DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y



NOEL MALCOLM

KULLANIŞLI DÜŞMANLAR

Batı Siyaset Düşüncesinde İslam ve Osmanlı 1450-1750

ÇEVİRİ
GÖZDE ARIKAN

Kronik

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

"ESKİDEN İTALYANLAR DÜNYANIN EFENDİSİYDİ; ŞİMDİ İSE TÜRKLERİN İMPARATORLUĞU BAŞLIYOR..."

Geleceğin Papa II. Pius'u, Eylül 1453'te yazdığı mektubunda Avrupalıları yaklaşan Türk tehlikesine karşı böyle uyarıyordu. İstanbul'un fethinden 18. yüzyıla kadar pek çok Avrupalı yazar, Osmanlı İmparatorluğu'na neredeyse saplantılı bir ilgiyle baktı. Batılıların Osmanlılara olan ilgisine korku ve güvensizlik de eşlik etti. Avrupalılar, bazen savaşlarla bazen de elçiler vasıtasıyla Osmanlılar hakkında bilgi almaya çalıştılar. Bu bilgiler zamanla ölçüsüz dedikodulara ve bir gizeme dönüştü. Avrupalılar, bu büyük imparatorluğun yükselişini ve genişlemesini izlerken hem hayranlık hem de endişe duyuyorlardı.

16. yüzyılda papalık ve Avrupa, kendi içindeki krizleri çözmek için Türk korkusunu kullanarak bir liderlik arayışına girdi. Martin Luther, Haçlı Seferleri politikalarının başarısız olduğunu ve halkın kiliseye olan güveninin azaldığını gördü; bu durumu papaya karşı bir savaş başlatmak için kullanmaya çalıştı. Erasmus da Avrupa'nın iç çekişmelerle zayıfladığını ve Türk korkusunu kullanarak eski gücüne ulaşabileceğini fark etmişti.



- İstanbul'un fethi Avrupa'da nasıl yankılandı?
- Batılılar İslam'a nasıl bakıyordu?
- Viyana Kuşatması Avrupa'da nasıl bir korku yarattı?
- Türk vergisi ve Türk yardımı nedir?
- Kalvenotürkçülük ve Türkopapacılık nedir?
- Avrupalılar Osmanlı ordusunun hangi özelliklerine hayrandı?

İngiliz tarihçi Noel Malcolm, ***Kullanışlı Düşmanlar***'da bu gibi soruları cevaplarken Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı dünyası üzerindeki etkilerini ve Avrupalıların bu güç karşısındaki tutumunu derinlemesine inceliyor. Malcolm; Machiavelli'den Bodin'e, Voltaire'den Montesquieu'ye kadar birçok ünlü düşünürün eserlerinden yararlanarak, Batı'nın Osmanlı ve İslam algısının karmaşıklığını ve zamanla nasıl değiştiğini ortaya koyuyor. Bu fikirlerin Batı'nın güç, din, toplum ve savaşla ilgili tartışmalarıyla nasıl iç içe geçtiğini gösteriyor.

Osmanlıların Avrupa siyaset düşüncesini nasıl değiştirdiğini anlatan ***Kullanışlı Düşmanlar***, tarihseverlere yeni ufuklar açacak.

Kronik

ISBN-13: 978-625-6774-82-7

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://kanter.org







Kronik

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

KULLANIŞLI DÜŞMANLAR
Batı Siyaset Düşüncesinde İslam ve Osmanlı
1450-1750

—

NOEL MALCOLM

KRONİK KİTAP: 516
Osmanlı Tarihi Dizisi: 60

YAYIN YÖNETMENİ
Adem Koçal

EDİTÖR
Oğuz Selim Başar

ÇEVİRİ
Özden Arıkan

zm

KAPAK TASARIMI
Kutan Ural

MİZANPAJ
Kronik Kitap

1. Baskı, Haziran 2024, İstanbul

ISBN
978-625-6774-82-7

KRONİK KİTAP
Şakayıklı Sk. N°8, Levent
İstanbul - 34330 - Türkiye
Telefon: (0212) 243 13 23
Faks: (0212) 243 13 28
kronik@kronikkitap.com

Kültür Bakanlığı Yayıncılık Sertifika No: 49639

Duzenleme
Ny.Ozlem

www.kronikkitap.com
kronikkitap

BASKI VE CİLT
Optimum Basım
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51/1
34295 K. Çekmece / İstanbul
Telefon: (0212) 463 71 25
Matbaa Sertifika No: 41707

YAYIN HAKLARI
© Noel Malcolm, 2019, "Useful Enemies: Islam and The Ottoman Empire in Western Political Thought, 1450-1750" özgün adıyla Oxford University Press tarafından yayımlanan, telif hakları Libris Agency aracılığıyla alınan bu kitabın Türkiye'deki tüm yayın hakları Kronik Yayıncılık A.Ş.'ye aittir. Tanıtım amacıyla yapılacak alıntılar dışında hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz, yayımlanamaz.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

NOEL
MALCOLM

KULLANIŞLI DÜŞMANLAR

Batı Siyaset Düşüncesinde İslam ve Osmanlı

1450-1750

ÇEVİRİ
ÖZDEN ARIKAN

Kronik

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Noel Malcolm

Doktorasını Cambridge Üniversitesi'nden aldı ve burada yedi yıl boyunca Gonville ve Caius College'da olarak çalıştı. 1996'da Oxford'daki St Antony's College'da misafir araştırmacı olarak yer aldı ve 1999'da Harvard'da öğretim görevlisi olarak görev yaptı; 2001 yılında Oxford'da Carlyle Konferanslarında ders verdi. 2002'den bu yana Oxford All Souls College'da kıdemli araştırma görevlisi olarak görev yapıyor. Britanya Akademisi üyesidir. Erken modern felsefe ve Osmanlı döneminde Balkanların tarihi ve kültürü üzerine kitaplar ve makaleler yayınlandı.

Özden Arıkan

1963 Ankara doğumlu. Boğaziçi Üniversitesi'nde Psikoloji okudu. 1980'lerin ikinci yarısında AnaBritannica Ansiklopedisi'nde çevirmen-editör olarak yetişti. 1990'larda başka yayınevlerinin yanında Tarih Vakfı Yayınları'na da çeşitli kitaplar çevirdi, Afa Yayınları'nın "Avrupa'yı Kurmak" dizisinin editörlüğünü üstlendi, ayrıca başta Cogito olmak üzere Yapı Kredi Yayınları'nın dergilerine düzenli olarak çeviri yaptı. Tarih alanındaki diğer çevirileri: *Bizans'ın Soylu Kadınları, Haçlılar Çağı, Ahmed Resmi Efendi, Sol Kol: Via Egnatia, Kosova, Avrupa'da Devrimler ve Lale Çılgınlığı.*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu kitap
Mark Whittow'un anısına adanmıştır

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ		ix
1	KONSTANTİNOPOLİS'İN DÜŞMESİ, TÜRKLER VE HÜMANİSTLER	1
2	İSLAM'A BAKIŞ BİÇİMLERİ: STANDART VARSAYIMLAR	29
3	HABSBURGLAR VE OSMANLILAR: "AVRUPA" VE İMPARATORLUKLAR ÇATIŞMASI	55
4	PROTESTANLIK, KALVENOTÜRKÇÜLÜK VE TÜRKOPAPACILIK	73
5	KÂFİR İLE KURULAN İTTİFAKLAR	99
6	YENİ PARADİGMA	125
7	MACHIAVELLI VE DEVLET AKLI	151
8	CAMPANELLA	175
9	DESPOTİZM I: KÖKENİ	191
10	OSMANLI'NIN GÜCÜNE VE ZAAFLARINA DAİR ANALİZLER	219
11	SAVAŞIN GEREKÇELENDİRİLMESİ, SAVAŞA VE BARIŞA DAİR PLANLAR	237
12	POLİTİK BİR DİN OLARAK İSLAM	265
13	İSLAM'IN ELEŞTİREL VE RADİKAL KULLANIMLARI I: VANİNİ'DEN TOLAND'A	293
14	İSLAM'IN ELEŞTİREL VE RADİKAL KULLANIMLARI II: BAYLE'DAN VOLTAİRE'E	317
15	DESPOTİZM II. 17. YÜZYILDAKİ TEORİLER	337
16	DESPOTİZM III: MONTESQUİEU	363
	SONUÇ	399
EL YAZMALARININ LİSTESİ		411
SON NOTLAR		415
KAYNAKÇA		501
DİZİN		545

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ÖNSÖZ

1999 yılında bir davet aldım. 2001'de Oxford Üniversitesinde siyaset düşüncesi tarihi üzerine Carlyle Konferansları kapsamında ders verecektim. Carlyle Konferansları uzun süredir devam eden seçkin bir akademik konuşma dizisidir; tereddütsüz kabul edeceğim bir onurdu bu. Ancak Carlyle seçici kurulu Thomas Hobbes'un siyaset felsefesi hakkında konuşmamı isteyince, uzun süredir ilgimi çeken başka bir konuda ders verebilir miyim diye sordum: İslamiyet, Osmanlılar ve Rönesans'tan Aydınlanma'ya uzanan Batı siyaset düşüncesinde "Doğu despotizmi." Önerimi kabul etme nezaketi gösterdilerse de, biraz şaşkınlığa sebep olmuşum gibi gelmişti bana. Sorulmayan bir soru olduğunu hissediyordum: Böyle alakasız bir konuyu dinlemeye gelen olur muydu ki?

2001'in Şubat ve Mart aylarında verdim konferansları. Ondan altı ay sonra, 11 Eylül'de dünya değişiverdi. Dostlarım ve meslektaşlarım, bu konferansları bir an önce kitaplaştırmam gerektiğini söylüyordu, ne de olsa şimdi İslam ile Batı arasındaki ilişkilerin tarihine ışık tutacak çalışmalara açlık vardı. Oysa ben birden çok nedenle buna karşı koydum. Çalışmamın bu konuda taşıdığı değeri abartmak istemiyordum; İslam ve İslam âlemi üzerine bugün Batı'da geçerli varsayımların, dikkatle incelenmesi gereken çok uzun bir tarihe dayandığı açık olmakla birlikte erken dönem modern teorilere dair bir anlatıyı (yani konferanslarımda ele aldıklarımı) modern siyasal İslamcılık olgusuyla ilişkileri anlamanın "anahtarı" olarak sunmanın yanlış olacağını düşünüyordum. Hem zaten elimde yazılmayı veya yayıma hazırlanmayı bekleyen başka kitaplar vardı ve onlara öncelik vermek durumundaydım. En önemlisi, verdiğim altı konferansın içeriğini hatırı sayılır eklemeler yapmadan

kâğıda aktarınca ancak kısa ve yetersiz bir kitap ortaya çıkacağının farkındaydım. Genel olarak bakınca elimdeki, en az üç yüzyılı kapsayan dev bir konuydu ve onu derinlemesine incelemek için daha çok zamana ihtiyacım vardı.

Zaman geçip gitti. Doğrusu Carlyle seçici kurulunun sabrını zorlamış olabilirim. Çalışma yayımlanacak diye resmî bir şart koşmuş değillerdi ama konferansların kitaba dönüştüğünü görmekten her zaman mutluluk duyuyor olmaları anlaşılır bir durumdu. Yine de ben, kitabı matbaaya yetiştireceğim diye acele etmemiş olduğuma seviniyorum. Bildiklerimi derli toplu hâle getirerek, bilmediklerimi de elbette dışarıda bırakarak kaleme aldığım bu çalışmanın, pek çok ilgi çekici ve önemli konuya dair özet bilgi verdiğinin tamamen farkında olmakla birlikte, bugün on yedi yıl önce yaratmış olacağı hevesi yaratmayacağından da eminim. Belli konuların uzmanları, özet hâlinde sıkıştırdığım veya tamamen dışta bıraktığım yerlerin de, yer darlığından derinlemesine keşfe yönelemediğim sayısız nüansın da farkına varacaktır (kendi yazılarına veremediğim ayrıntılı referansların sözünü bile etmiyorum; çok sayıda konuyu ele aldığım için sayfaları gereksiz yere kaynakça malzemesiyle doldurmak istemedim ve dolayısıyla referans verme konusunda epeyce minimalist bir yaklaşım benimsemek zorunda kaldım). Gerçi bu uzmanların, konularını daha geniş bir perspektifin ve daha uzun bir anlatının bir parçası kılmakla kazanılan avantajı görmüş olacaklarını umuyorum.

Bu anlatıyı bir düzene koymak kolay olmadı; burada da yine hoşgörüye sığınmak durumundayım. On beşinci yüzyıldan on sekizinciye kadar genel olarak kronolojik bir yaklaşım tutturduysam da belli konulara veya geleneklere başlı başına bir bölüm ayırmak gerekti. Kimi durumlarda -özellikle düşün alanında pek çok önemli gelişmenin meydana geldiği 16. yüzyılı ele alırken- yüz yıla varan bir süre boyunca belli bir konunun peşinden gitmek, sonra kronolojide tekrar geriye dönüp, bıraktığım yerden bir başka konuyu sürdürmek zorunda kaldım. Tabii bu konuların ve geleneklerin hiçbiri bir fanusun içinde yer almıyordu, üstelik bazı yazarlara (örneğin Jean Bodin) bunların birden fazlasını anlatırken tekrar tekrar yer vermem gerekti; dolayısıyla dönüp geriye doğru tekrar veya ileriye doğru peşinen referans vermek kaçınılmaz oldu. Yine de eminim bunun alternatifinin, yani her şeyi kronolojik sırada

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

hep ileri yönde ilerleyen tek bir anlatı altında düzenlemenin okura çok daha az faydası olurdu.

Kitabın adı da çeşitli açılardan üzerinde durmayı gerektiriyor. İlkin, "düşmanlar" sözü: Bu terimi kullanma konusunda ciddi tereddütlerim oldu, çünkü Osmanlı ve İslam dünyaları ile Batı Avrupa Hıristiyan âlemi arasında tek asli ilişkinin düşmanlık olduğu izlenimini vermek istememiştim ve istemem de. Önceki kitabım *Agents of Empire* ikisi arasındaki etkileşimlerin modern çağ başlarında pek çok türde olumlu iş birliği ve yardımlaşma içeren bir yelpaze oluşturduğunu açıkça ortaya koyuyor. Gerçi bu kitap, ikisi arasındaki ilişkilerin tarihsel gerçekliğini bütünüyle konu ediniyor değil; konusu daha çok "Batı"dan "Doğu" üzerine siyasi bir tarzda yazanların zihinsel dünyası. Bunların ezici çoğunluğunun benimsediği varsayımların kurgusunda belli bir düşmanlık unsuru var; hatta bu yazarlar İslamiyete veya Osmanlı sistemine övgüler düzdüklerinde bile, ki pek çoğu bunu yapmıştır, burada (kendi toplumlarına dair eleştirel bir argüman kapsamında) daha güçlü etki yaratma beklentisi görülür, çünkü tam da o zaman Batılı okur, bunların hasım bir dini ve bir düşman devleti övdüğünü görecektir.

İkinci olarak, kitabın adında kullanılan tarihler tamamen yuvarlak birer rakam olarak seçilmiştir. Pratik amaçlarla bakarsak 1450, Konstantinopolis'in Osmanlı istilasına uğradığı 1453'ün yerini tutar; 1750 de 1748'e yeterince yakındır, yani Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu Üzerine** adlı eserinin yayımlandığı tarihe. Eserde Montesquieu, Osmanlı "despotizmi" üzerine teoriler geliştirme şeklindeki köklü geleneği alıp daha da ileri götürmüş, en aşırı uçlara kadar kışkırtmayı başardığı tepkiler sayesinde de bir anlamda sona erdirmiştir.

Üçüncüsü, "Batı" terimi burada esas olarak Osmanlı dünyasının karşıtı anlamında kullanılmıştır ve daha özel olarak düşündüğümüzde de Batı Hıristiyanlığını ifade eder. Ortodoks Slavlar ve Ortodoks Yunanlılar eliyle ortaya koyulmuş yazılar dikkate alınmamıştır; zaten ilk grubun bir kısmı, ikinci grubun da büyük bölümü Osmanlı hâkimiyetinde yaşıyordu. Ayrıca "Batı siyaset düşüncesi" diye yekpare bir yapı bulunmasa da ben, Batı kültüründe siyaset düşüncesinin bir bütün olarak gelişiminde gösterdiği eğilimlere odaklanmak durumundayım. "Batı"da yaşayan

* Özgün adı: *De l'Esprit des lois.* Son Türkçe basımı 2017, İş Bankası Kültür Yayınları, çev. Berna Günen. (ç.n.)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

herkesin İslamiyet ve Osmanlılar hakkında siyasi anlamda düşündüğü her şeyin tarihçesi değil bu. Sözgelimi 16. yüzyılda yaşamış haham Eli Capsali'nin İbranice kaleme aldığı Osmanlı tarihi, "Batı" kabul edilecek topraklarda (Venedik hâkimiyetindeki Girit Adası'nda) yazılmış, olağanüstü ilginç bir metindir; ama az bilinen başka bazı İbranice eserler gibi onun da, daha genel bir perspektiften bakınca Batı düşüncesinde hiçbir rolü yoktur, o yüzden de burada ele alınmamıştır.[1]

Dördüncü olarak da başlıktaki "siyaset düşüncesi" ifadesinin "siyaset felsefesi" veya "siyaset teorisi" alternatifleri karşısında özellikle tercih edilmiş olduğunu belirtmeliyim. Bu kitapta önde gelen çeşitli teorisyenlerin ve felsefecilerin fikirleri tartışılmıştır, ancak kitabın kapsamı soyut teorik çalışmalardan oluşan hiçbir listeyle sınırlı değildir. Geniş anlamda baktığımızda, siyaset düşüncesinin gelişimine katkısı olmuş pek çok malzeme bulunur: Gezginlerin betimleyici yazıları, diplomatların konuşmaları, polemik risaleleri, binyılcılık tezleri vesaire. Hepsini sistemli bir şekilde ele alamadıysam bile İslamiyet ve Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili veya ilişkili siyaset düşüncesinin modern çağ başlarında Avrupa'nın kültüründe büründüğü çok çeşitli formların hakkını vermeye çalıştım.

Yine de hemen -üstüne basarak- eklemeliyim ki bu sadece genel anlamda siyaset düşüncesinin tarihidir, Batı Avrupa'nın Osmanlı ve İslam dünyalarına dair deneyimini kapsayan bir genel kültür tarihi değildir. (Kaynak malzeme seçiminde de bu husus kendini gösterir: Sözgelimi tiyatro yazarları, "Türk" ile ilgili kültürel varsayımları ilgi çekici şekillerde yansıtmış olabilir, oysa bu, Batı siyaset düşüncesine özgün bir katkı sunmakla aynı şey değildir.) Modern çağ başında Avrupa'nın İslamiyeti ve Osmanlı İmparatorluğu'nu sindirme ve bunlara yanıt vermede izlediği bütün yolları ele almak için çok daha uzun, nitelik olarak çok daha kapsamlı bir kitap yazmak gerekirdi. İslam söz konusu olunca bu dönemde Batı'daki dinsel düşüncenin onunla ilgili olarak izlediği tarih, benim burada ele aldığım siyasi veya siyasi olarak birbirine bağlı unsurların çok ötesindedir; başlıca teolojik tartışma alanları bu metnin dışında tutulmuştur. Fiilî insan etkileşimleri, yani Avrupa'daki Müslüman kölelerin, Müslüman topraklarındaki Hıristiyan esirlerin, İspanya'da Moriskoların, Osmanlı İmparatorluğu'nda misyonerlerin ve daha başkalarının deneyimleri konusunda ise: Bu konuları 2010'da

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

bir başka konferans serisinde, Cambridge'deki Trevelyan Konferansları kapsamında sunduğum derslerde anlattım. O çok farklı bir projeydi ve vakti gelince farklı bir kitapla sonuçlanacak.

Elinizdeki kitabın ne olmadığı konusunda ise bir noktayı daha vurgulamam gerekiyor. Bu kitap, modern çağ başlarında Batı siyaset düşüncesinde İslamiyet ve Osmanlı İmparatorluğu üzerine bir çalışmadır; İslamiyet ve Osmanlı İmparatorluğu üzerine bir çalışma değildir. Müslüman ve Osmanlı tarihsel gerçeklikleri üzerine muazzam bir akademik çalışma birikimi vardır; nitekim ben de bu çalışmalardan büyük yarar sağladım, bu kitabın birçok yerinde onlara değiniyorum. Yine de elinizdeki çalışmanın ortaya koyduğu argüman açısından değerleri çoğu zaman dolaylı veya tamamlayıcı niteliktedir. Osmanlı İmparatorluğu tarihçileri, Batı siyaset düşüncesinin tarihi hakkında doğrudan yazmaz, ben de burada Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihi hakkında doğrudan yazmıyorum.

Son olarak da birkaç dilbilimsel husus: Yabancı dildeki kaynaklardan alman bütün malzemelerin metinde çevirisi verilmiş, özgün metin ise notlarda sunulmuştur; aksi belirtilmedikçe çeviriler bana aittir. Çoğu Batı Avrupa dilinde yazılmış ilk modern metinlerde "Türk" kelimesi ("turc", "turco" vb) ender olarak bugünkü etnik-dilsel veya ulusal anlamında kullanılmıştır; kastedilen çoğu zaman ya "Osmanlı" ya da "Müslüman"dır, nitekim ben de çevirilerini bu doğrultuda yaptım. Aynı şekilde "Türk" veya "büyük Türk" ve "le grand Seigneur" formülünün çeşitli versiyonları da "Sultan" anlamında kullanılmıştır, ben de o anlamda çevirdim. Osmanlılarla ilişkili terimlerin İngilizcede standart karşılıkları varsa bunlar kullanılmıştır: "Janissary" (yeniçeri), "pasha" (paşa), "vizier" (vezir) vb. gibi. Diğer Osmanlıca terimler de -modern Türkçedeki biçimleriyle- italik olarak verilmiş ve ilk geçtikleri yerde açıklanmıştır (dizini kullanarak bunları bulabilirsiniz). Daha genel olarak şunu belirtmeliyim ki İslam ve Hz. Muhammed hakkında burada alıntılanan veya özetlenen Batılı ifadelerinin bir bölümü, günümüzde politikacılar veya gazeteciler tarafından söylenecek olsa epeyce nahoş bir şekilde kabalık olarak, hatta daha beter şekillerde algılanacak niteliktedir; ancak bunlar yüzlerce yıl önce söylenmiştir ve burada anlatmakta olduğum hikâyenin olmazsa olmaz bir parçasını oluştururlar. Bugünü anlamak için geçmişi

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

anlamak zorundayız ve geçmişi, bugünün standartlarına uydurmaya çalışarak bunu başaramayız.

Zamanında bana yolladıkları davet için Carlyle seçici kuruluna, en çok da başlarındaki dehâ olan George Garnett'a minnettarım. Bu konferansları verdiğim dönemde haftalık Oxford ziyaretlerimde beni All Souls College'da ağırlamışlardı. O zamanlar bu kurumun müdürü olan rahmetli John Davis'in bana gösterdiği misafirperverliği özellikle anmak isterim. (Oradan ayrıldıktan sonra da "Carlyle Konferansları kitabını ne zaman yazacağımı" bana tekrar tekrar sormuştu. Kitabın yayımlandığını görmeye ömrünün vefa etmemesi benim için çok üzücü olmuştur.) Ondan bir yıl sonra bu kurumda öğretim üyesi olarak çalışma bahtiyarlığına eriştim. Burası benim için ideal işyeri olduğu gibi iş arkadaşlığının da ötesinde gerçek dostluklar yaşadığım bir ortam oldu. Geçmişte olsun, bugün olsun birlikte çalıştığım herkese bunun için teşekkür borçluyum.

Bu kitaba hazırlık niteliğinde okumalar yaptığım bütün kütüphanelerin ve arşivlerin çalışanlarına çok teşekkür ediyorum. Bu kurumlar içinde 16 tanesi kitabın sonundaki El Yazmalarının Listesi kısmında anılmaktadır ama şunları da eklemek istiyorum: Biblioteca Marciana, Venedik; Cambridge University Library; Codrington Library, All Souls College, Oxford; Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel; Houghton Library, Harvard University; National Library, Valletta; Newberry Library, Chicago; Österreichische Nationalbibliothek, Viyana; Sackler Library, Oxford; School of Oriental and African Studies, Londra; School of Slavonic and East European Studies, Londra; Skilliter Centre for Ottoman Studies, Cambridge; Taylor Institution Library, Oxford ve Warburg Institute, Londra.

Zaman içinde Carlyle Konferansları kapsamındaki ilk konuşmalarımın bazı parçaları makale veya kitap bölümü olarak düzenlenip ayrıca yayımlanmıştır. Bu malzemenin yeniden kullanılmasına izin verdikleri için şu kurumlara da teşekkür ederim: Ashgate ("Positive Views of Islam and of Ottoman Rule in the Sixteenth Century: The Case of Jean Bodin" için); British Academy ("The Crescent and the City of the Sun: Islam in the Renaissance Utopia of Tommaso Campanella" için) ve Oxford University Press ("Alberico Gentili and the Ottomans" için; bu metin ilk kez Gentili üzerine bir konferansın bildirisi olarak

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yayımlanmıştı ve konferansı düzenleyen Profesör Diego Panizza'ya da olağanüstü minnettarım).

Bu kitap, harikulade bir bilimsel araştırmacı ve benim için çok değerli bir dost olan Mark Whittow'un anısına adanmıştır. Kendisi ilk konferans serisine katılmıştı ve Oxford'a vardığım andan itibaren Helen'la ikisi konukseverlikleriyle, yaptıkları birçok iyilikle hayatımı zenginleştirdi. Mark'ın vakitsiz ölümü birçok nedenle büyük bir keder kaynağıdır; bu kitabı ilgiyle okuyup çok çeşitli hususlarda görüş belirtecek olamaması bunlar içinde kesinlikle en önemsizi olsa da benim için önem taşır.

All Souls College,
Şubat 2018

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1

KONSTANTİNOPOLİS'İN DÜŞMESİ, TÜRKLER VE HÜMANİSTLER

29 Haziran 1453 sabahı Venedik'e ulaşan bir gemi, Konstantinopolis'in Osmanlı Sultanı II. Mehmed tarafından fethedildiği haberini getiriyordu. Yunanistan kıyısındaki bazı Venedik topraklarından memurların kaleme aldığı ve şehrin nasıl düştüğünü anlatan mektuplar, Dükalık sarayında, şoka girmiş durumdaki senato huzurunda okundu. Ertesi gün Venedik yönetimi Roma'ya bir haberci göndererek papalıktan yardım dilendi; sekiz gün sonra şehre varan haberci, Vatikan'da kedere, sokaklarda paniğe yol açmıştı. Floransa'da Cosimo de' Medici, Konstantinopolis'in kaybedilmesini dünyanın yüzyıllardır gördüğü en trajik olay diye niteliyordu; Napoli'de Kral V. Alfonso birlik ve askerî harekât çağrısı yaptı. Bizans başkentinin akıbetinin duyulduğu daha uzak ülkelerde, İspanya, Portekiz, Fransa, Burgonya, Hollanda, Almanya, Danimarka ve İngiltere'de de benzer tepkiler vardı: Afallama ve matem ki birçok durumda silaha sarılma çağrısıyla bir aradaydı. Her tarafta şu anlaşılmaktaydı: tarihsel ve jeopolitik önemi muazzam boyutlara varan bir olay yaşanıyordu.[1]

İlk bakışta, bu tek kente atfedilen önem biraz kafa karıştırıcı olabilir. Başkentlik ettiği "imparatorluk" 1453'te zaten artık kıymetten düşmüştü. Hâlâ elinde tuttuğu (kâğıt üstünde de olsa) tek toprak parçası, Yunanistan'ın güneyini oluşturan Mora Despotluğu'ydu; oysa bu bölgenin yöneticileri, kendileri de Osmanlı saldırılarından etkilenmiş olduğu hâlde Konstantinopolis'in savunmasına yardım için asker göndermek şöyle dursun, çok geçmeden kendi içlerindeki isyanı bastırmak için Osmanlı'dan yardım isteyeceklerdi. Önceki yüzyıl boyunca

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Balkanlar'ın büyük bölümü zaten Osmanlı eline geçmişti: Osmanlılar Trakya ile Bulgaristan'ı aldılar, Sırbistan'ı vergiye bağladılar, Selanik'in büyük bölümünü Venediklilerin elinden aldılar, Arnavutluk'un büyük bölümünde denetim kurdular ve Bosna Krallığı'nın işlerine sürekli müdahale ettiler.[2] Yani tamamen stratejik açıdan bakınca Konstantinopolis'i ele geçirmeleri son bir temizlik harekâtından başka şey değildi. Zaten Bizans başkenti kaybedildi diye feryat eden Batılı güçler de onu kurtarmak için pek bir şey yapmadılar. Bir Ceneviz komutanı harekâtın başında bir birlik göndermişti. Ama Konstantinopolis ile Karadeniz'deki başlıca ticaret güçleri olan (ve kendi aralarında kıyasıya rekabet eden) Venedik ile Cenova, bunun ardından artık neredeyse iş işten geçene kadar oyalandılar, sonra da neticeyi değiştirmeyecek bir iki ufak filo yolladılar veya ödünç verdiler. Papa 1452'de sembolik denebilecek 200 kişilik bir silahlı birlik göndermişti ve Nisan 1453'te yolladığı deniz kuvveti de çok geç, çok kıt bir katkıydı.[3] Ama son imparator Konstantinos Palaiologos'un çaresizlik içindeki yardım çağrıları karşısında diğer Batılı güçler o kadarını bile yapmamıştı.

Dolayısıyla, İtalya'da ve Batı Avrupa'da pek çok hükümdarın ifade ettiği umutsuzluk ve keder duygusu, vicdan azabıyla daha da yoğunlaşmış olabilir. (Bu belki de en çok papalık meclisi Curia için geçerliydi, ne de olsa onlarca yıldır izledikleri resmî politika, Bizans makamlarının ancak Roma ile ruhani birlik yükümlülüğünü yerine getirerek kendilerinden yardım alabileceği konusunda ısrar etmek olmuştu.[4]) Bu duygusal tepkide rol oynayan bir başka faktör de gelen ilk haberlerin niteliğiydi; zulüm olaylarına dair hikâyelerle dolu olan bu haberler, belki yöneticileri bir an önce harekete geçirmeye çalışan Batılı politik unsurlarca daha da abartılmaktaydı. Osmanlılar tarafından 40.000 erkeğin ya kör edildiği ya da öldürüldüğü, kilise altarlarında rahibelere ve bakirelere tecavüz edildiği, keşişlerin lime lime edilerek öldürüldüğü ve sokaklardan kan nehirleri aktığı öne sürülüyordu.[5] Mehmed'in ordusuna tanıdığı üç günlük ganimet süresi boyunca şiddet, kutsal yerlere kasten zarar verme, yağma ve öldürme eylemleri mutlaka olmuştur. Zaten teslim olma çağrılarına direnen bir şehre uygulanan standart işlem buydu, ama genel olarak şehir, bundan 249 yıl önce Batı Avrupa'dan gelen Katolik istilacılar eliyle uğradığından daha az bir zarara uğramış olabilir. Nüfus gerçekten de ciddi ölçüde azaldı, kitlesel katliamlarla

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

değil, tutsak alınanlar esir olarak satılmak üzere götürüldüğü için. Ancak Mehmed, Batılı tüccarın elindeki komşu Galata şehrinin geleceğini güvenceye almak için hemen harekete geçti; bir yılı bulmadan da yeni bir Rum patriği atayıp Kilise'nin temel hakları konusunda güvence verdi, Ortodoks nüfusta güven duygusunu tazelemeye çalıştı ve Venedik'le anlaşma yaparak Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde eksiksiz ticaret ayrıcalıkları tanıdı.[6] Böylece, Galata ve İstanbul'la doğrudan ticari bağlantıları olan Batı Avrupalı güçler, sultanın fanatizmin pençesinde, kana susamış bir canavar değil, yeni ele geçirdiği topraklarda refah ve istikrar sağlama arzusundaki akılcı, pragmatik bir hükümdar olduğunu görecekti. Ancak bu, Konstantinopolis'in düşüşünü bir facia olarak yansıtma eğilimini değiştirmedi.

Bu, bir ölçüde sembolik bir nedene dayanıyordu. Batılılar, Bizans İmparatorluğu tarihine pek ilgi göstermemiş olsa da -aslında 16. yüzyılın son bölümüne kadar tuhaf bir şekilde ihmal edilmiş olarak kalacaktı bu konu- kuşkusuz genel anlayışa göre Konstantinopolis, (Hakiki Haç'ı bulan) Azize Helena'nın oğlu ve Roma İmparatorluğu'nun dört bir bucağında Hıristiyan ibadetini esas kılmış ilk imparator olan Constantinus'un (Konstantin) şehriydi.[7] İtalya ile Batı Avrupa barbarların istilasına uğradıktan sonra da Roma imparatorluk geleneğini koruyan "Yeni Roma"ydı o, her ne kadar bölünme yanlısı olsa da belli başlı bir Hıristiyan kilisesinin patriğinin merkeziydi. Bu olgular Konstantinopolis'e, sözgelimi Selanik gibi bir kentin asla erişemeyeceği bir tarihsel-sembolik önem kazandırmaktaydı. Venedik hizmetindeki deneyimli bir hükümet memuru olan Yunanlı Niccolò Sagundino, 1454 başlarında Napoli Kralı V. Alfonso'yu azarlarcasına gerçekleştirdiği "hitabe"sinde II. Mehmed'in, "kendisine İtalya Krallığı ile Roma şehrinin fethini vaad eden kimi kehanetler ve vaazlardan etkilenmiş" olduğunu açıklamıştı. "Constantinus'un yönetim merkezinin kendisine cennetten bahşedilmiş olduğunu söyleyerek bu merkezin Konstantinopolis değil Roma olduğunu belirtiyor, üstelik şimdi kız evlat durumundaki şehri zorla elde ettiğine göre ana olan şehri de alması ona hem adilane hem münasip görünmekteymiş."[8] Göreceğimiz gibi Osmanlı sultanlarının Roma imparatorlarına ait tarihsel hakları üstlenmeye kalkacağı düşüncesi, bunu izleyen bir buçuk yüzyılda pek çok Batılı yazar için bir endişe kaynağı olacaktı.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Gerçi asıl korku veren, Osmanlı askerî aygıtının gücü ve gelecekteki saldırılarının olası hedefleri üzerine düşüncelerdi. Konstantinopolis'in savunması insan gücü açısından cılız kalmıştı ama şehrin devâsâ tahkimatı o dönemde her Batı ordusunun aşılmaz olarak göreceği bir engel oluşturuyordu. Mehmed'in ordusunda 200.000'in üstünde asker vardı ki Batı Avrupalı güçlerin herhalde hiçbiri bununla boy ölçüşemezdi; topçulukta son teknolojiye hâkimiyeti ise bu açıdan Batı'nın en iyisi olanlara eş değerdi. Şehrin fethiyle Mehmed, Balkanlar'daki konumunu güçlendirmiş oldu (bu da doğuda, Kırım kıyısında ve Trabzon'daki diğer ufak Hıristiyan karakollarını ele geçirmesini kolaylaştıracaktı; Yunanistan'ın güney kısmını tamamen fethettikten sonra gelecekte artık hâliyle batıya doğru ilerleyeceği varsayılıyordu). Önceki 60 yıl içinde Avrupalı güçler iki kez Osmanlılara karşı büyük seferberlikler düzenlemiş, 1396'da Tuna'nın aşağı çığırındaki Niğbolu'da (Nikopolis), 1444'te de Karadeniz kıyısındaki Varna'da onlarla savaşmıştı. Bu savaşların ikisi de Katolik Hıristiyanlar açısından ağır yenilgiyle sonuçlanmış, ama yine ikisinde de yenilgi, ancak bir haçlı kuvvetinin Balkanlar'ın iyice içlerine kadar girip saldırıya geçmesinden sonra olmuştu. Şimdi ise bütün alâmetler, gelecekteki saldırıların öbür yönde, yani Osmanlı Sultanı tarafından Katolik Avrupa'ya karşı düzenleneceğini göstermekteydi. Batılı düşünürler ile yöneticilerin ansızın böyle korkuya kapılmalarına ve ilk kez böylesine savunmaya geçmelerine sebep olan, imparatorluk üzerinde hak talepleri hortlayacak diye endişe etmelerinden ziyade işte bu askerî gerçeklerdi. Güç dengesi kökten değişmişti veya belki artık gözardı edilmesi imkânsız hâle gelmişti demek daha doğru olur. Konstantinopolis'in düşmesi üzerinden çok zaman geçmemişti ki Venedikli kronik yazarı Languschi, II. Mehmed için, "Artık zaman değişti diyor, geçmişte batılıların doğuya ilerlemesi gibi o da şimdi doğudan batıya yürüyecekmiş." diye yazıyordu. Geleceğin Papa II. Pius'u Enea Silvio Piccolomini'nin Eylül 1453'te Leonardo Benvoglienti'ye yazdığı gibi, "Eskiden İtalyanlar dünyanın efendisiydi; şimdi ise Türklerin imparatorluğu başlıyor."[9]

Tarih anlayışın derinlerde dinî inançla şekillenmiş olanlar açısından böyle muazzam bir değişimin teolojik bir açıklaması olmalıydı. Konstantinopolis'in düşmesini açıklamanın en kolay yolu, günahlarından ötürü Yunanlıları suçlamaktı. Yunanlılar 11. yüzyıldan beri

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kilise'de bölünme (*skhisma*) yanlısı olarak görülmekteydi ve zaten daha yakın zamanda, 1439 yılında kendi temsilcilerinin Roma Kilisesi ile birleşmeyi kabul etme doğrultusunda Floransa'da girdiği taahhüdü reddetmişlerdi. Bu yaklaşım, Batı'da hâkim olan daha köklü bir Yunan karşıtlığı geleneğiyle uyumluydu, ki şair Petrarca, bu geleneğin ne kadar şaşırtıcı boyutlara vardığına iyi örnektir: 14. yüzyıl ortalarında Ortodoks Yunanlıları en berbat heretikler olarak ilan eden Petrarca, durmadan Konstantinopolis'e haçlı seferi düzenlenmesi çağrısında bulunuyordu.[10] Doğu'da İslam gücünün Bizans İmparatorluğu'nu gerileterek yükselmeye devam etmesini açıklama yönündeki ilk Batılı girişimlerin bir bölümünün şekillenmesinde bu tutumların payı büyüktü: Andrea Biglia adlı Augustinusçu keşiş, Rum Ortodoks Kilisesi'ni Roma'yla birleşmeye zorlama çabalarının iyice yoğunluk kazandığı 1430'larda, Doğu Hıristiyanlarının bu kadar çok toprak kaybetmesinin, işledikleri heretikliklere karşı Tanrı'dan gelen bir ceza olduğunu yazmıştı.[11]

Konstantinopolis'in fethini anlatan ilk yazarlardan, olayların görgü tanığı, Katolik Mytilene (Midilli) Başpiskoposu Leonardo Giustiniani Osmanlı zaferini, kendinden gayet emin bir şekilde, Tanrı'ya bağlıyor: Yunanlılar 1439'da Roma'yla birlik için yapılan anlaşmayı uygulamayı reddedince Tanrı'nın onlardan desteğini çektiğini ifade ediyordu.[12] (Çok geçmeden Ortodoks Moskova Metropoliti de aynı olayı ters yönde bir suçlama için kullanacaktı: Bizanslılar Roma'yla birlik anlaşması yaptığı için Tanrı onları cezalandırmıştı.[13]) Önde gelen hümanist bilginlerden Poggio Bracciolini, 1455'te Bizanslı Rumları, haçlı seferlerini sabote etmekle, verdikleri birleşme sözünden dönmekle, üstüne bir de o muazzam servetlerini açgözlülükleri ve tembellikleri yüzünden kendi şehirlerini savunmaya harcamayıp papadan yardım dilenmekle suçluyordu. Uğradıkları yenilginin "şans eseri değil takdir-i ilahi" olduğu sonucuna varmaktaydı.[14] Başka yazarlar da aynı fikirdeydi: Fetih sırasında Konstantinopolis'te öğrenim görmekte olan Bresciali hümanist bilgin Ubertino Puscolo, kendilerine bir melek görünse ve Roma'yla birleşmeleri karşılığında Osmanlı kuvvetlerini def edeceğini söylese Rumların Osmanlı hâkimiyetini seçeceğini yazmıştı. (Aslında bu birlik meselesi Rum kilise adamları arasında şiddetli bir fikir ayrılığı yaratmıştı ve bazılarının, papanın kilisede ağırlık kazanmasına izin vermektense sultanın dünyevi hükümranlığını kabul ederek

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

kiliselerinin kendine özgü yapısını korumayı yeğleyeceği doğruydu.) Puscolo ayrıca Konstantinopolis halkının haset ve husumet dolu bir portresini çiziyor, Hıristiyan erdemlerini tamamen kaybetmiş tembel ve yoz insanlar olduklarını söylüyordu; sonunda Tanrı onları yalnız bırakmıştı işte.[15] Bu görüş yaygınlık kazandı. 1480'lerde bir seyahatname kaleme alan Fransisken keşişi Alessandro Ariosto (papalık göreviyle Levant'a, Maruni Arap Hıristiyanlarının yanına gitmişti) birkaç sayfayı Yunanlıları kınamaya ayırmış, gösterdikleri "impietas"* yüzünden fethe uğrayıp darmadağın edilmekle cezalandırıldıklarını yazmıştı.[16] 1520'lerde ise Dubrovnik'ten Ludovik Crijević Tuberon adında bir Benedikten hümanist âlimi şöyle buyurmuştu: "Netice göstermektedir ki Tanrı, sadece Roma Piskoposu'nun otoritesini reddettikleri için değil, Hıristiyan dininin asıl ayinlerinden de tamamen uzaklaşmış oldukları için Yunanlılara bu yıkımı reva görmüştür."[17]

Bu örnekte öncelikle Ortodoks Kilisesi'nin başlattığı bölünmeye, yani "skhisma"ya yoğunlaşılmış olsa da aslında bu, daha geniş kapsamlı olan ve Osmanlılara da "Tanrı'nın sopası" rolünü biçen bir teolojik düşünüş tarzının bir parçasıdır. Bu tarz bütün teolojik yorumların temelindeki şablon Eski Ahit'in birçok bölümünde bulunabilir: Bu bölümlerde İsrailoğullarının uğradığı yenilgiler, köleleştirilmeleri ve daha başka azaplar hep insan eliyle icra olunan zulümlerdir ama bir anlamda Tanrı'nın onları gazabıyla terbiye etmesinin ifadesidirler. Bu düşünce tarzının kimi olası yansımalarının kendini göstermesi daha biraz zaman alacak, bunlar 16. yüzyılın dinî literatüründe çok daha ayrıntılı biçimde ifade bulacaktı: Örneğin, Osmanlıların erdemsiz oluşu, elde ettikleri başarının insan eliyle olmayıp ilahi bir sebebe dayandığının kanıtı sayılabildiği gibi, buna alternatif olarak, tam da günahkâr Hıristiyanlarda olmayan erdemleri taşıyor olmaları, ilahi bir cezanın yerine getirilmesine aracılık ettiklerinin kanıtı kabul edilebiliyordu.[18] "Tanrı'nın sopası" temasının ancak daha ileri bir noktada öne çıkmasının ardında daha temel bir neden de vardır: Kitab-ı Mukaddes şablonu, ilahi cezaya çarptırılanların aslında Tanrı'nın seçilmiş halkı olduğu imasını taşır. Bir teselli kaynağı olduğu gibi ahlaki ve manevi yenilenişi kamçılayabilecek olan bu ima, Batı ve Orta Avrupalı yazarlar tarafından, kendi halkları Osmanlı saldırısına uğradığında gayet etkili bir şekilde kullanılabilse

* Dine hürmetsizlik, dinin gereklerini yerine getirmeme (ç.n.)

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

de, çektikleri ıstırabın *skhisma* yüzünden Ortodoks Rumlara müstehak olduğu görüşündeki Katolik yazarlara hâliyle cazip gelmeyecekti.[19] On beşinci yüzyılın Katolik Avrupası'nda "Tanrı'nın sopası" argümanının kayda değer ilk kullanımı Macar yazarlar arasında, 1456'da II. Mehmed'in, bir Macar kalesi olan Belgrad'ı almak için çıktığı geniş ölçekli (ama sonuçta başarısızlığa uğrayan) sefer sırasında görüldü: Hem hümanist Esztergom (Estergon) Başpiskoposu János Vitéz hem Macar-Hırvat şairi Janus Pannonius (János Csezmiczei, Ivan Česmički) bu terimi kullandılar. Bunlardan Pannonius'un "De inundatione" [Sular Altında Kalanlar – ç.n.] adlı şiirinde Macarlar, bütün Hıristiyanların günahlarının cezası olarak fiziksel anlamda bir tufana uğruyordu.[20]

Osmanlıların ilahi takdirle üstlendikleri görev, *skhisma* yüzünden kiliseyi cezalandırmakla sınırlı olduğu sürece Katolik Hıristiyanlar açısından böyle düşünmekte bir sakınca yoktu, ne de olsa Osmanlıların saldırılarına verilecek doğru cevap onlarla savaşmak olacaktı. Osmanlı tehdidine ilişkin her türlü teolojik yorumun çıkış noktası, Osmanlıların Hıristiyan olmadığı, dolayısıyla da apaçık anlaşılır olması gereken bir şekilde Hıristiyanlığa düşman oldukları kabulüydü. Orta Çağ'ın haçlı seferleri geleneği -veya en azından haçlı terimleriyle düşünme, haçlı seferleri planlama ve ilan etme geleneği -15. yüzyıl Avrupası'nda hâlâ canlı ve etkindi. Zaten 1444'te Varna'da felaketle sonuçlanan çarpışmalar da Osmanlılara karşı resmî olarak haçlı seferi ilan eden 1443 tarihli bir papalık fermanıyla başlamıştı. Böylece Papa V. Nicolaus, Konstantinopolis'in düştüğünü öğrendikten sonra üç ay içinde bir papalık fermanı yayımlayarak Sultan Mehmed'in Hıristiyanlara gaddarca zulmetmekte olduğunu bildirip onu Vahiy Kitabı'ndaki yedi başlı ejderhayla özdeşleştiriyor, Avrupalı hükümdarlara Hıristiyan inancını savunma çağrısı yapıyor ve seferberliğe katılacak herkese tam endüljans sunuyordu.[21]

Buna heyecanla yanıt veren en az bir hükümdar çıkmıştı. Yıllardır Osmanlılara ve Memlûklulara karşı haçlı seferi projelerine gözü kapalı destek vermiş olan Burgonya Dükü İyi Philippe, soyluları davaya kazandırmak için 1454 başlarında Lille'de muhteşem bir şölen düzenledi.[22] Ancak bunun dışında papalığın silahlanma çağrısı uluslararası düzeyde tatmin edici bir karşılık bulmadı. Kutsal Roma Germen İmparatoru III. Friedrich'in 1454-55 yıllarında üç kez topladığı imparatorluk meclisinde (*Diet*), Latince hitabet sanatında dönemin

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

en büyük isimlerinden Enea Silvio Piccolomini (geleceğin Papa II. Pius'u) hükümdarlara nutuk çekti. Ama daha ikinci meclis toplantısında Piccolomini'nin de bizzat kabul ettiği gibi "Germenler fikir değiştirmiş: Artık hiçbiri haçlı seferi fikrini benimsemiyor... Germenleri tokatlamak için Osmanlılara haçlı seferi ilan etmek iyi numaraymış [öyle diyorlar]."[23] Napoli Kralı Alfonso ilk başta hevesli göründüyse de haçlı seferine katkıda bulunmayı imkânsızlaştıracak şekilde İtalya yarımadasında kendi iç çatışmalarını sürdürdü, hem de V. Nicolaus ile yerine geçen III. Calixtus, İtalyan devletlerini bu ortak dava etrafında birleştirmeye uğraştığı hâlde. Bu arada Venedik, Sultan ile kendi barış anlaşmasını imzalamıştı bile. 1455'te Calixtus, haçlı seferi düzenlenmesi için bir ferman daha çıkardı ve 1458'de yerine II. Pius geçtikten sonra da birkaç yıl daha papalık bu yönde yoğun çaba gösterdi; bu çabaların doruk noktası -gerçi bu terimin pek uygun olduğu söylenemez- Pius'un 1464'te Ancona'da bir haçlı ordusu toplamaya çalışmasıydı. Hasta ve vaktinden önce yaşlanmış olan papa, limana kadar sedyeyle taşındı ve orada da öldü; oraya topladığı disiplinsiz kuvvetlerin büyük bölümü ise daha o ölmeden dağılıp gitmişti.[24]

Haçlı seferleri birkaç yüzyıllık bir geleneğe dayandığından, bir haçlı seferi ilan ederken önceden bilinen somut bir dizi argümanla otomatik olarak gerekçelendirme yapılabileceğini varsaymak kolaydır. Oysa öyle olmamıştı; üstelik günümüz okuruna bütün gerekçeler içinde en basit ve en sağlamı olarak görünecek olanı -kâfirlerle savaşın Hıristiyanlar için asli bir din görevi olduğu- aslında en çürük gerekçeydi. Böyle bir ilke 11. yüzyılda VII. Gregorius'un papalığından beri etkili olmuştu, zaten Birinci Haçlı Seferi'nin zeminini hazırlayan etkenler arasında Gregorius'un fikirleri de vardı. Ona göre böyle haklı bir davada ölen askerler otomatik olarak bütün günahlarından arınmış olurdu.[25] Ama bunda bile argüman o kadar düz bir mantıkla işlemiyor, savaşı hem günahların kefaretini ödemek hem İslam hâkimiyetinde yaşayan Hıristiyanlara yardım etmek için ileri sürüyordu. O gün bu gündür de kefaret ve hayırhahlık savaşı haklı göstermede kullanılan önemli unsurlar olmuştu ama şimdi bir başka önemli kaygı daha ekleniyordu bunlara: Kutsal kabri Hıristiyan denetimine bağlama, kutsal dünya tarihini tekrar rayına sokmanın yolu olarak görülmekteydi.[26] Orta Çağ'da haçlı seferlerini destekleyen sonraki düşünceler daha geniş bir çeşitlilik

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

göstermekteyse de hepsinde öne çıkan ortak tema "recuperatio" idi, yani "geri alma" veya "aslına döndürme," yani genel bir hukuki kavram olarak Kutsal Mekânların veya Kutsal Toprakların önceki "sahipleri" olan Hıristiyanlara iadesi. Ama kâfirleri dine döndürme gibi daha başka gerekçeler mevcuttu.[27]

Kilise hukukçusu Sinibaldo Fieschi'nin (1243-54 arasında Papa IV. Innocentius) kaleme aldığı, etki yaratan çalışmalarına göre kâfirlerin mülk edinmesine ve hükümet etmesine izin verilmeliydi, çünkü bunlar sadece Hıristiyanların değil bütün insanların doğuştan taşıdığı haklar ve yeteneklerdi. Dolayısıyla hiçbir Müslüman hükümdar sırf Müslüman olduğu için saldırıya uğramamalı, tahtından indirilmemeliydi. Skolastik doğal kanunlar teorisi ile kilise kanunu arasında süregelen verimli etkileşim sayesinde bu, hâkim görüş hâline gelmişti. Ama rakipsiz değildi. Innocentius'un en parlak öğrencilerinden olan Henricus de Segusio veya diğer adıyla Hostiensis'in savına göre, "İsa'nın gelişiyle birlikte... bütün kâfirlerden hükmetme ve yargı yetkileri meşru ve haklı bir şekilde alınmış olup, mutlak güce sahip ve yanılmaz olan O'nun aracılığıyla müminlere bahşedilmiştir." O dediği papaydı. Herhangi bir Hıristiyan hükümdarın değil ancak papanın kâfir hükümdarları alaşağı edebileceği iddiası ve ilk etapta daima asker değil misyoner gönderileceği varsayımı, pratikte Hostiensis'in argümanına ılımlılık katıyordu. Ve onun argümanı bu açılardan yumuşatılmış olduğu hâlde IV. Innocentius'unki bir kademe daha keskinleşmiş, Hıristiyan olmayanların yönetimindeki devletlere müdahaleyi reddettiği önceki tutumundan uzağa düşmeye başlamıştı. Innocentius'a göre papanın, bütün insanlar üzerinde Hz. İsa adına sürdürmekte olduğu bir genel yargı yetkisi vardı ve buna göre doğal kanunlara aykırı hareketlere -putperestlik dahildi buna- müdahale etme ve bunları cezalandırma hakkı bulunuyordu. Üstelik Innocentius, misyoner göndermenin papanın yalnızca hakkı değil görevi de olduğunu, bir kâfir hükümdarın misyonerlerin önünü kesmesi durumunda ise o hükümdarın topraklarına işgal amacıyla asker gönderebileceğini öne sürüyordu.[28] (Sonrasında uzun bir tarih yazacak olan bu argüman, zor kullanarak din değiştirtmeye işine geldiği gibi göz yumarken, din değiştirmenin ancak gönüllü olarak ve barışçı yollarla gerçekleşebileceği ilkesini de titizlikle korumaktaydı.) Uygulamada ise Innocentius'un haçlı faaliyetlerini gerekçelendirmesi,

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Müslümanların Kutsal Toprakları asıl sakinleri olan Hıristiyanların elinden haksız bir şekilde almış olduğu iddiasına ve daha genel bir düşünceye, İsa'nın Kutsal Mekânlarla özel bağlantısının bu yapıları kendiliğinden İsa'nın takipçilerine hak kıldığı düşüncesine dayanıyordu; İsa'nın takipçilerinin temsilcisi de papaydı.[29] Dolayısıyla geniş bir açıdan baktığımızda, haçlı seferlerini gerekçelendirme amacıyla öne sürülmüş bu en etkili iddialardan birinin ağırlığını, meşru veya yarı meşru birtakım kaygılar oluşturmaktaydı; yani bir gaspçıyı bertaraf etme ve özel bir mülkiyet hakkıyla ilgili bir tür "recuperatio".

İki yüzyıl sonra, özel olarak Kutsal Topraklarla ilişkili olan bu geleneksel haçlı düşünceleri hâlâ etkiliydi. Nisan 1452'de, Konstantinopolis'in düşmesine bir yıldan biraz daha uzun bir zaman varken Enea Silvio Piccolomini, Papa V. Nicolaus ile İmparator III. Friedrich'e hitaben yaptığı bir konuşmada Kutsal Topraklara sefer düzenlenmesini ateşli bir şekilde savunmuştu. Hümanist bilgin ve papalık görevlisi Flavio Biondo, Temmuz 1453 sonlarında Napoli Kralı V. Alfonso'ya hitaben kaleme aldığı yazıda Osmanlılara karşı sefer düzenlenmesi, bu arada Kudüs'ün de alınıvermesi için çağrı yapıyordu. V. Nicolaus'un ardından papa olan III. Calixtus da 1456'da böyle bir haçlı seferi için çağrı yaptı ve onu izleyen iki yıl boyunca -nispeten iyimser olduğu zamanlarda- dönüp dolaşıp bu konuyu gündeme getirdi. Piccolomini (artık Papa III. Pius olarak) 1459'da Mantova'da topladığı özel bir kongredeki hitabetinde, Müslümanların Kutsal Toprakları haksız bir şekilde ele geçirmiş olduğu düşüncesini şiddetle vurguluyor, *recuperatio* nosyonunu açıktan savunuyordu: Madem ki eskiler, insanın mülkünü geri almak için harekete geçmesinin (pro repetendis rebus) adil olduğuna inanmıştı, bundan daha haklı bir dava olabilir miydi?[30] Zaman zaman iddia edildiğine göre haçlı seferleri yanlısı argümanların genel formatı, önceden Kutsal Mekânlarla ilgili olarak dile getirilen kaygılardan 15. yüzyılın ortalarında kesin biçimde uzaklaşmıştır. Yeni odak noktasının (Kudüs'ten çok uzaklara düşen) Konstantinopolis'e ve (Kutsal Topraklara hükmeden Memlûklardan farklı bir güç olan) Osmanlılara kaydırılması için vurguda ciddi bir değişiklik yapmak gerekiyordu. Ama Kudüs ile Beytüllahim'in haçlı adaylarının retoriğinden de, uzun vadeli planlarından da çıkarıldığını düşünmek yanlış olur. Papaların haçlı seferleri için yayımladığı resmî fermanlarda Kutsal Topraklar bahsinin

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

1450'lerden itibaren sessiz sedasız ortadan kalktığı görülürse de bu nihai hedef üzerine tefekkür, kültürün önemli bir parçası olmayı sürdürmüştür ve yegâne nedeni de Osmanlılara ve Müslümanlara karşı savaş düşüncesinin arka planını oluşturan eskatolojik tarih görüşü değildir. 1492'de Aragon Kralı II. Fernando ile Kastilya Kraliçesi I. Isabel'in Granada'yı almalarını ve 1509'da da Cezayir'in Vahran (Oran) limanını ele geçirmelerini izleyen yıllarda, ikisinin Müslüman kuvvetler karşısında kazandığı zaferlerin Kutsal Topraklara kadar uzanacağı kehanetini veya umudunu dile getiren sayısız yayın vardı. Kutsal Roma Germen İmparatoru V. Karl'ın (Şarlken) Şansölyesine sekreterlik etmekte olan Alfonso de Valdés, 1525'te büyük bir özgüvenle Tanrı'nın planına göre "İmparatorluk orduları Konstantinopolis'teki imparatorluğu ve kutsal ev Kudüs'ü kurtaracaktır" diye yazıyordu.[31] (Bu noktaya gelindiğinde Osmanlı İmparatorluğu, Sultan I. Selim'in 1516-17'deki seferlerinde Memlûk rejimini yıkmasıyla birlikte artık Kutsal Mekânların da sahibiydi.) Kutsal Topraklara haçlı seferi düzenlenmesi için Osmanlı karşıtı yazarlarca yapılan çağrılar 16. yüzyıl sonlarında tekrar canlanacak, 17. yüzyılın ikinci yarısında ise yeni bir Osmanlı karşıtı haçlı tarikatı kurmak için ciddi girişimler olacaktı. "Hıristiyan Milisler" adlı bu tarikatın nihai hedefi, Kutsal Mekânların geri alınmasıydı.[32]

İnkâr edilmez gerçek, 1453'te Konstantinopolis'te Osmanlı'nın askerî gücü dehşet verici boyutlarda sergilendikten sonra ve bunun ardından ister istemez batıya yönelmeleriyle birlikte Osmanlılara karşı savaşı gerekçelendiren argümanlarda meşru müdafaanın veya karşılıklı müdafaanın vurgulanır olmasıydı. Bu noktada Orta Çağ'ın haçlı geleneğinden tam anlamıyla bir uzaklaşma söz konusuydu. Bu tarz bir argümanın yayılması için en çok çaba gösteren Enea Silvio Piccolomini oldu. Temmuz 1453 sonlarında ahbabı Kardinal Nikolaus von Kues'e yazdığı mektupta yakında II. Mehmed'in Arnavutluk kıyılarından İtalya'nın güneyine bir fetih harekâtı düzenleyebileceğini belirterek "Türklerin kılıcı şimdi bizim boynumuzu tehdit ediyor." diyordu. Böylesi korkular 1453-54 yıllarında çok yayıldı ve Niccolò Sagundino gibi bilgili kişilerin getirdiği haberlerle daha da güçlendi. İtalya'nın her an istilaya uğrayabileceğine dair uyarılar, II. Pius'un 1459'da Mantova'da yaptığı muhteşem konuşmada öne çıkıyor; onun halefinin halefi olan IV. Sixtus tarafından 1471'de tekrarlanıyor; 1480'de Osmanlıların, sırf akın düzenlemek için

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

değil toprak genişletmek için başlattıkları apaçık olan bir seferde Puglia kıyısındaki Otranto'yu ele geçirmeleriyle de dramatik bir şekilde doğrulanmış oluyordu.[33] II Pius'un, birden çok yazısında görüldüğü üzere İtalya'ya yönelen tehdide özel olarak odaklanması, pratik stratejik düşünüşün bir gereği sayılır: Puglia kıyıları ile Osmanlı hâkimiyetindeki Arnavut limanı Avlonya arasında denizden sadece 80 kilometrelik bir mesafe vardı. Günümüz tarihçilerinden birine göre II. Pius'un İtalya'daki güçleri ortak düşmana karşı birleştirme arzusu, düşünce tarzı olarak onu hümanist âlim Lampo Birago'ya yaklaştırıyordu. Osmanlılarla savaş konusunda geliştirdiği tezlerde Birago, askerî başarıyı garanti etmek için canlandırılması gereken o eski Romalı erdemlerinin bulunacağı kaynak olarak İtalya'yı göstermekteydi. Ancak Pius'un daha eski önermelerinde, örneğin Mantova'daki müthiş konuşmasında karşılıklı ve toplu savunma konusunda geliştirdiği argüman çok daha geniş bir alanı hedef alıyor, Macaristan'a yönelik Osmanlı saldırılarına değinerek bütün bir Katolik Hıristiyanlığına sesleniyordu. 1463'te yayımladığı haçlı fermanı da bütün Batı Avrupa'da ses getirdi ve ta Felemenk, İspanya, hatta İskoçya'dan gönüllü toplanmasını sağladı.[34]

Zaten II. Pius'a atfedilen başarılardan biri, Osmanlı karşıtı konuşmaları ve yazılarıyla bir sosyal ve siyasal bütün olarak yeni bir "Avrupa" kavramının gelişmesine katkısıdır. "Europaei" (Avrupalılar) terimini o yaygınlaştırmış, 1454'te Frankfurt'ta İmparatorluk Meclisi'ne hitap ederkenki şu feryadıyla dikkat çekmişti: "Oysa şimdi Avrupa'da, yani kendi ata toprağımızda, kendi yurdumuzda, kendi yuvamızda saldırıya uğrayıp katledilmekteyiz."[35] Bazı hümanistlerin, coğrafi olduğu kadar etnokültürel bir varlık olarak "Avrupa" kavramını, klasik coğrafya yazarlarının metinlerinde kullanıldığı hâliyle bilerek canlandırdığı doğrudur. Örneğin Flavio Biondo, "Antik Çağ tarihini bilenler için Avrupa'nın fazilet ve kuvvetiyle daima dünyanın diğer kısımlarından önde olduğunu anlaması kolaydır." diyordu bütün özgüveniyle. Nitekim 16. yüzyılda kaleme alınan tezlerde Avrupa'nın üstünlüğüne dair çoğunlukla Yunan coğrafya yazarı Strabon'dan alınmış çeşitli argümanlara yaygın olarak rastlanmaktaydı.[36] Bu açıdan bakıldığında II. Pius'un bu terimi kullanması, Hıristiyan dünya görüşünün yerine daha klasik bir bakışı koymaya yönelik genel bir hümanist eğilimi kapsamında düşünülebilir. Oysa terimi fiilen nasıl kullandığına bakınca bu yorum geçersiz kalacaktır:

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Pius "Europaei" (Avrupalılar) terimine getirdiği kendi yorumunda onu "Hıristiyan olarak tanımlananlar" diye açıklayacaktır. Bir başka hümanist siyasi-dinî hatip olan Ivan Stojković (Ragusalı İvan), 1430'larda İmparator Friedrich'e hitabetinde "nostra Europa" (Avrupamız) terimini kullanarak, Osmanlı gücünün yayılması karşısında Latin ve Yunan Hıristiyanları arasında bir ortak kimlik duygusunu teşvik etmeye çalışmıştı: "Avrupamız'ın bir kısmındaki kâfir istilasını görüyoruz."[37]

II. Pius, 1459'da Mantova Kongresi'nde verdiği hitabette Osmanlılara karşı savaşı haklı gösteren belli başlı gerekçelerden ilkini şöyle tanımlamıştı: "Uğranan mağduriyetin intikamıyla birlikte kaybettiklerimizi de geri alacağız"; burada "biz" dediği Hıristiyanlar, daha doğrusu, kendi ifadesiyle Constantinus'un devrinde Hindistan'dan İspanya'ya kadar yayılmış olan "Hıristiyan dini" idi. Kâfirlerin eline geçmiş olan bölgeleri keder içinde saydıktan sonra şöyle sonuçlandırıyordu konuşmasını: "İşte sınırlarınız bunlardır, Hıristiyanlar; işte böyle kuşatılmış hâldesiniz; işte böyle köşeye kıstırıldınız, sizler ki oysa, bir zamanlar dünyanın sahibi olan olağanüstü güçlü efendilerdiniz."[38] Yani Avrupa artık savunulması gereken bir "köşe" idi ama daha büyük Hıristiyan âleminin elde kalan son parçası olarak önem taşıyordu. 1452'de haçlı seferi çağrısı yaparken de Pius, Müslüman hükmünde yaşamakta olan Hıristiyanlara karşı *commiseratio*, yani "merhamet" vaaz ediyordu; bir kez daha, aslolan ortak Hıristiyan kimliğiydi.[39] Ahbabı ve çalışma arkadaşı olan Esztergom Başpiskoposu János Vitéz de 1455'te Wiener Neustadt'ta İmparatorluk meclisine hitap ederken zulüm altındaki Doğu Kilisesi Hıristiyanlarına yardımın görev olduğu konusunda ısrarlıydı ve dinleyicilerine yalvarıyordu: "Alâmetlere inanınız: Bu düşmanın gayesi, Hıristiyan âleminin ["cristianae societatis"] bir kısmına zarar vermek değildir, Katolik dinini temellerinden yıkmaktır."[40] Bu akıl yürütme doğrultusunda Vitéz gibi yazarlar, Macaristan ve benzeri devletlerin bir "antemurale christianitatis", yani Hıristiyan âlemini koruyacak tahkimat, istihkâm duvarı olduğu düşüncesini yaydılar. Bunun dolaylı sonucu da söz konusu devletlerin, Osmanlı yayılmasına karşı kendini savunurken daha geniş bir Hıristiyan topluluğunu da savunmakta olduğu, dolayısıyla bu topluluktan destek görmesi gerektiği kabulüydü. "Antemurale", "propugnaculum" (sur veya siper) ve "arx" (hisar) metaforları o kadar da yeni değildi aslında. Orta Avrupa'da Moğol ve Tatar akınlarına karşı

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

savunma harekâtlarını nitelemek için 13. yüzyıldan beri kullanılagelmişlerdi. Şimdi ise özellikle Macaristan ve Polonya'da taze bir ideolojik ivme kazanıyorlardı. Nitekim 16. yüzyıl boyunca Avrupalı siyaset yazarları, Belgrad'dan Rodos'a, Korfu'dan Malta'ya ve Kıbrıs'a kadar uzanan, stratejik açıdan önemli karakolların hepsi için "Hıristiyanlığın siperi" gibi ifadeleri arka arkaya kullanılacaktı.[41]

II. Pius'un "Avrupalı" retoriği özünde dinî bir perspektifi ifade ediyor, bir bütün olarak Hıristiyanlığı ve Hıristiyanların hakları ile görevlerini içeriyordu. Ama pratikteki gayesi, özel bir kolektif kimliği canlandırarak kolektif eyleme güç kazandırmaktı. Bu kimliğin niteliği, Osmanlı hâkimiyetinde yaşayan Hıristiyanları belli amaçlar doğrultusunda kucaklayabilirdi ve bu temelde yalnızca onlara "merhamet" ile yaklaşmak değil, haklarına kavuşmalarına öncülük etmek de mümkündü. Ancak Pius'un asıl önemli kaygısı, Katolik hükümdarların, kendi aralarındaki çekişme ve çatışmaları bir tarafa bırakarak ortak bir dava etrafında birleşmelerini sağlamaktı. Haçlı seferleri çağı boyunca Hıristiyan âleminde barış arzusu standart tema olmuş, papalık daima kendi çıkarları doğrultusunda bu temayı vurgulamıştı. Birçok siyasi anlaşmazlığa hakem olarak taraf olması için gerekçe sağlayan bir temaydı bu.[42] Bununla birlikte, 15. yüzyılda, özellikle İtalyan yarımadasının Katolik hükümdarları arasındaki çekişmeleri dikkate alınca Pius açısından her durumda doğal ve samimi bir refleksti de. Konstantinopolis'in düşmesiyle ilgili kaleme aldığı ilk mektuplardan birinde Pius, derin bir üzüntüyle şöyle diyordu: "Yöneticilerimizin harekete geçmedeki beceriksizliğini ve halklarımız arasında karşılıklı düşmanlıkları gördükçe mahvımıza bakmakta olduğum hissine kapılıyorum; hepimiz sultana çalışıyor, hepimiz II. Mehmed'in yolunu açıyoruz." (Bu noktada kısaca yine "Tanrı'nın sopası" argümanına başvurarak Osmanlı zaferlerinin ilahi bir ceza olduğunu söylüyordu ve cezayı gerekli kılmış olan günah da birlik olamamaktı.)[43] Roma Kilisesine katılarak yüksek mevkilere gelmiş bir Yunan âlimi olan ahbabı Kardinal Bessarion da ona benzer bir şekilde Hıristiyan âleminde uyuma ihtiyaç olduğunun altını çizmekteydi. Nitekim bu, Osmanlılara karşı savaş üzerine vaazlar veren dinî yazarlar arasında standart tema hâline gelecekti.[44]

Kolektif eylemi savunmada daha spesifik bir amaç da Osmanlıların askerî olarak ilerlemesinden doğrudan etkilenmeyen devletleri

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

diğerlerinin yardımına gelmeye teşvikti. Pius'un Mantova konuşmasında Osmanlılara karşı seferberliğe gerekçe olarak ileri sürdüğü ikinci önemli husus "gelecekteki tehlikeleri önleme" isteğiydi. Saldırganlık bekleyerek veya erken davranarak harekete geçmek gerekiyordu, üstelik bu mantık sadece bir bütün olarak savaş için değil, her bir devletin savaşa katılmasıyla ilgili olarak da geçerliydi.[45] sultana karşı bir haçlı seferi düzenlenmesi için lobi faaliyeti yürüten hümanistler arasında Horatius'un Mektuplar'ında geçen bir dizeyi anmak yaygın uygulama hâline gelmişti: "Zira komşunun evindeki yangın senin meselendir; ve ihmal, alevleri körükler."[46] Çok da uzun ömürlü bir metafor olacaktı bu. Ragusalı şair Marko Marulić 1522'de aynı metaforu kullanarak papalığı sadece İtalya'nın güvenliğini düşünmemesi konusunda uyarıyordu; Ağustos 1529'da kalabalık bir Osmanlı ordusu Viyana'ya doğru ilerlerken Arşidük I. Ferdinand yayımladığı "Bütün Hıristiyan Âlemine Manifesto"da diyordu ki "komşu evin damı yanarken senin de güvenliğin tehlikededir, bütün malın mülkün tehdit altındadır."; 1576'da ise Flaman imparatorluk diplomatı Ogier Ghiselin de Busbecq, "Exclamatio, sive de acie contra Turcam instruenda consilium" adlı çalışmasında, "bir şehirde yangın çıkmışsa söndürmek için işini gücünü bırakıp yardıma koşmayacak kimse yoktur." diye yazmıştı.[47] Ancak bu özel metafor, sağduyuyla kolektif savunmaya katılma gereğini ima etse de, düşmandan önce davranarak savunmaya geçilmesi yönündeki temel argüman, saldırıya da gerekçe oluşturabilirdi. Konstantinopolis düştükten kısa bir süre sonra Kral Alfonso'ya yazan Flavio Biondo, Osmanlılara karşı saldırıya geçilmesini tavsiye ediyordu ve saydığı nedenler arasında şu gözlemi de vardı: "Bizim Hıristiyan illerinde" hükümdarlar, kendi topraklarını doğrudan etkilemediği müddetçe savaşı ciddiye almıyordu, oysa bunun talihsiz sonucu hepsinin teker teker av olması olabilirdi.[48]

II. Pius'un Mantova'daki hitabetinde savaşa gitme zorunluluğunu açıklamak için ileri sürdüğü gerekçeler işte bunlardı. Bu konuda eser vermiş başka pek çok hümanist yazar gibi o da buna çeşitli teşvik ve tahrik sözleri ekliyordu. Bu düşünürlerin hepsi de klasik retorik okumuştu, hem akla hem heyecanlara hitap etmenin pek çok yolu olduğunu biliyorlardı. Ortaya koydukları eserler de çoğunlukla hukuk veya ilahiyat tezi değil de retorik olduğu için bütün argümanlarını tek bir mantıksal yapıya sıkıştırmaya çalışmak yanlış olur. Örneğin (o zamanki

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

adıyla) Piccolomini, 1454'te Frankfurt'ta toplanan Diet'e hitabında Osmanlılara karşı haçlı seferine çıkmanın sadece "adilane" değil "kolay" başarılır ve "kârlı" olacağını da uzun uzun anlatmıştı. Beş yıl sonra Mantova'da bunu daha etraflı biçimde açıklarken Osmanlıları yenmenin söylendiğinden çok daha kolay olacağında ısrarlıydı (yakın zamanlarda Macar-Rumen komutan János Hunyadi veya Ioan de Hunedoara'nın, ayrıca İskender Bey diye bilinen Arnavut Gjergj Kastrioti'nin onlara karşı kazandığı zaferleri örnek gösteriyordu). Başarılı bir seferin getireceği kârlı sonuçları da şöyle sıralamaktaydı: Silah, altın, köle ve cariye elde etmenin yanında "ebedi şöhret" ve cennet ödülüne kavuşma.[49]

Şöhretten söz edilmiş olması, bu hümanist yazarların düşünüşündeki klasik etkilere özellikle duyarlı olan günümüz tarihçilerinin dikkatini çekmiştir. Bununla birlikte, konuşmanın da gösterdiği gibi maddi çıkardan öbür dünyada alınacak ödüllere -ki içlerinde en önemlisi olduğu aşikârdır- kadar geniş bir yelpazeye uzanan faydalar içinde dünyevi şöhret yalnızca bir tanesiydi. Aynı yıl, yani 1459'da yazan Kardinal Juan de Torquemada, Hıristiyan hükümdarları Osmanlılarla savaşa sevk etmesi gereken dört temel saikin listesini yapmıştı: Hz. İsa'ya bağlılık, Hıristiyanlık sevgisi, "şan ve şeref" ve böyle bir seferde çarpışacak herkese vaad edilen manevi ödüller.[50] Sadece dünyevi şöhret söz konusu olduğunda ise bu yazarlar, bunu Osmanlı Sultanı'nı harekete geçiren saik olarak gösterme eğilimindeydi: Sözgelimi Pius, II. Mehmed'i harekete geçirenin bu arzu olduğunu belirtirken Bessarion da Mehmed'in Büyük İskender'i taklide ve onun şanına ulaşmaya kararlı olduğunu yazmıştı.[51] Ancak argümanın Hıristiyan tarafında "şöhret" özel olarak kişinin doğru imanı savunmak için atıldığı serüvenlerin takdir edilmesini de içerebilirdi: Polonya ve Macaristan Kralı'nı 1444'teki uğursuz Varna seferine zorlamış olan hümanist Francesco Filelfo, sultanı yenilgiye uğratarak, Kutsal Toprakları fethederek ve İskender'i de geride bırakacak şekilde Hıristiyanlığı ta Hindistan'a kadar yayarak Kral'ın "ölümsüz, muhteşem bir ün" elde edeceğini söylüyordu.[52] Genel olarak, bu dönemin hümanist yazarları Osmanlı karşıtı savaşlarda saik olarak şandan şöhretten bahsediyorsa bu başka hedeflerin ve gayeleri tamamlayan veya onların üstüne eklenen bir şey olur, bu hedef ve gayeler de mutlaka dinî nitelik taşırdı. 1480'lerde Alman şansölye Ludwig von Eyb (Brandenburg Elektörü'nün danışmanı ve tanınmış hümanist

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yazar Albrecht von Eyb'ın kardeşi), sultana savaş açılması için yazdığı bildiriye üç gerekçeyle başlamıştı: Şerefli bir işti (yani şöhret getirecekti), dindarcaydı (cennet ödülünü getirecekti) ve (meşru müdafaa için) gerekliydi. Hümanist tarihçi Jakob Wimpfeling 1505'te çok benzer bir argümanla savaşın üç amaca hizmet edeceğini savunuyordu: Şan ve şeref, Hz. İsa'ya hizmet ve ata toprağının korunması.[53]

"Şan" hedefini en dobra bir şekilde dile getiren ise muhtemelen İspanyol klasik âlimi ve siyaset yazarı Juan Ginés de Sepúlveda olmuş, 1523'te *Gonsalus seu de appetenda gloria dialogus* adlı tezinde bir şeyi şan olsun diye yapmanın sırf "hırs" için yapmaktan farklı olduğunu öne sürerek iddiasını şöyle sonuca bağlamıştı: "Bana göre insani işlerde fazilet ve şandan başka peşinden koşmaya veya tercih etmeye değer olan bir şey yoktur." Bu argümanda fazilet ile bağlantı kurulması temel bir önem taşıyordu, nitekim daha sonra yazdığı *Democrates* (1535) adlı diyalogda Sepúlveda, uygun bir şekilde beslenen şan arzusunun Hıristiyan imanıyla tamamen uyumlu olduğunu göstermek için elinden geleni ardına koymuyor, Aziz Augustinus'tan alıntılarla iddiasını desteklemeye çalışıyordu. Bu ikinci esere Habsburgların sultana karşı düzenlediği askerî harekâtları kutlamak için başlayan, Osmanlı'ya karşı seferlere gönüllü katılmış İspanyol soylularına bol bol övgüler düzen Sepúlveda'nın görüşleri, çağdaşı Paolo Giovio'nunkilere büyük ölçüde uyuyordu. Giovio da Osmanlılara karşı yeni bir haçlı seferinin iki saike dayanması gerektiğini yazmıştı: şan ve din.[54]

Hümanistlerin Osmanlı karşıtı yazılarına özel olarak klasik veya klasikleştirici bir hava katan bir başka tema da bilgi ve kültürün yerle bir edilmesi karşısındaki öfkeydi. Konstantinopolis'in fethini izleyen yağmanın en şok edici yönlerinden biri kitaplara ve kütüphanelere reva görülenlerdi: Girit'ten Venedikli Lauro Quirini'nin şehirden kaçan ilk mültecilerden bir kısmıyla konuştuktan sonra bildirdiğine göre 120.000 cildi aşkın el yazması kitap tahrip edilmişti. "Bütün dünyayı aydınlatan o eserler yok artık." diye yazıyordu Quirini.[55] Piccolomini de Papa V. Nicolaus'a mektubunda "Batı Hıristiyanları"nın henüz bilmediği "sayısız" kitabın yok olması karşısında aynı şekilde feryat ediyordu. Kiliselerin hürmetsizce kirletilmesiyle ilgili bir yorumun hemen ardından gelen bu pasajda şöyle bir sonuca varmıştı: "Aynı anda hem iman hem bilginin ortadan kaldırıldığını görmekteyim." Nikolaus von

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kues'e yazdığı mektupta da aynı şekilde Ayasofya dahil olmak üzere kiliselere gösterilen hürmetsizliği ele almış, sonra da eski çağlardan kalma bir görüşe başvurarak Konstantinopolis'in yine de ev demek olduğunu ifade etmişti: Verdiği liste pagan filozoflar ve tarihçilerden Kilise Babalarına, Platon, Aristoteles, Demosthenes, Xenophon ve Thukydides'ten Basileios, Dionysos Areopagita ve Origenes'e hep yumuşak geçiş yapıyordu.[56] Klasik literatür ona göre çok önemliydi ama büyük ölçüde Hıristiyan kültürünün temelini oluşturduğu için.

Bu yazarların, kendi yüksek kültürleri ile Osmanlı istilacılarına atfedilen vahşilik arasında olabildiğince güçlü bir ayrım yapabilmek için klasik literatürden terimlere ve kavramlara başvurduğu elbette doğrudur. Nitekim Osmanlıları "barbari" (barbarlar), "saevi" (vahşiler) ve "immanes" (canavarlar, insanlıktan çıkmış yaratıklar) gibi terimlerle niteliyorlardı.[57] Nikolaus von Kues'e mektubunda Piccolomini, Konstantinopolis'in düşmesinin, antik Atina'nın Romalılarca istilasından çok farklı bir şey olduğunu belirtiyordu, çünkü bu yeni saldırgan, "edebe de edebiyata da düşman olan son derece vahşi adamlar"dan oluşmuş bir imparatorluktu.[58] Batılı hükümdarları Osmanlılara karşı harekete geçirmek için kaleme alınan metinler hâliyle Osmanlı zulmüne büyük ağırlık vereceğinden, kültür mirasının yok edilmesini, infial yaratacak işler listesine eklemek ve barbar halklarla ilgili eski Yunan ve Roma fikirlerini canlandırmak kolaydı. Ama bu süreçte yalnızca klasik çağ etkilerinin rolü yoktu; başka çoğu konuda olduğu gibi bunda da hümanistlerin yaptığı, tamamen yeni bir düşünsel gündemi ithal etmek değildi, zaten kendi mirasları olan düşünce dünyasını uyarlayıp geliştiriyorlardı sadece. Haçlı seferlerini konu edinen Orta Çağ yazarları arasında "barbarae nationes" ifadesi en başından beri standart kullanımdı. papalık belgelerinde "barbarus" sıfatı normalde dinî bağlamda, sözgelimi "barbari infideles" gibi ifadelerde geçer; buradaki ima, söz konusu halkların kültürel veya etnografik anlamda ezelden barbar oldukları değil, doğru imanı reddettikleri için barbar olup şeytanın hizmetine girmiş olduklarıdır. Bir modern tarihçinin sözleriyle "iman sahiplerinin çoğunluğu açısından 'barbar' dinî bir anlam taşıyor, Hıristiyan olmayan halkları ifade ediyordu."[59] Yine bazı yazarlara göre de Müslümanların barbar nitelikleri özel olarak Hz. Muhammed'in öğretilerine dayandırılabilir; sözgelimi Floransalı tarihçi Benedetto Accolti, 1463-64

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

yıllarında İslamiyetin kökeni üzerine yazısında "sahte bir din için sanat ile bilimden kaynaklanan erdemden ve bilgiden daha büyük düşman yoktur, işte o yüzden bu adamlar şehvete ve miskinliğe yönelmiştir." diyordu. Kültürel özelliklerine bakmaksızın bütün Müslüman halklardan barbarlar diye söz etmek yaygın bir hâle gelmişti.[60]

Osmanlı Türklerinin "barbarlar" diye nitelenmesiyle yakından ilişkili bir konu olarak Rönesans'ta tarihsel ve etnik kökenleri üzerine süregiden tartışmaya değinmek gerekir. Lauro Quirini, Konstantinopolis'in düştüğünü haber verirken fethi gerçekleştirenleri "barbar bir halk, vahşi bir halk, hiçbir sabit standartları ve kanunları yoktur, serbest yaşayışa dayalı, yerleşik olmayan, rastgele bir hayat sürmektedirler." sözleriyle kötülemekteydi; bu halkın kökenine değinmediyse de bir tür ilkel göçebelik imajı uyandırmaya çalıştığı açıktı.[61] Enea Silvio Piccolomini'nin ve yine onun isteğiyle Türklerin kökeni üzerine bir tez yazan (1456) Nicolò Sagundino'nun eliyle doğup büyük güç kazanan gelenekte Türkler, antik yazarlara göre Karadeniz'in kuzeyi ile kuzeydoğusundaki steplerde vahşi göçerler olarak yaşamış İskitlerle özdeşleştiriliyordu. Klasik anlatılardan alınma kimi detayları Türklere ilişkin kendi tasvirleriyle bütünleştiren Piccolomini, Kafkaslar üzerinden Asya'ya geçmiş olan İskitlerin ilkel ve kötü ruhlu bir halk olduğunu, murdar şeyler yediğini (sadece at ve akbaba eti değil, ana rahminden sökülüp alınmış insan cenini de) ve "her türlü tecavüz" suçunu işlediğini yazıyordu. Türklerin de Tatarlar gibi Avrupa'ya dadanan ve kökü ta Hunlara, Vandallara ve Gotlara uzanacak kadar uzun bir silsile oluşturan İskit istilacıların en yeni örneğinden başka şey olmadığı iddiasındaydı.[62]

Burada bazı hümanist yazarlar, hiç değilse belli halkları barbar olarak tanımlamada etnokültürel bir yaklaşım benimsemiştir. Sagundino'yu, farklı halkların âdetleri ile davranışlarında benzerlikler aramaya yönelik "etnografik" bir üslup geliştiren ilk kişi olarak kabul etmek herhalde yerinde olacaktır. Bu doğrultuda, Türklerin İskitlerden geldiğinin, "yaşantı ve davranışlarındaki, fiziksel görünüm ile hâl ve tavırlarındaki, ata binme ve ok atma yöntemlerindeki benzerlikler ile askerî mevzularda atadan kalma eğitimde belli bir ortaklık, yanı sıra dillerinin ve konuşma tarzlarının benzerliği" ile teyit edilmiş olduğunu yazıyordu. (Sonradan bu yaklaşımı, 16. yüzyılın en etkili yazarlarından Paolo Giovio sürdürecekti.)[63] Piccolomini ise bunu, antropolojik nitelikte bir akademik soruşturma

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

olarak değil, Türkleri olabilecek en olumsuz şekilde gösterme ve nesillerdir Batı Avrupa'nın düşmanı olduklarını ortaya koyabilme amacıyla yapıyordu. Türklerin kökeni konusundaki "İskit" teorisi, Rönesans'ın klasik tarihçilerince ortaya koyulmuş yeni bir araştırmanın ürünü falan da değildi. Daha yeni akademik araştırmaların gösterdiği gibi dayandığı kilit kaynakların bir kısmı klasik metinler değil, Orta Çağ kültürünün tanıdık ürünleriydi; sözgelimi Otto von Freising'in 12. yüzyılda yazdığı kronik gibi. Üstelik Orta Çağ literatürü bir de Hıristiyan efsanesinin etkisini taşıyordu. Kısmen en azından Aziz Hieronymus zamanına kadar uzanan bu efsaneye göre Kafkaslar'dan akın akın gelen canavar ruhlu kavimler, Ezekiel'deki savaşçı liderler olan ve Vahiy Kitabı'nda eskatolojik bir rol üstlenen Yecüc ile Mecüc'dü.[64] İskitlerin ahlaki sapkınlık ve barbarlıkla bağlantısı, Rönesans yazarlarının, İskitlerden söz eden klasik metinleri keşfe başlamasından çok önceye dayanıyordu. Zaten antik kaynakların en önemlisi olan Herodotos'un 16. yüzyıla kadar genellikle görmezden gelindiği anlaşılmaktadır.[65]

Bu teori hızla tarih yazarları arasında hâkim düşünce tarzı olduysa da içerdiği anlamlarla II. Pius'un amaçladığı o kopkoyu negatif klişeye her zaman uymuyordu. Bazı klasik kaynaklarda göçebe İskitler, hayranlık uyandıracak bir yalınlık ve askerî erdem içinde bir yaşam süren soylu vahşiler olarak tasvir ediliyor, bu da Türklerin yaşam tarzına ve askerî davranışına ilişkin olumlu anlatılarla arada bir çakışabiliyordu. Bizzat II. Pius bile (II. Mehmed'e uzlaşma mektubu olarak yazdığı) hiçbir şekilde tipik olmayan bir metninde sultanın, kökeni İskitlere dayandığı için savaşçı ve yiğit olmasından dem vuruyor, "efemine Mısırlılara da, savaş kaçkını Araplara da" benzemediğini söylüyordu.[66] Burada çizilen karşıtlık, farklı enlemler veya iklimlerden halkların tipik özellikleri konusunda antik çağa dayanan bazı genel varsayımlara uygundu: Sözgelimi *Devlet*'te Aristoteles, soğuk iklimlerde ve Avrupa'da yaşayanların "azimli ve gayretkeş", kendi özgürlüklerini korumakta usta ama başkalarını yönetmeye gelince beceriksiz olduklarını yazıyor, Asyalılar içinse "zeki ve becerikli... ama gayretkeş değiller, o yüzden hep başkalarına boyun eğiyor, kölelik içinde yaşıyorlar." diyordu.[67] Dolayısıyla, Türklerle ilgili "İskit" teorisi vahşi barbarları konu alan kimi klasik varsayımlardan yararlanmakla birlikte miskin, yoz ve köle ruhlu Asyalılar şeklindeki başka klasik klişelerle Türkler arasına bir mesafe koymaktaydı.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Hunlar, Vandallar ve Vizigotlardan başlayarak "İskit" istilacıların oluşturduğu bütün bir tarihsel silsile, kuzey enlemlerinden olup eyleme dönük yaşayan, askerlik becerileri güçlü, özgürlüğüne düşkün halkların hareketliliği olarak görüldü. Bunlardan Hunlar, Rönesans dönemi yazarlarınca Macarların atası olarak kabul edilirken Vizigotların, İspanya'daki ilk krallığı kurduğu anlaşılmaktaydı; 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren de Tacitus'un yeni keşfedilen metni *Germania*, Alman bilginlere, Romalıların vahşi barbarlar olarak gördüğü kendi atalarının askerî vasıflarını ve siyasi bağımsızlığını gururla anma vesilesi sunuyordu. Böylece çeşitli Hıristiyan Avrupa halklarına methiyeler düzen kuruluş mitleri ile Türklerin, İskit soyundan diye tanıtılarak lanetlenmesi tuhaf bir kavşakta buluşmuş oluyordu. Macaristan'da Kral Hunyadi Mátyás (Matthias Corvinus, hük. 1458-90) "İkinci Attila" olarak nitelenmekten memnundu ve Macarlardan "İskit" Hunları diye söz etme geleneği de, daha eski Macar kronik yazarlarının eserlerinde kendini göstermiş olmakla birlikte onun hükümdarlığı zamanında büyük ölçüde pekiştirilerek yüzlerce yıl devam edecekti. 1470'lerde Osmanlılara karşı var gücüyle savaşan Mátyás, 1480'de II. Mehmed'e mektup yazarak onunla dostane ilişkileri tercih ettiğini belirtti, "çünkü damarlarımızda aynı kan dolaşmaktadır." Bundan kastı ortak İskit kökenleri miydi, yoksa Mehmed'in annesinin Mátyás'ın ailesinden olup kaçırıldığına dair ortalıkta dolaşan uyduruk bir hikâye mi, belli değildir.[68] Mátyás ve ardından gelen II. Vladislav'ın (Ulászló) emriyle Budapeşte'de Macarların tarihini yazma görevini üstlenen İtalyan hümanist tarihçi Antonio Bonfini, dünya tarihinde olağanüstü bir devir teslim silsilesi hâlinde "translationes imperii"yi (imparatorlukların devredilişi) yaratmış, böylece imparatorlukların Asurlulardan Perslere, sonra Makedonyalılara, Kartacalılara, Romalılara, Gotlar, Hunlar, Vandallar ile Avarlara, en sonunda da Macarlara geçişini bununla açıklamıştı.[69] Osmanlı Türkleri bu zincirde yer almasa da genel olarak bu düşünce, Osmanlı sultanlarının ortaya attığı veya ortaya attığı öne sürülen kimi hak taleplerine uyuyordu. İspanya'da yazarların zihninde "İskit" bağlantısının kurulması biraz daha uzun sürdü ve yaygın bir varsayım hâline gelmesi 17. yüzyıl başlarını buldu. 1624'te Julián del Castillo, *Historia de los Reyes Godos* (Got Krallarının Tarihi) adlı eserinde Tufan'dan sonra İskit ülkesinin Avrupa ve Asya tarafları olmak üzere ikiye bölündüğünü söylüyordu: Birincisinde, İspanyolların

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

atası olan Gotlar, ikincisinde ise Osmanlıların atası Türkler ortaya çıkmıştı. Çağdaşı olan Lope de Vega'nın ise bir oyununda karakterlerden biri, Türklerin soylu bir halk olmasına kimsenin şaşmaması gerektiğini haykırıyordu, ne de olsa onlar "İskitlerden gelmeydi, ki Gotlar da o soydan gelmiştir."[70]

Almanlara gelince: Bazen Kitab-ı Mukaddes dönemine uzanan ata spekülasyonları üzerinden bir İskit bağlantısı kurmuşlardır; sözgelimi, çalışmalarıyla ufuk açmış bir Fransız şarkiyatçı olan Guillaume Postel, 1561'de yayımladığı incelemesinde Nuh'un torunu Gomer'in İskitlerin atası olduğunu, ki zaten bu soya bazen Germenler dendiğini öne sürüyordu (ve bir başka iddiası da, Gomer'in oğlu Togarma'nın ya Germenlerin ya da Türklerin atası olduğu şeklindeydi). Buradan başka argümanlar da çıkarmak mümkündü; nitekim sonraki dönemlerden bir başka bilgin olan Marcus van Boxhorn, sonradan Hint-Avrupa filolojisi adını alacak alana ait kimi unsurları geliştirirken ilk barbar istilalarına dair incelemelerden derlenmiş dilbilimsel bulguları bir araya getirerek Germenlerin aslen İskitlere dayandığı sonucuna varıyordu.[71] Ta 1692'de bile hezarfen felsefeci Gottfried Wilhelm Leibniz, "nereden baksak Almanların yanı sıra Slavlar, Macarlar, Hunlar ve Türklerin de İskitlerden gelme olduğu anlaşılıyor" diye yazacaktı.[72] İsveçli yazarlar (kendi ataları saydıkları) Gotlar hakkında ayrıntılı teoriler geliştirmişti; 16. yüzyıl başlarında yazar Johannes Magnus, Gotların dünya tarihinde oynadığı dinamik role ilişkin anlatısının başında Tufan'dan sonra Nuh'un ailesiyle İskit ülkesine yerleştiğini, orada oğlu Magog'un (Mecüc) kendi halkını, yani Gotları alıp İskandinavya'ya götürdüğünü belirtiyordu.[73] O sırada 16. yüzyılın Polonyalı tarihçileri de Polonyalıların/Lehlerin kökeninin izini sürerek, Karadeniz'in kuzeyinde İskit ülkesiyle kısmen iç içe geçen, en azından ona bitişik olan bölgedeki Sarmatlara kadar gidiyordu: "Sarmat" teorisi sonraki yüzyıllarda Polonyalı soyluların kendi kimlikleriyle ilgili olarak çizdiği portrede önemli bir unsur olacaktı. Bu daha sonraki teorilerde Türklerle açıktan açığa bağ kurulmadıysa da genel olarak Türklerin eski İskitlerin soyundan geldiğine dair görüşlerin "yabancılaştırıcı etkisi" ancak çok sayıda grubun soyunun tamamen veya kısmen İskitlere dayandığı yolundaki paralel iddiayla zayıf düşürülebilirdi.[74]

Türklerin kökeni konusunda İskit hipotezi en yaygın kabul göreni olduysa da tek teori değildi. Atalarının Kitab-ı Mukaddes'ten kişilere

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dayandığına dair tezler kolaylıkla buna eklenebiliyordu ve Türklerin ilk atası olarak Togarma popüler bir adaydı (bunu da sadece adının ilk hecesine değil, Hezekiel Kitabı'nda "uzak kuzeydeki Beyttogarma"nın Yecüc ile Mecüc ordusuna katılmasından söz edilmesine borçluydu); yine de Postel'in benimsediği bazı teorilere göre Türkler zaten İsrail'in Kayıp Kavimlerinden türemişti, bu kavimler uzak diyarlara sürgün edildikten sonra Tatarlara dönüşmüş, sonra da "İskit" dilini benimsemişlerdi.[75] Sık alıntılanan bir başka türeyiş hikâyesi de Orta Çağ sonlarına ait etkili bir metinde, 14. yüzyıl başlarında Korikoslu Hayton veya Hetoum adında bir Ermeni soylunun Fransa'da kaleme aldığı *Flos historiarum terrae orientis*'te (veya *Liber historiarum partium orientis*) görülür. On altıncı yüzyılda çok sayıda baskı yapmadan önce de el yazması olarak yaygın biçimde dolaşımda bulunan bu kitabın konusu esas olarak "Tartari" idi (Hayton'un, bu halkı gelecekteki bir haçlı seferinde potansiyel müttefik olarak sunma heyecanıyla Moğollar için kullandığı bir terim); ama "Turci"den de bahsediyor, bu adın ilk yerleştikleri bölge olan "Turquestan"dan (Türkistan) geldiğini açıklıyordu.[76] Bu bölgenin tam olarak nerede bulunduğu birçok okur için kesinlik kazanmamış olsa da bazıları İskit ülkesinden başka bir yer olduğunu düşünmekteydi. Bu da Türklerin, İskitlere uymayan bazı özellikleri olabileceği düşüncesini ortaya çıkardı. Venedikli yazar Donado da Lezze, 1520'lerde kaleme aldığı "Historia turchesca"da [Türklerin Tarihi], Türklerin kökeniyle ilgili olarak birbirine rakip üç teoriyi açıklıyordu. Bunlardan biri İskit ülkesinden geldikleri, öbürü "Turquesten" denen topraklardan göç etmiş oldukları yolundaydı.[77]

Bu yazarın belirttiği üçüncü teori, bugün bize çok abes görünse de Rönesans okuru için tarihsel, şiirsel ve ahlaki yankılar bakımından zengindi: Türklerin doğrudan eski Troyalıların soyundan gelmiş olduğu iddiası. Klasik çağdan medet umar görünen ve yukarıda sözünü ettiğimiz diğer bazı teoriler gibi bunun da kökeni Orta Çağ'a dayanıyordu. Yedinci yüzyılda "Fredegarius Kroniği" adı altında yazılan bir metinde Troya'nın düşmesinden sonra sürgündeki bazı Troyalıların "Francio" diye birini kral seçip Avrupa'da dolaştığı, Frankların yurdu hâline gelen topraklara ilk onların yerleştiği öne sürülmekteydi. Bu gezginlik döneminde içlerinden bazıları "Torquotus" adlı birinin liderliğinde ayrı bir kol oluşturmuştu ve "Torci" veya "Turqui" denen halk da

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

işte onların torunlarıydı. Hikâyenin sonraki versiyonlarını okuyanlar bunların Türkler olduğunu varsaymıştı.[78] Bu teori, ansiklopedi yazarı Vincent de Beauvais gibi kimi Orta Çağ yazarlarınca onaylanmasa bile en azından konu edilmişti.[79] Bu sonuncunun eserlerinin kazandığı popülerlik sayesinde de, hiçbir zaman hâkim bir düşünce olmasa bile yaygın olarak bilinen bir düşünce hâline geldi. Böylece, sözgelimi 14. yüzyıl sonlarında eser veren Fransız paralı asker ve kraliyet danışmanı Philippe de Mézières, "Türkler ile Fransızların [veya Frankların] bir zamanlar, Troya'nın yıkıldığı dönemlerde kardeş olduğu" inancının doğrudan Türklerce ifade edildiğini öne sürüyordu. İsviçreli Dominiken keşişi Felix Fabri'nin 1480'lerde kaleme aldığı hac anlatısında bu Troya hikâyesi güvenilir bilgi adı altında baştan aşağı tekrarlanıyordu. Alman hümanist Hartmann Schedel'ın, 1493'te Nürnberg'de basılmış olan, zengin ilüstrasyonlarla bezeli dünya tarihinde de bu teoriye yer verilir, ancak konu, "başkaları kökenlerinin İskit olduğunu söylüyor" diye sonuçlandırılır. Gerçi Fabri bu iki alternatifin nasıl bağdaştırılacağını göstermiştir zaten; ona göre "Turcus" hükmündeki Troyalılar, İskit ülkesine yerleşerek "medeniyetten uzak bir yaşam sürmüşlerdi." İspanyol Benedikten keşişi Gonzalo de Arredondo y Alvarado da, 1528'de yayımlanıp 36 yıl sonra yeni baskısı yapılan bir çalışmasında aynı çözümü benimsemişti.[80]

Bu Troya hipotezinin kabul görmesini sağlayan başka iki faktör daha vardı. Biri, bazı hümanist yazarların, 14. yüzyıl sonlarından itibaren Türklerin Latince adı olarak "Teucri"yi kullanmasıydı: Kulağa çok hoş gelen bu klasik ad, Vergilius'un *Aeneis*'inde Troyalılar için kullandığının aynısıydı.[81] Diğer faktör de Osmanlı Türklerinin Bizanslı Rumlarla savaşmasının -hem de başkentlerini fethetmek için o kadar uğraş vermelerinin- nedeninin, ataları olan Troyalıların antik Yunanlar elinde uğradığı zulmün intikamını alma isteği olduğu şeklindeki görüştü. Hem Konstantinopolis'in düşmesinden önce hem de sonra elden ele dolaşan popüler bir metin de, "Morbisanus" adında bir Türk ileri geleninin papaya yazdığı iddia edilen mektuptu ve bu şahıs, atası Hektor'un öcünü almak için Yunanlara boyun eğdirmek istediğini belirtiyordu. Çoğu kimse bu mektubun hakiki olduğunu varsaydı, oysa yeni bilimsel araştırmaların ortaya koyduğu gibi aslında bu, Venedik karşıtı İtalyan propaganda metinlerinden biriydi ve 1340'larda papalık ile Venedik

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

arasında Smyrna'nın (İzmir) başındaki Umur Paşa'ya (Umur Bassanus: Morbisanus) karşı kurulan ittifaka itiraz amacıyla kaleme alınmıştı. Her şeyden önce işte bu hayal ürünü ve tamamen uydurma metnin yarattığı etki sayesinde birçok yazar, 1453'te Konstantinopolis'in düşüşünü anlatırken Troya'nın intikamı düşüncesine de yer verir olmuştu. Bu anlatılardan birinde, örneğin, Kassandra'nın uğradığı tecavüzün intikamını almak için Sultan Mehmed'in, Ayasofya'da bir Rum kadınına tecavüz ettiği öne sürülmekteydi.[82] İntikam motifinin en çok da şairlerin hoşuna gittiği görülüyor. Giovanni Maria Filelfo'nun (haçlı seferleri yanlısı hümanist yazar Francesco Filelfo'nun oğlu) 1470'lerde II. Mehmed için kaleme aldığı methiye buna örnektir: Açılış bölümünde, savaş tanrıçası Bellona gayet galeyana getirici sözlerle genç bir Mehmed'e seslenerek, Troya'nın ele geçirilmesi sırasında atalarının kurban gittiği cinayetlerin ve uğradıkları aşağılanmanın intikamını alması gerektiğini unutmamasını ister.[83] Troya kökeni teorisinin bu tuhaf bir şekilde dokunaklı versiyonunu az sayıda ciddi tarih yazarı benimsemiştir. Ne olursa olsun Troya hipotezi, şu ya da bu biçimde Batı'da Türklere ilişkin düşünüşün bir parçası hâline gelmişti ve gariptir ki bir kenara bırakılması da kolay olmadı. On altıncı yüzyılda Almanca çeşitli yayınlarda tekrar tekrar boy gösterdi; Fransız sarayının hizmetinde bulunan Christophe Richer 1540'ta Troya ve İskit teorilerine eşit ağırlık veriyor, ikisi arasında seçim yapmayı reddediyordu; ondan yedi yıl sonra da İspanyol asker, papaz ve oyun yazarı Vasco Díaz Tanco, büyük bir ciddiyetle Türkler için "kendilerini gerçek Troyalılar olarak görürler, dolayısıyla Troya'nın mirasçısı olduklarından Batı'nın onlara ait olduğunu öne sürerler, çünkü başında Aeneas ve diğer askerî liderlerin bulunduğu Troyalılarca fethedilmiştir" diye yazıyordu.[84]

Günümüz gözüyle bakınca, Osmanlı Türklerinin bu şekilde akıl yürüttüğüne inanılması gerçekten de uçuk bir durum; oysa davranış nedenleri olarak öne sürülen açıklamalar ciddi politik analizcileri değil ancak şair veya edipleri tatmin edecek nitelikte. Yine de, düşünce dünyalarında klasik tarihin önemli bir yer tuttuğu pek çok Batılı düşünür, Osmanlılara böyle saikleri büyük bir rahatlıkla atfetmişti; sultanların da antik Yunan ve Roma tarihine kendi duydukları kadar derin bir ilgi duyduğuna inanıyorlardı belli ki. Niccolò Sagundino, 1454 başlarında V. Alfonso'ya hitaben kaleme aldığı hitabesinde, II. Mehmed'in biri

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Rum, öbürü Batı Avrupalı olmak üzere iki hekimi bulunduğunu, klasik dünya konusunda onlardan ötürü bilgili olduğunu söylüyordu; sultan Sparta, Atina, Roma ve Kartaca'nın tarihini öğrenmişti, "ama hepsinden önemlisi de Makedonyalı İskender ile Iulius Caesar'ı kendine örnek alıyordu ve onların icraatlarının hikâyesini kendi diline çevirttirmişti". Venedikli kronik yazarı Languschi'nin anlattıkları daha da spesifikti: "Her gün" iki İtalyan ona "Romalıların ve diğerlerinin tarihini" okuyordu ve bunların arasında "Laertios Diogenes, Herodotos, Titus Livius, Quintus Curtius'un yanı sıra papaların, Kutsal Roma Germen imparatorlarının, Fransa krallarının ve Lombardların kronikleri vardı."[85] Mehmed'in torunu I. Selim'in de (hük. 1512-20) yine birini görevlendirerek "ünlü adamların, en başta da Büyük İskender'in marifetlerini" okuttuğu anlatılıyordu. Paolo Giovio'nun yazdığına göre Selim, Büyük İskender üzerine yazılan tarihçeleri incelemişti, Selim'in oğlu Muhteşem Süleyman'ın da İskender tarihlerini okuduğu anlatılıyordu.[86] (İskender ile ilgili eserlere tekrar tekrar değinilmesinde bir gerçek payı olabilir, ne de olsa "İskender Romansı"nın Farsça ve diğer Doğu dillerindeki versiyonları Osmanlı kültüründe popülerdi. Ancak bu, olağanüstü güzellikte bir kurmaca eserdi, klasik çağ tarihinin anlatısı değil.[87])

Bu anlatıları inceleyen Batı Avrupalıların çıkardığı sonuç, Osmanlı sultanlarının, antik dünyayı kasıp kavurmuş en başarılı askerî komutanların izinden gitmeye çalıştığı olmuştu. Oysa İskender ile Iulius Caesar'ın özel başarıları ile konumunu dikkate alacak olursak bundan başka anlamlar da çıkarmak mümkündür. Sagundino, Mehmed'in bu ikisini taklide heves ettiğini yazarken hemen vardığı sonuç, onun "dünya imparatorluğuna sahip olmak" istediğiydi. Bu temayı devam ettiren Piccolomini, 1454 yazında Regensburg'daki İmparatorluk Dieti'ni uyarıyordu: Buna göre Mehmed, yakın çevresindeki danışmanlara hep "niye bütün Batı âlemini fethetmeyeyim ki?" demekteydi. "Philippos'un oğlu İskender bir tek Makedonya'yı ele geçirdikten sonra bütün Doğu'yu ezdi."[88] Batı'da (Papalığın hak iddialarıyla da bağlantılı) özel bir tarihi olan bu evrensel imparatorluk kavramı, 16. yüzyılda Habsburgların evrensel imparatorluğu gerçek bir olasılık hâline gelince Osmanlılara ilişkin tartışmalarda giderek daha çok ilgi görecekti. Daha özel olarak da 16. yüzyılın yazarları, sultanların, Roma imparatorlarının tarihsel haklarının mirasçısı olma iddiasıyla ortaya çıkmasından

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

çekiniyordu. Daha önce de gördüğümüz gibi bu düşünceyi ilk kez Sagundino, Konstantinopolis'in düşüşünden kısa bir süre sonra dile getirmişti. 1532'de Muhteşem Süleyman ile ilgili olarak, "Güvenilir kişilerden duydum," diyordu Paolo Giovio, "kendisini, İmparatorluğu Konstantinopolis'e nakleden İmparator Constantinus'un meşru halefi olarak gördüğü için Roma İmparatorluğu'nun ve dolayısıyla bütün Batı'nın ona ait olduğunu söylüyormuş hep." Seksen yıl sonra, Alberico Gentili gibi saygıdeğer bir hukuk teorisyeni, bu tehlikeli nosyonu çürütmek için hâlâ emek ve zaman vermeye değer olduğunu düşünecekti.[89]

Osmanlı Türklerini, İskit ülkesinin vahşi barbarları diye gözden çıkarmak, onlara karşı silaha sarılma çağrılarına duygusal kuvvet katan taktik bir argümandı; sadece Batılıların, Osmanlı hâkimiyetine girme korkusunu körüklediği için de değil. Yine de bu, gördüğümüz gibi bu istilacı halkın Batılıların zihninde tamamen yabancı bir varlık olarak sınıflandırıldığı anlamına gelmiyordu. İskit teorisi -ki çeşitli Hıristiyan Avrupa halklarının atalarıyla bağlantı kurulmasını bizzat bu teori sağlamaktaydı- popüler kültürde Troya kökleri teorisiyle yan yana var olmakta ve sultanların Batı Avrupa'ya ilişkin planlarının Roma imparatorlarından gelme haklara dayandığına geniş ölçüde inanılmaktaydı. Hümanist yazarlar, Osmanlılara karşı savaşın neden haklı gerekçelere dayandığını ve neden savaşa gidilmesi gerektiğini açıklamaya koyulduklarında bu argümanlarını Türklerin barbar bir öteki olduğu anlayışına dayandırıyor değildi. Aksine, kullandıkları ve çoğunlukla geleneksel nitelikte olan çeşitli akıl yürütme biçimleri her şeyden önce iki kaygıya dayanmaktaydı: Meşru müdafaa (erken davranma düşüncesini gayet pragmatik bir şekilde de kucaklamıştı) ve toprak üzerindeki tarihsel haklara sahip çıkma. Bu argümanlara özel bir renk katan, onları başka herhangi bir saldırgana karşı geliştirilebilecek argümanlardan ayıran ise şimdi Hıristiyanların, Hıristiyan olmayanlara toprak kaptırmış ve onların saldırısına uğrama tehlikesinde oldukları gerçeğiydi. Osmanlıların "kâfir" olması, onlara karşı bir fetih savaşına otomatik olarak gerekçe oluşturmuyordu elbette -ne de "barbar" olmaları için bu söz konusuydu-. Bu husus, hâkim ilahiyat ve hukuk geleneğinde yeterince yerleşmişti. Ancak Hıristiyanlar açısından din farkı, daha geniş kapsamlı bir meşru müdafaa düşüncesini ve elden giden haklar ile kaybedilen toprakları daha da büyük boyutlarda "geri alma" nosyonunu

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

mümkün kılmaktaydı. Aynı zamanda, insan yaşamındaki siyasi ve askerî olayların ilahi bir plana göre açıklanmasını, hatta ileride göreceğimiz gibi belki de, Tanrı'nın dünyanın sonunu getirmek için yaptığı plan olarak yorumlanmasını teşvik ediyordu. Gerçi bu istilacıları, antik çağa uzanan bildik bir insanlık tarihinin oluşturduğu şemaya yerleştirmek Batılı aydınlar için güç olmazdı ama, bunların kutsal tarihteki rolünün ne olacağını bilmek daha önemliydi. İşte bu yüzden de söz konusu "kâfirlerin" ne cins bir dini benimseyip uygulamakta olduğunu anlamak gerekli olmuştu.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

2

İSLAM'A BAKIŞ BİÇİMLERİ
STANDART VARSAYIMLAR

İlk dönem modern Avrupa, Orta Çağ'dan İslamiyet hakkında çok geniş bir fikir birikimi miras aldı; bunların bir kısmı kaba hatlarıyla doğru, bir kısmı fantezi ürünü, bazısı iyi niyetli yanlış anlamadan ibaret, bazısı da kasıtlı olarak yanlış ve kara çalma niteliğindeydi. Bunlar, Hıristiyan-Müslüman etkileşimine sahne olan üç büyük bölgede ortaya çıkıp gelişti: Bizans, Levant ve İspanya. Sekizinci yüzyıldan itibaren Bizanslı teologlar, İslam'ın reddi niteliğinde ayrıntılı çalışmalar kaleme almış, bu süreçte de ister istemez Müslümanların inanç ve ibadetine dair bazı açıklamalar yapmışlardı. Haçlı seferleri çağında Levant'ı ziyaret eden veya orada yaşayan çeşitli Batılı yazarlar -ki aralarında Arapçayı öğrenmiş olanlar da vardı- İslam hakkında bilgi edindiler ve yine polemik amaçlarla yazılar kaleme aldılar. İspanya'da İslamiyet ile Hıristiyanlık arasında yüzlerce yıl devam eden kültürel ve siyasal bölünme ise Hıristiyanların çeşitli biçimlerde Müslüman karşıtı yazılar ortaya koyması sonucunu verdi; bunlar arasında sadece Arapçayı sonradan öğrenmiş olan Batılı âlimler değil iyi Arapça bilen "Mozaraplar" (Müslüman yönetiminde yaşayan Hıristiyanlar) ile Müslümanlıktan Hıristiyanlığa geçmiş kişiler de vardı.

Kuran'ın Orta Çağ'daki iki büyük Latince çevirisi de İspanya'da yapıldı: İlki 1142-43 yıllarında Cluny Manastırı Başkeşişi Ulu Pierre'in (Pierre le Vénérable) isteği üzerine İngiliz bilgin Kettonlu Robert tarafından, ikincisi de neredeyse 70 yıl sonra Marcos de Toledo eliyle. Bunların ikisi de metnin anlamını aktarma amacıyla, iyi niyet ve hakkaniyet duygusuyla yapılmış girişimlerdi, ama çevirmenin görevi konusunda oldukça farklı varsayımlardan yola çıkıyorlardı: Kettonlu

Robert'in yaklaşımı, daha çok zarif bir şekilde kaleme alınmış bir meal ortaya koymakken, Marcos de Toledo metni birebir çevirmeyi seçmişti. El yazması olarak en yaygın biçimde dağıtılan ise Robert'ın çevirisiydi, nitekim 1543'te de Batı'da yayımlanan ilk Kuran olacaktı. Ne kadar hakkaniyet duygusuyla yola çıkmış olursa olsun, Robert'ın mealen çeviri tekniği, kendi önyargılı varsayımlarının Kuran metnine dolaylı ifadelerle sinmesine zemin hazırlıyordu. Gerçi metin yine elle çoğaltılırken meydana gelen diğer olumsuzlukların yanında bu bir şey değildi: Metnin kenar boşluğuna küçültücü yorumlar eklenmiş, hatta çeviriye yer yer başka eserlerin çevirileriyle eklemeler yapılmıştı, bunların en önemlisi de el-Kindî adlı Hıristiyan Arap yazara atfedilen, İslam'ın reddi niteliğindeki çalışmaydı. Böyle bir çerçevede İslam'ın kutsal kitabını kendi başına ele alıp incelemek neredeyse imkânsızdı. Kuran bir tür şablon hâline geldi ve bu şablonun üstüne kopyala-yapıştır yöntemiyle öğreti hatası, abesle iştigal ve ahlaksızlık gerekçeleriyle önceden oluşturulmuş İslamiyet eleştirileri yerleştirildi. Üstelik karşılıklı pekiştirmelerle sürüp giden tatmin edici bir sistem içinde bu eleştiriler, Hz. Muhammed'in hayatı ve işleri hakkında çok çeşitli polemik iddialarla bağlantılıydı, bu iddialar ise İslam üzerine önceden yazılmış her türden Hıristiyan eseri temel almaktaydı. Orta Çağ boyunca İslam inancı ve ibadeti hakkında hatırı sayılır bir hacimde yeni bilgiler ortaya çıktı; ama günümüz araştırmacılarından birinin de belirttiği gibi "bu yeni veriler, yazarların kafasındaki ön kabulleri değiştirmede tekrar tekrar yetersiz kalmaktaydı ve tersine, bu verilerin ne ölçüde sindirileceğini belirleyen yine o ön kabuller oluyordu."[1]

Hz. Muhammed'e odaklanılması yeterince anlaşılır bir şeydir. İslam'ın sahte bir din olduğu bütün Hıristiyan yazarlarca verili olduğuna göre hâliyle bir insanın uydurması olacağı kabul edilmişti. Muhammed de İslam'ın peygamberi ve Kuran'ı bildiren -Hıristiyanlara göre yazan- kişi olduğuna göre İslam'ın gerçek doğasını kavramak onun saiklerinin ve eylemlerinin analiziyle mümkün olacaktı. Dolayısıyla, Hıristiyan dünyasındaki Müslüman karşıtı polemiklerin ilk evresinden itibaren genel varsayım, esasen din dışı amaçlarla uydurulup dayatılan bir dinle karşı karşıya bulunulduğu idi. (Mümkün olan tek alternatif, bu dinin şeytanın sağladığı esinle icat edildiği yolundaki görüştü; gerçi şeytanın rehberliği zaten günahkâr insanların sıradan saikleriyle

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

uyumluydu.) Böylelikle dindar Hıristiyan yazarların belli başlı dinlerden birini anlama konusunda geliştirdiği yaklaşım, göreceğimiz gibi sonunda Batı kültürü içinde daha radikal düşünürlerce Hıristiyanlık dahil olmak üzere olası bir dinler eleştirisine dönüştürülecekti.

Temel düşünce, "şarlatanlık", yani şarlatanın kendi hain emelleri uğruna kitleye dayatılmış bir "düzen, hile" şeklindeydi. Hıristiyanların elinden çıkma bütün anlatılarda Muhammed bir sahte peygamberdi ve insanların gözünü boyayarak meleklerle veya Tanrı'yla konuştuğuna onları inandırmış, kendi hayal gücünün taşkınlıklarını ilahi vahiy diye yutturmuştu. Ona her türden üçkâğıt atfedildi: Kulağının içine tohumlar koyarak bir güvercini gelip oradan yemeye alıştırmıştı, böylece görenler göklerden gelen bir habercinin ona bir şey anlattığını sanıyordu. Bir boğayı veya öküzü, boynuzlarının üstünde Kuran taşımaya ve çağırdığında gelmeye alıştırmıştı. Bir yardakçısını, bir kuyu, sarnıç veya çukurun içine saklanıp, başka âlemlerden gelmişe benzeyen bir sesle Muhammed, Allah'ın resulüdür diye bağırması için ikna etmişti. Ondan sonra da yandaşlarını bu yardakçının olduğu yere taş atmaya kışkırtmış, böylece hilesine tanıklık edebilecek yegâne kişi taşlanarak öldürülmüştü. Orta Çağ Hıristiyanlarının hayalinin ürünü olan böyle anlatılar Batı'da kaleme alınan yazılarda çok uzun bir süre varlığını sürdürdü. Örneğin, güvercin hikâyesini 1615'te İngiliz seyyah George Sandys, 1627'de de âlim Hugo Grotius hâlâ anlatmaktaydı. Kuyudaki adam hikâyesini de 1686'da Mısır'daki Fransız konsolosu Jean Coppin ciddi ciddi tekrarlıyordu.[2] En azından 17. yüzyılın ikinci yarısına kadar hemen her Batılı düşünürün gözünde hile ve şarlatanlık İslam'ın doğuşunun ve doğasının ayrılmaz parçasıydı.

Muhammed'in yeni bir dini yaymasını açıklamak için çeşitli saikler öne sürülebilirdi. Yaygın kabul gören bir görüşe göre Muhammed, epilepsi nöbetleri geçirmekte olduğunu karısına söylemeye utandığı için Cebrail adlı melekle konuştuğunu uydurmuştu. Ama Şamlı Yuhanna ve Niketas gibi Bizanslı yazarlardan itibaren hâkim olan görüş, Muhammed'in politik denebilecek nitelikteki kişisel ihtiraslarla hareket ettiği şeklindeydi: Doğrudan Kuran'dan bilindiği gibi Muhammed geniş bir yandaş kitlesi toplayarak askerî ve politik bir lider hâline gelmişti. Bu nedenle, yeni bir din getirmesi ve bu doğrultudaki eylemlerinin hep halktan itaat görmeye yönelik olduğu kabul edildi.[3] On

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

üçüncü yüzyılda yaşamış Fransisken yazar Tommaso di Pavia'ya göre Muhammed ve heretik bir Hıristiyan keşişi olan baş danışmanı,

> bir topluluk nezdinde nasıl kabul göreceklerini ve topluluğa nasıl hükmedebileceklerini düşünmeye başladılar. Romalıları kandırma umutları hiç yoktu, çünkü onların çoğu Hıristiyan ve gayet aklı başında insanlardı; bu konuda Perslerle mücadeleyi de göze alamadılar... Böylece, ikisi mutabık kalarak gözlerini basit bir halk olan Araplara dikti ve onlara din hakkında, nasıl yaşamaları gerektiği konusunda vaazlar vermeye başladı.[4]

İslam'a karşı 14. yüzyıl başlarında bir tez kaleme alan Dominiken Riccoldo da Monte Croce de 16. yüzyılda Avrupa'da büyük etki yaratacaktı. Muhammed'in politik ihtiraslarına dair anlatısı ise daha basitti: "Hırsızlar prensi olduktan sonra öyle bir kibre kapıldı ki Arapların kralı da olacağım diye tutturdu. Ama avamdan olduğu ve pek iyi bir itibarı da bulunmadığı için kabul görmeyince peygamber olduğu hikâyesini uydurdu."[5]

İslam'ın bazı temel özellikleri, Arap halkından kabul görmek ve bu halk üzerinde nüfuz elde etmek üzere geliştirilmiş dâhiyane taktiklerle açıklanabiliyordu. Orta Çağ yazarları, İslam'ın Yahudiliğin yanı sıra Hıristiyan geleneğinden de öğeler içermesine dikkat çekiyordu, ama çoğu zaman bir sahte din olarak yapay niteliğini doğrulamak için. Ancak daha sonraki dönemlerde bazı yazarlar, bunu aynı zamanda Muhammed'in din dışı alandaki hırslarına kanıt olarak kullandılar. Huguenot Teolog Pierre Viret'nin 1565'te belirttiği gibi:

> hem [Bizans] İmparatorluğun[un] taraf olduğu anlaşmazlıklar ve savaşlardan hem de din içinde ortaya çıkan heretikler, mezhepler ve bölünmelerden her taraftaki insanların muzdarip ve rahatsız olduğunu görünce, bu anlaşmazlıklara taraf olanların her birinden bir şeyler alıp tek bir biçimde birleştirerek kendine özgü yeni bir din kurdu; böylece şu ya da bu dine bağlı olanlar arasında daha fazla sayıda insanı kendi saflarına çekmeyi umuyordu.[6]

Ancak bu yeni inanç bir kez oturunca Muhammed'in, inancın içeriğinin tartışılmasını kesin biçimde yasaklayarak ona bağlılığı güvence

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

altına aldığı öne sürülüyordu. Bu iddia, Kuran'ın bazı ayetlerinin bir anlamda önyargıyla okunmasına dayanmaktadır ve (Kettonlu Robert'e çeviriyi sipariş etmiş olan) Ulu Pierre tarafından polemik bir argüman şeklinde düzenlenerek Batı'nın Müslüman karşıtı repertuarında demirbaş hâline gelecektir. Bu görüşe esas olan düşünceye göre Muhammed, yeni çıkan dinin ne Kitab-ı Mukaddes'le kıyaslanmaya ne de mantıksal bir argümana dayanabileceğinin farkındaydı; buna dayanarak da yandaşları üzerindeki gücünü bu yolla pekiştirmeye özel bir dikkat gösterdiği ima edilmekteydi. Alman hümanist etnografyacı Johannes Boemus, Muhammed'in kendi "kanun"una karşı gelen herkes için ölüm cezası uyguladığını belirtiyor; Pierre Viret de bu tartışma yasağını Muhammed'in yeni icadının etrafına diktiği savunma "kalelerinden" biri olarak niteliyordu.[7]

Ancak bu geleneksel argümanın merkezinde daha büyük yer tutan bir başka fikre göre Muhammed, dininin içeriğini insan doğasının zaaflarına kurnazca uyarlamış, böylece bu dini, ihtirasla dolu, günahkâr insanların Yahudilik veya Hıristiyanlığın daha müşkülpesent gerekleri karşısında doğal olarak seçeceği bir şey hâline getirmişti. Bu noktada argümanın merkezini nefis ve şehvet temaları oluşturmaktaydı -hepsinden önemlisi de çok karılılığa, boşanmaya, cariye almaya ve cennette yaşanacak tensel hazlara dair vaadlere izin verilmesi kastediliyordu.- Bu son nokta, Batılı yazarlara ahlaki üstünlük iddiasını müstehcen konulara duyulan ilgiyle birleştirme imkânı sağladığı için üzerinde çok yazılıp çizildi: Sözgelimi Fransız gezgin Pierre Belon, Müslüman cennetinde her cinsel birleşmenin 50 yıl süreceğini yazıyordu.[8] Fransisken misyoneri Alessandro Ariosto'nun 1481'de belirttiği gibi İslam'ın böylesine bir başarıyla yaygınlaşmasının sebebi "insanın yüce ve daimi menfaatinin bedensel hazda yattığını söylüyor ve sıradan halka bunu vaad ediyor." olmasıydı. Bu mesajın evrensel bir cazibesi olduğu kabul edilmekle birlikte güneyli bir ırk olarak bedensel hazlara daha düşkün olan Arapların tabiatına iyi uymaktaydı.[9] (İslam'ın şarabı yasaklamış, ay takvimine göre her yıl bir aylık zorlu bir oruç dayatmış olması bu yorumların çoğunda atlanan bir detaydı. Ancak II. Pius, orucun yemekten alınacak zevki güçlendiren bir yöntem olduğunu, şarabın da sıcak memleketlerde insana zarar getireceğini, onun yerine soğuk sulu içeceklerden daha çok haz alındığını açıklayarak bu problemi çözdü.[10])

Araplar, kanı kaynayan, şehvet dolu yaratıklar olmanın yanında bir de açgözlü ve gaddardılar; nitekim Muhammed, onların bu eğilimlerinden de faydalanarak kutsal savaşlar ilan etmiş ve fetihlerde ganimet vaadinde bulunmuştu. Zaten Türklerin ilk dönem tarihine dair bazı Batılı anlatılara bakılırsa onları İslam'a geçmeye razı eden de fetih savaşlarına ve gasplara izin verilmesiydi.[11]

Ancak Muhammed'in kurduğu din üzerine Orta Çağ ve erken modern çağda kaleme alınan yazılarda şiddet ve zor daha merkezî bir roldeydi. İslam, "kılıç" ile yayılan ve sürdürülen bir inanç olarak görülüyordu ve bu da, Hıristiyan iktidar sahiplerinin ortodoksluğu dayatmak için sık sık şiddete başvurmasına rağmen vaaz ve iknayla yayılmış bir barış dini olarak ifade edilen Hıristiyanlığın tam tersiydi. İslam'a dair bu görüş çoğu zaman Muhammed'in dinî tartışmayı yasak ettiği iddiasıyla birleştirilirdi: Ulu Pierre'in ifadesiyle "akıl yürütmenin yerine kılıç kuşanmayı geçirmişti ve tıpkı delilerin yaptığı gibi kendisini sorgulayanlara cevap vermek yerine taşa, sopaya veya kılıca sarılıyordu. Müslümanlar, işte peygamberiniz Muhammed'in anlaşmazlıkları sonuca bağlamak için başvurduğu yol budur. Böyle adil, böyle akılcıdır!"[12] Bazı yazarlar İslam'daki kutsal savaş doktrinini de kanıt olarak öne sürmekte, Muhammed'in, yandaşlarına imanı kılıçla yaymalarını emrettiğini belirtmektedir. İşte bu nedenle, genel olarak bakınca Müslüman inancının özünde şiddete dayalı olduğu argümanı gelişti. II. Pius, 1461'de Sultan Mehmed'e yazdığı mektupta İslam'ın peygamberinden alıntı yaparak, "ancak kılıç gücüyle gönderilmişimdir." diyordu.[13] Ondan yirmi yıl sonra Macaristanlı György (Georgius) adıyla bilinen bir yazar, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yaşantıya dair bilinen ilk anlatılardan birini kaleme almıştı. Büyük etki yaratan bu eserde Müslümanlar için "mezheplerini tıpkı vahşi hayvanların yaptığı gibi savunmaya çalışırlar, yani akıl yürütme veya argümanlarla değil kılıçla ve silahlarla, çünkü kanunlarının böyle emrettiğini söylerler" diyordu. 1529'da Martin Luther de aynı şekilde İslam'ın "kılıca" bel bağladığını yazıyor ve "kanunları onlara soyguculuk ve cinayetin iyi ve ilahi bir iş olduğunu söyler" diye belirtiyordu. Fransız şarkiyatçı Guillaume Postel de ondan 15 yıl sonra "Muhammed kendi sistemini kılıç ve kudret üzerine kurmuştur" diyecekti.[14]

Bütün bu argümanlar bir araya gelerek İslam'ın peygamberini kötü bir adam olarak göstermekle kalmıyor, genel anlamda Müslümanları da

şehverperestlikten canice şiddete kadar çok çeşitli kötülükler yapan insanlar olarak sunuyordu. Bununla birlikte bazı Batılı yazarlar, Müslüman toplumlarda olumlu erdemler bulunduğuna da dikkati çekmekteydi. Orta Çağ'da birkaç gözlemci bu konuyu özellikle vurguladı. Riccoldo da Monte Croce, Yakındoğu'ya seyahatlerini ve uzayan Bağdat ziyaretini anlattığı *Itinerarium*'da heyecanla şunları yazıyordu: "Bu Müslümanların ilim irfan konusundaki kaygılarının, ibadete adanmışlıklarının, fakire merhametlerinin, Tanrı'nın ve peygamberlerin olsun, Kutsal Mekânların olsun adını anarken gösterdikleri hürmetin, edep ve âdap konusundaki ciddiyetlerinin, yabancılara konukseverliklerinin, birbirlerine âhenk ve sevgilerinin ne kadar muazzam olduğunu dikkatle göz önünde bulunduran kim hayretlere düşmez ki?"[15] On beşinci yüzyılda ve on altıncı yüzyıl başlarında Müslüman topraklarındaki yaşantıya dair daha çok bilgi ortaya çıktıkça böyle anlatılar da çoğalmıştı. 1430'larda yazan eski tutsak Johann Schiltberger, Müslümanların pazar yerinde sosyal adalet anlayışından ödün vermemesinden övgüyle bahsediyor, "Hutbeden önce papazları [kastettiği, imamlar] hep birbirlerine yardımcı olmalarını ve otoriteye itaat etmelerini, zenginlerin de yoksullara karşı alçakgönüllü davranmalarını tembih ediyor." Macaristanlı György, Müslüman ibadetindeki yoğun dindarlık duygusundan özellikle övgüyle söz ediyordu. "Kendi kiliselerinde sürdürdükleri düzeni, fazileti, sessizliği ve adanmışlığı tarif etmek" diyordu, "uzun zaman alır. Ama şu kadarını söyleyeyim: Müslümanların kendi kiliselerinde koruduğu sessizlik ile Hıristiyanların ibadet vaktindeki darmadağınık hâllerini düşününce büyük bir hayrete kapılıyorum."[16] On altıncı yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı İmparatorluğu içindeki Müslüman toplumun dinî olduğu kadar sosyal açıdan da sergilediği erdemlere dair -göreceğimiz üzere- daha başka anlatımlar ortaya çıktı. Öyle ki Theodore Bibliander (bu anlatıların heyecanlı bir okuru ve Kettonlu Robert'in Kuran çevirisinin editörüydü) gibi bir Protestan teolog 1542'de şöyle haykırıyordu: "Efendimiz İsa Mesih Hazretlerinin ifade ettiği erdemler, Muhammed'in batıllığına kapılanlar arasında bizim numaracı Hıristiyanlarda olduğundan çok daha hürmetle beslenip yaygınlaştırılmaktadır."[17]

Bu yazarların birçoğu, hatta çoğunun Müslümanların erdemini böyle olumlu bir dille anlatmaktaki amacı mutlak bir sitayiş değil, İslam'a methiye düzmek hiç değil, tersine kendi Hıristiyan toplumlarını

kınamaktı, kâfirler dünyasında yürürlükte olan standartların ne kadar uzağına düştüklerini göstermekti. Riccoldo bunu gayet açık bir dille ifade ediyordu: "Burada Müslümanların mükemmel işlerinden örnekler vermekteki amacımız onlara övgü düzmekten çok Hıristiyanların utanmasını sağlamaktır."[18] Sir John Mandeville'in yazdığı öne sürülen popüler bir seyahatnamedeki meşhur pasajda ifade bulan gerekçe buydu; pasajın yazarı ise Mısır'ın Memlûk Sultanı ile özel bir konuşmayı nakletmekte olduğunu söylüyordu. Sultan, Hıristiyan toplumuna dair sert ve can yakacak ölçüde isabetli bir eleştiri dile getirmekteydi: "Sizin papazlarınız doğru yaşama örneği vererek Tanrı'ya hizmet ediyor değiller... Madem ki Mesih'e iman ettiğinizi söylersiniz... Sade, alçakgönüllü ve sadık olmanız icap eder. Oysa tam tersi. Hıristiyanlar öyle mağrur, öyle haset, öyle doymak bilmez oburlar ve öyle şehvetperestler ki." Anlatıcının yorumu ise şöyle olmuştu: "Ne imanları doğru ne kanunları kusursuz olan bu Sarazenlerin bizim kusurlarımızı böyle yüzümüze çarpması ve kendi boş kanunlarına, bizim İsa Mesih kanununa çıktığımızdan daha iyi sahip çıkması nasıl bir utanç yaratıyor bende... Kendi kanunlarına sonuna kadar bağlı ve sadıktırlar, Kuranlarının emirlerini de gayet güzel yerine getirirler."[19] Hıristiyan toplumunu bu yolla kınamak dinî metinlerde sık görülen bir durumdu ve öğretici amaçla yapıldığı açıktı. Ancak Müslümanları karşı örnek olarak öne sürmeye din dışından yazarlarda da rastlanıyordu; örneğin 1534'te Pietro Aretino, dindarlık ve nezaket gibi erdemlerin Avrupa şehirlerinden kaçıp gitmiş olduğunu, artık ancak İstanbul'da bulunabileceğini yazmıştı. Ondan yedi yıl sonra ise oyun yazarı Ludovico Dolce, Hıristiyanların kaybettiği ağırbaşlılık ve dayanışma gibi erdemlerin Türklerde bulunduğunu anlatıyordu.[20] Bu türden yorumlar kimi zaman modern bilginlerce "Türkofili"nin veya İslam'a duyulan hayranlığın ifadesi olarak nitelense de örneklerin büyük çoğunluğunda bu, yazarın niyetlerini yanıltıcı bir şekilde göstermek olur. (Bu yanlış anlama yeni değildir. Paolo Giovio, Osmanlıların erdemli davranışlarını Hıristiyan okurları kınama amacıyla örnek gösterme tekniğinden ötürü "Türk milletinin hayranı olmak" ile suçlanmıştır.[21]) Asıl amaç, övgü dağıtmaktan çok utandırmaktı. İslam ve Osmanlılar hakkında modern çağın başlarında kaleme alınan yorumlarda bu argüman öyle temel bir yer tutmuştur ki başlı başına bir adla anılmayı hak eder: "Övgüyle utandırma" bunu ifade etmenin en basit yolu olsa gerek.

Utandıran övgünün etki gösterebilmesi için Müslümanların yerine getirdiği erdemlere göreli de olsa belli bir olumlu değer atfetmek gerekiyordu. Bu fikri reddetmeye ise teolojik düşünürlerin ancak en katı olanları yanaşabilirdi. Nitekim Martin Luther nasıl yapılacağını gösterdi: "Heerpredigt" adlı eserinde, yani Osmanlılara karşı askeri vaazında, Müslümanlar ne kadar "fazilet, sessizlik ve dışarıya karşı nezih tavırlar içinde ibadet etse de" hakiki imana sahip ama kötü davranan bir Hıristiyan olmanın çok daha iyi olduğunu söylüyordu. Macaristanlı György'nin incelemesine yazdığı önsözde de yazarın, Türklerin "alçakgönüllülüğü ve sadeliğini", bunlara ek olarak dinlerine bağlılığını anlatması hakkında yorumda bulunarak, bu erdemlerinin esasen gösteriş amaçlı, yani yozlaşmış olduğunu, dolayısıyla gurur günahından kaynaklandığını belirtmişti.[22] Bu yorumun temelinde yatan da katı Augustinusçu bir argümandı: Hakiki Tanrı'nın aşkıyla beraber olmayan erdemler aslında erdem değil "splendida peccata", yani ışıltılı günahlardır. Bununla birlikte, Türkler hakkında kaleme aldığı belli başlı ilk yazıda Luther bile şunu teslim etmişti: "Türklerin birbirlerine ne kadar bağlı olduğu ve dostlukla davrandığı konusunda anlatılanlara memnuniyetle inanırım ve eminim başka güzel erdemlere de sahiptirler. İçinde hiçbir iyilik taşımayacak kadar kötü olan kimse yoktur."[23]

Katı Augustinusçu olmayanlar için Müslümanların erdemlerini açıklamanın en kestirme yolu, bu erdemlerin doğal aklın ürünü olduğu kabulüydü; yani her insan, etik davranışın temel ilkelerinden bazılarını bulup çıkarabilirdi. Luther'in izinden giden Philipp Melanchthon bu çizgiyi benimsedi ve İslam'ın öldürmeyi ve hırsızlığı yasak eden beşinci ve yedinci emirleri "işine geldiği için" benimsediğini öne sürdü. (Daha genel olarak Melanchton, İslam'ı doğal akla ustaca uyarlanmış bir din olarak görüyordu, örneğin Muhammed'in Teslis doktrinini ortadan kaldırmasını, "çünkü akılla muhakeme edilemeyecek zor iman maddelerinin anlaşmazlıklara yol açtığını biliyordu." diye açıklamıştı; İslam'ın doğası itibarıyla son tahlilde politik bir amacın hizmetinde olduğu görüşüne bu da bir başka örnektir.)[24] Bütün insanlara ahlaki davranışı seçmeleri için yeterince akıl -veya doğuştan iyi ile kötüyü ayırt etme yeteneği- bahşedilmiş olduğu standart bir skolastik düşünceydi; dolayısıyla Hıristiyan olmayanların bir yere kadar erdemli davranış gösterebileceğini varsaymak güç değildi. Ancak Müslümanlar, Hıristiyan olmayanlar

içinde kendine özgü bir cins oluşturuyordu: Bu inancın, Yahudiliğin yanı sıra Hıristiyanlıktan da alınmış unsurlar içerdiği iyi bilinmekteydi. Bu unsurlar ile Hıristiyanlık arasına mesafe koymaya özellikle dikkat eden (taptıkları Tanrı hakiki Tanrı olmadığı için Müslümanları Platon'a ve diğer paganlara benzeten) Melanchton bile şunları yazma zorunluluğu hissetmişti: "Müslümanlar bir nebze [hakiki] doktrini gerçekten de korumuştur: Tanrı'nın varlığını kabul eder, ölüleri diriltip yargılayacağını ve doğru, iyi olanlara sonsuz yaşam bahşedeceğini kabul ederler." Burada can alıcı kelime "korumak"tır. İslam bir bakıma Hıristiyanlığın mirasçısı gibiydi ve bu da, Müslüman yaşantısındaki bazı olumlu yönlerin son tahlilde Hıristiyanlıktan kaynaklanmış olması gibi bir olasılığın kapısını açıyordu. Melanchthon'un da bir başka yorumunda kabul ettiği gibi "Müslümanlar başka bir şeyi daha korur: Mesih'in bilge bir öğretmen olduğunu, iyi kanunlar yaptığını söylerler."[25]

Müslümanların Hz. İsa'ya hürmeti Batı'da Orta Çağ'dan itibaren yaygın biçimde bilinip anlaşılan bir şeydi. Riccoldo da Monte Croce, Muhammed'in hem İsa hem İncillerden övgüyle söz ettiğini de, Kuran'da İsa hakkında söylenen olumlu şeylerin Muhammed için söylenenlerden bile fazla olduğunu memnuniyetle ifade ediyordu. II. Pius'un isteği üzerine İslam hakkında bir inceleme kaleme alan Kardinal Nicolaus Cusanus (Nikolaus von Kues), Kuran'dan İsa'ya ve Hıristiyanlara methiye niteliğinde çeşitli pasajlar göstererek Kuran'ın, sözgelimi "fazilet aşkı" gibi İncillerden kaynaklanmış olması gereken bazı hakikatler içerdiğini öne sürüyordu.[26] Sadece Batılıların Kuran üzerine yaptığı incelemeler değil, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yaşantıya dair ilk anlatılar da bu hususu doğrulamaktaydı: Macaristanlı György, Müslümanların Musa, Davud ve İsa'yı da Muhammed'le birlikte büyük peygamberler olarak gördüğünü söylüyor; Fransız gezgin Pierre Belon, İsa hakkında Kuran'da bulunan methiyeleri ayrıntısıyla anlatıyor; onun çağdaşı olan Fransız Malta Şövalyesi Antoine Geuffroy da şöyle diyordu: "Mesih Efendimiz Hazreti İsa'ya büyük hürmet gösteriyorlar... Rabbin Duası'nı tıpkı bizim gibi onlar da söylüyor, kelimesi kelimesine Arapçaya çevirmişler". Eski tutsak Luigi Bassano da halk arasında sadece İsa'ya değil çok çeşitli Hıristiyan azizlerine hürmet gösterildiğini anlatmaktaydı.[27]

Müslümanları bir ölçüde Hıristiyan diye nitelemek mümkündü; hatta belki 1530'da Erasmus'un epeyce cüretle söylediği gibi yarı

Hıristiyan diye. Bunun da altında kimi olumlu, kimi olumsuz çeşitli olası imalar bulunuyordu. Bir olası görüşe göre İslam, takdir-i ilahi olan bir kutsal planda insanları paganlıktan hakiki imana doğru ilerletecek bir sıçrama taşı olarak bir görevi yerine getirmekteydi. Buna göre de İslam'ın dünya tarihinde gösterdiği başarı, Tanrı'dan onay almış olmasına bağlanabilirdi. Gerçi artık Osmanlı gücünden ötürü kendini tehdit altında hissedenler için sıkıntı verici bir düşünceydi bu. Macaristanlı György, "kimi âlim kişilerden" şikâyet ederek "Bu mezhebin diğer mezhepler ve sapkınlıklardan daha uzun ömürlü olmasını putları lanetleyip tek Tanrı'ya tapmasına bağlıyorlar." diyordu.[28] Bu âlim kişilerin kim olduğunu söylememişti gerçi ama 15. yüzyıla ait bir başka metinde bir aday tespit edilmekteydi. Hac yolculuğunu anlattığı ünlü eserinde Bernhard von Breydenbach, İslam'ı uzun uzadıya ele aldıktan sonra bu kadar uzun sürmesine Tanrı'nın niye izin verdiğini soruyordu. Yanıtına ise âlim bir kişinin görüşlerini özetleyerek başlamıştı. Yahudilikten Hıristiyanlığa geçen bu kişi üç neden öne sürmüştü: İslam'da putlara yer yoktu, zaten bu, Tanrı'nın diğerlerinden daha şiddetle ve hızla cezalandırdığı bir günahtı; Hıristiyanları Müslüman ibadetine zorlamıyordu (böylelikle de daha önce Hıristiyanlara hükmeden paganlardan ayrılıyordu) ve İsa'ya sövmüyor, tersine çok mukaddes bir kişi olarak hürmetle yaklaşıyordu. Bu eski Yahudi yazar, 1415'ten 1435'te ölene dek Burgos Başpiskoposu görevinde bulunan Pablo de Santa Maria'ydı. Bu alıntıların yapıldığı eseri *Dialogus* ya da *Scrutinium scripturarum*, 1470 dolayındaki ilk baskısından sonra pek çok kez gözden geçirilmişti ve bu konudaki argümanı da olsa olsa Breydenbach tarafından yaygınlaştırılmış olabilirdi. Breydenbach bu iddiayı hiç vakit geçirmeden uzun açıklamalarla reddetti ancak kendi kitabı da 15. yüzyıl sonu ile 16. yüzyılın en büyük yayımcılık başarılarından biriydi.[29]

Yine de, bu düşünceler yaygın biçimde dolaşıma girmiş olsa da İslam'a ilişkin tam anlamıyla kayracı (providansiyalist) bir görüş -gayet anlaşılır nedenlerle- o dönemde nadir bulunacaktı. Böyle bir teori öne sürecek tek önemli yazar, başına buyruk oryantalist Guillaume Postel'di ki o da son dönem yazılarında yaptı bunu. (İlk dönem yazılarında ise İslam'ın erkenden böyle geniş bir alana, bu kadar başarıyla yayılmasının takdir-i ilahi olduğunun öne sürülemeyeceğini özellikle belirtmişti; ne de olsa Pers hükümdarı Hüsrev de, "hiçbir dini olmadan" aynı

ölçüde geniş bir alanda imparatorluk kurmuştu.) Müslüman halklar üzerine yazdığı ve 1560'ta basılan genel tarihçede Postel, Tanrı'nın izin verdiği bütün kötülüklerden daha büyük iyilikler doğduğunu belirtiyor ve "Müslümanların putperestliği yeryüzünden silmekle bu dünyaya yaptığı iyilik, getirdikleri kötülüklerden kat kat üstündür." diyordu.[20] Böyle bir kayracı argüman geniş kabul görmedi ve birçok yazar bunu dikkate almamanın yetmeyeceğine, reddedilmesi gerektiğine inanıyordu. Bu doğrultuda Philippe de Mornay, İslam'ın kazandığı olağanüstü başarının tamamen "insan eliyle" sağlandığını çok kesin bir dille ve ısrarla belirtmekteydi.[31]

İslam'ın kısmen Hıristiyan doğası taşıdığı imasının bir başka ve açık biçimde pozitif yansıması, diğer inançların mensuplarına göre Müslümanları Hıristiyanlığa kazanmanın daha kolay olabileceği görüşüydü. Müslüman toplulukları Hıristiyanlaştırma yönünde büyük planlar bir süredir Batı düşüncesini meşgul ediyordu zaten. Bu hedef, kimi zaman haçlı seferlerini gerekçelendirmek için öne sürülmüşse de, Roger Bacon ve (bazı eserlerinde) Ramon Llull gibi düşünürlerin temsil ettiği daha küçük çaplı ama yüksek sesli bir argüman da vardı: Askerî güç kullanılması, gerçek anlamda imana döndürmeye engeldir.[32] Kilisenin önde gelenlerinden olan Juan de Segovia, bu görüşü savunanlardandı. (Juan'ın İslamiyetle uzun süre entelektüel düzeyde haşır neşir olmasının bir ürünü de, ne yazık ki günümüze kalmamış olan Arapça, Latince ve İspanyolca üç dilli Kuran baskısıdır.) "De mittendo gladio Divini Spiritus in corda Saracenorum" adlı incelemesinde öne sürdüğü gibi "savaşın dehşetiyle kâfirlerin imana geldiği nadirdir, hatta hiç görülmemiştir." Onun benimsediği alternatif strateji barışçı ilişkiler geliştirmek, kültürel alışverişi yoğunlaştırmak ve sonra ilahiyat tartışmalarına girmekti. Bu önermelerin ardında hep Müslümanlara din değiştirtmenin mümkün olduğu konusundaki inancı yatıyordu, hele de Eski Ahit'in birçok kitabını ve İncilleri zaten kabul ettikleri düşünülürse.[33] Onun gibi kilise adamı olan dostu Nicolaus Cusanus da aynı şekilde düşünüyordu ve 1453 tarihli incelemesi "De pace fidei"de Hıristiyanlık dışındaki bütün dinlerde -paganlık, Yahudilik ve İslam- bir hakikat payı bulunduğunu, kâfirlerin Hıristiyan öğretisini reddetmesinin temelinde yanlış anlamaların yattığını ve bunların da sabırla, akılcı açıklamalarla giderilebileceğini yazmıştı. Burada vurgulanan

başlıca nokta akıldı, ancak Müslümanların din değiştirme konusunda en iyi adaylar olarak görüldüğü de açıktı çünkü Nicolaus'un da belirttiği gibi İsa'ya ilişkin gerçeği kabule Yahudilerden daha yakındılar. Ondan yedi yıl sonra II. Pius'un isteğiyle kaleme alıp özel olarak İslam öğretisine ayırdığı bir başka inceleme olan "Cribratio Alcorani"de Nicolaus, özellikle Muhammed'i harekete geçiren saikler konusunda daha düşmanca bir çizgi benimsiyordu. Ancak aklın gücüne olan inancı bu eserinde biraz zayıflamış görünse de, Müslümanları İsa Mesih'in tanrısal doğası konusunda ikna etmede kullanılabileceğine inandığı Kuran pasajlarına çok daha fazla ağırlık vermekteydi.[34]

Söz konusu yazılar, bütün bu dönemin en tuhaf belgelerinden birinin, II. Pius'un 1461'de Sultan II. Mehmed'e yazdığı mektubun arka planını oluşturur. Bu mektupta Papa, Hıristiyanlığın can düşmanını Hıristiyan olmaya davet ediyordu. Vaftiz olmayı kabul ederseniz, diyordu, "sizi Yunanların ve Doğu'nun hükümdarı sayacağız; hâlen kaba kuvvet ve adaletsizlikle elinizde tutmakta olduklarınızın hakkaniyetle sahibi olacaksınız." (Tabii daha önemlisi, ondan sonra Papa, bölünme yaratan Doğu Hıristiyanlarını hakiki Katolik imanına dönmeye zorlamak için Mehmed'den yardım isteyecekti.) Metnin başlarında Pius, sultanın İtalya üzerinde hiçbir tarihsel hakkı olmadığını ve İtalya'ya saldırmaya kalkarsa Hıristiyan âleminin birleşeceğini belirtiyordu; Türkler Müslüman kaldığı müddetçe, diye uyarıyordu, Hıristiyanlar ile Türkler arasında daima savaş olacaktır, ama Hıristiyanlığa geçerlerse -ki bu mümkündü, "bir işaretinize bakar"- genel bir barış sağlanabilirdi. Sonlara doğru argümanını bir adım daha ileri götürerek en azından Batı toprakları üzerinde hükmetme olasılığına işaret etmekteydi: "Belli ki şanınız ve iktidarınız Hıristiyanlara kadar yayılsın istiyorsunuz, oysa şimdiki dininizde kalarak, özellikle Avrupalılar ve Garp halkları arasında bunu sağlayamazsınız. Ancak Hıristiyan âdetlerine geçmeyi kabul edecek olursanız size iktidar ve şan yolunda büyük umutlar sunabiliriz."[35] Bu iki husus arasında mektubun ana metni, Hıristiyanlığın doğası gereği İslam'dan üstün olduğunu açıklamaya ayrılmıştı. Bazı noktalar uzlaşmacı bir tonda ifade ediliyor, üzerinde anlaşmaya varılan ilk konular anlatılıyordu (tektanrıcılık, ruhun ölümsüzlüğüne inanma, Eski Ahit'in büyük bölümünü kabul, Hz. İsa'ya hürmet), ancak argümanın büyük bölümü İslam'ın birçok teolojik tutumuna yönelik sert eleştirilerden

ve Muhammed'in, bu yeni dini "kurnazlık ve kandırmaca" temelinde inşa etmiş olduğu için kınanmasından ibaretti.[36] Metindeki bazı unsurlar Juan de Segovia ile Nicolaus Cusanus'un etkisini düşündürse de asıl önemli esin kaynağı, iki yıl önce Kardinal Juan de Torquemada'nın yazdığı daha çatışmacı, daha sert bir reddiye niteliğindeki incelemeydi. Hatta Pius o metinden kimi pasajları olduğu gibi almıştı.[37]

Pius'un bu mektubu yazmakla tam neyi amaçladığı, araştırmacılar arasında bitmek bilmez bir tartışma konusudur. Mektubun İstanbul'a gönderildiğine dair bir kanıt yoktur ve Pius'un sonraki otobiyografik yazılarında da bu konu üzerinde tam bir sessizlik perdesi vardır. Ancak mektubu onun yazdığı şüpheye yer bırakmadığı gibi Batı'da yaygın bir şekilde çoğaltılıp dağıtılmıştır (günümüze ulaşan en az 94 el yazması nüshası bulunur). Kimi tarihçiler fanteziden, akademik alıştırmadan veya alışılmadık tarzda bir "tefekkürden" ibaret olduğunu söyleyerek metnin sahiciliğini reddeder.[38] Pius'un bu metinde Mehmed'e yöneltiği iltifatların, başka yerlerde sultandan kana susamış bir tiran diye söz etmesiyle çeliştiğine dikkat çekilmiş; papanın, kimseyi bu metindeki gibi vaftizi "birkaç damla su" olarak kabul edivermeye ciddi ciddi davet etmeyeceği öne sürülmüştür. Gerçi Pius'un, bu mektubu Sultan tarafından okunsun diye yazdığını varsayacak olursak iltifatlar elbette normaldir; hatta bu münasebetsizce vaftiz tarifi de öyle, çünkü ne de olsa Hıristiyanların değilse de Müslümanların gözüyle ayin bundan ibarettir.[39] Hükümdara Hıristiyanlığı kabul ettirince bütün bir toplumun da Hıristiyan olacağı düşüncesi ise yine Hıristiyan tarihinden kaynaklanıyordu; 11. yüzyıldan itibaren papalar, çeşitli vesilelerle çeşitli kâfir hükümdarlara bu amaçla kişisel mektuplar yazmıştı. Özellikle Müslüman hükümdarlara din değiştirtme girişimleri hiç yeni değildi: 1219'da Assissili Aziz Francesco bu amaçla Memlûk Sultanına kadar çıkmıştı.[40] Hatta Pius bu mektubu yazdıktan birkaç yıl sonra Giritli-Venedikli âlim Georgios Trapezuntios (Trabzonlu Georgios), ciddi olarak II. Mehmed'i Hıristiyan yapma amacıyla İstanbul'a gitmişti.[41] Pius'un biyografisini göz önünde bulundurduğumuzda, Hıristiyan kuvvetlerinin Osmanlılara karşı ömürlü bir ittifak kurması konusunda 1461 yıllarında artık geçici bir umutsuzluğa kapılmış olması akla yatmaktadır: 1459'da Sırbistan'ın önemli kalelerinden Smederevo'nun (Semendire) düşmesi, Kutsal Roma Germen İmparatoru ile Macaristan Kralı arasındaki şiddetli gerginlikler,

1460'ta İskender Bey'in (Skënderbej) Osmanlılara karşı seferi ve aynı yıl Mantova Konsilinin sonuçsuz dağılması, ayrıca esasen Katolik olan ve 1461'de kralı ölen Bosna'ya yönelik Osmanlı tehdidinin gittikçe büyümesi nedeniyle Pius, Sultan Mehmed'in temsil ettiği jeopolitik tehdide tamamen farklı bir çözüm bulma düşüncesiyle bir süre oyalanmış olabilir.[42] Dolayısıyla bu mektubun sahici bir umudun ifadesi olduğunu varsaymak pekâlâ mümkündür; ama aşırı şartlar altındaki umutsuzluktan doğan ve tamamen geçici olduğu görülen cinsten bir umuttur bu.

Her durumda Pius, bu tavrıyla bir emsal oluşturmadı. Apokaliptik ve binyılcı düşünce akımlarının (göreceğimiz gibi) son günlerden önce kâfirlerin -özellikle Müslümanların- Hıristiyan imanına döndürüleceği düşüncesini beslediği doğrudur. Nitekim 17. yüzyıl epey ilerlemişken, hâlâ kafalarında böyle düşünceler bulunan bazı serüvenci şahsiyetlerin, örneğin 1658'de Mary Fisher adlı Quaker'ın ya da ondan 20 yıl sonra Alman mistik şair Quirinus Kuhlmann'ın, sultanı bizzat imana döndürme amacıyla İstanbul'a seyahat ettiği bilinir. Ancak bunun temelinde yatan inançlar ve varsayımlar II. Pius'unkilerden çok farklıydı. Tek tek paşaların veya vezirlerin "döndürülerek" Hıristiyanlığa kazandırılabileceği düşüncesi de Hıristiyan-Osmanlı çatışmasının belli dönemlerinde Batılı stratejistlerin hayali oldu. Gerçi bu anlayışın temelinde, söz konusu kişilerin çoğunun zaten "dönme" olduğu, yani Hıristiyanken İslam'a devşirildiği olgusu vardı.[43] Sultanı, akılcı argümanlarla Hıristiyanlığı benimsemeye ikna ederek büyük, nihai bir jeopolitik uzlaşma sağlanabileceği düşüncesinin ise modern çağın ilk dönemlerinde politikanın gerçek dünyasında hiçbir kalıcı geçmişi yoktur.

İslam ve Hıristiyanlık öğretileri arasında gözle görülür örtüşme bazı Batı Avrupalıların, Müslümanları kendi inançlarına döndürme olasılığına daha iyimser bakmalarına sebep olduysa da İslam'ı, lanetlenmesi gereken bir heretiklikle bir tutmak daha yaygın görülen bir tepkiydi. Gerçekten de İslam'ın, aslında Hıristiyanlığın heretik bir biçimi olarak sınıflandırılması gerektiği şeklinde bir görüş vardı. Bizans'ta İslam'a ilişkin ilk büyük eleştiri olarak Şamlı Yuhanna'nın kaleme aldığı eserde İslam'dan "haeresis" yani heretiklik (gerçi daha geniş kapsamlı olan "sahte inanç" anlamıyla) olarak söz ediliyordu ve başka bazı Bizanslı yazarlar da onu yine bir Hıristiyanlık mezhebi olarak görmekteydi. Ulu Pierre şunu kabul etmişti: "Müslümanlık denen hatayı heretiklik,

dolayısıyla yandaşlarını heretik saymalı mıyız, yoksa pagan deyip geçmeli miyiz, karar veremiyorum." Ardından kararı okurlarına bırakıyor ve kendi kararının onlara heretik demek olduğunu bildiriyordu.[44] Bu yaklaşım 15. ve 16. yüzyıllarda hâlâ devam ediyordu: 1470'lerde eser veren Marsilio Ficino adlı âlim, "Müslümanlar da bir bakıma Hıristiyan sayılır, ama heretik olanları: Ariusçuluğun ve Maniheizmin takipçileri" diye yazıyordu. 1543'te de Theodore Bibliander, Şamlı Yuhanna'nın kullandığı geniş kategorizasyona başvurarak "Bu sebeple Kuran'ı heretik doktrin olarak sınıflandırmamız gayet yerindedir." diyordu.[45] Ancak bu görüş, Müslümanların kâfir olduğu ("infideles", hümanist yazarların yaygın kullandığı terimdi), dolayısıyla Hıristiyanlarla değil paganlar ve putperestlerle bir arada sınıflandırılmaları gerektiği düşüncesiyle yan yana varlığını sürdürmekteydi. İslam'ın iyi bilinen ikonoklastik eğilimlerini ve putlara tapmaya karşı ateşli bir düşmanlık sergilemesini dikkate alınca putperestlikle ilişkilendirilmesi ilk başta tuhaf görünür. Orta Çağ'da yaygın kabul gören bir anlayışın, "Sarazenlerin" çoktanrılı olduğu ve putlara taptığı düşüncesinin Batı kültüründeki kalıntıları kadar Müslümanların Muhammed'e dua ettiği şeklinde ısrarla sürdürülen (sözgelimi, 1678'de Thomas Tenison tarafından hâlâ dile getirilen) kabul de bunda rol oynamış olabilir.[46] Ama genel olarak daha sofistike bir teolojik düşünce etkili olmuştu: Calvin'in dolaylı yoldan ifade ettiği gibi bütün sahte tanrılar put sayılırdı ve Müslümanlar Mesih'in ilahi niteliğini reddettiğine göre taptıkları tanrı sahte olmalıydı. Etki yaratmış bir İsviçreli Protestan olan Heinrich Bullinger'in sözleriyle ifade edecek olursak: "Müslümanlar Tanrı'nın tasvirlerini yapmadıkları veya tasvir taşımaya ya da tasvirlere hürmet göstermeye uzak oldukları hâlde yürekleri yine de sahte inancın dehşet verici putlarıyla doludur."[47] Sonuç olarak, putperestlik kavramına başvurulsun ya da vurulmasın, 16. ve 17. yüzyıllardaki genel düşünceye göre Müslümanlar kâfirdi ve benimsedikleri sahte inanç, çoğunlukla veya bütünüyle heretik bir şekilde de olsa Hıristiyan öğretisinden alınma kimi kırıntılar içeriyordu.

İslam ile Hıristiyan heretikliği arasındaki bağlantıya dair bu temel düşünce Batılı yazarların hemen hemen hepsinde mevcuttu ve bunun kaynağında da, Muhammed'in biyografisinin bütün versiyonlarında yer verilen bir iddia yer alıyordu: Buna göre Muhammed yeni bir din kurmaktayken, kendi dininden soğumuş olan bir Hıristiyan papaz veya

keşiş ona yol göstermişti. Bu kavramın kökeninde ise artık uzak geçmişte kalmış bir iddia yatmaktaydı: Peygamberin hayatına dair ilk İslami yazılardan bazısına Muhammed gençliğinde Suriye'de Rahip Bahira diye bilinen bir Hıristiyan keşişe rastlamış, adam onu görür görmez kendisine ilahi bir rol yüklenmiş olduğunu anlamıştı. Ortadoğu'nun Orta Çağ Hıristiyan yazarları ise bu keşişin adını "Sergius" yaptı, onu heretik (çoğunlukla ya Ariusçu ya Nasturi) olarak kabul etti ve Muhammed'e bütün bir İslam öğretisini oluşturmada yardım eden fesat bir öğretmen olarak daha büyük bir rol atfetti.[48] (Bu efsane son derece inatçı çıkmıştı: Guillaume Postel'in daha 1544 başlarında Kuran'da böyle bir kişinin varlığına dair hiç iz bulunmadığını belirtmesinin üzerinden 80 yılı aşkın bir süre geçmişti ki saygıdeğer tarihçi Michel Baudier, Sergius adında bir Nasturinin Arabistan'a kaçtığını belirttikten sonra burada Muhammed, "Kutsal Metinler konusunda âlim olan, zira Konstantinopolis'te bu konuda hocalık geçmişi bulunan bir sahte keşişin fikirlerinin kendi fikrini etkilemesine izin verdi" diye hâlâ büyük bir özgüvenle yazmaktaydı.[49]) Her durumda, Sergius çoğunlukla sadece bir standart heretikliğin takipçisi olarak anlatılsa da Hıristiyan yazarlar, İslam öğretisinde daha birçok heretiklik bulup çıkarma işini seve seve üstlenmişti; ne de olsa böylelikle, erken dönem kilise tarihine ne kadar vâkıf olduklarını gösterebiliyorlardı. Sözgelimi Riccoldo da Monte Croce, Muhammed'in Sabellius, Arius, Ebiyon, Karpokrates, Makedonios, Maniheistler, Donatistler ve Antropomorfitlere ait sapkın inançları birleştirdiğini öne sürüyordu; Müslüman inanç ve ibadetine dair uzun bir liste hazırlayan Theodore Bibliander ise bunların her birinin, kilisenin ilk döneminden bir heretik tutuma denk düştüğünü söylemekteydi: Ariusçular dinde zorlamayı onaylamıştı, Severusçularda şarap yasaktı vesaire.[50]

Âlimler ve teologlar, İslami inancın belli unsurlarını Hıristiyanlıktaki heretikliklerle özdeşleştirmeyi sürdürseler de, Müslümanlara yönelik davranış söz konusu olduğunda asıl önem taşıyan, genel olarak "kâfir" kabul edilmeleriydi. Hıristiyan yönetimi altında yaşayan birkaç çeşit Müslüman vardı: İspanya'daki kalabalık nüfusun yanı sıra Polonya ve Litvanya'ya daha yakın zamanda yerleşmiş olan bir topluluk (Tatarlar); İtalya, Sicilya, Malta ve İber Yarımadası'nda önemli sayılarda köle (tek tük Fransa'nın güneyinde ve Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun her yanına dağılmış olarak böyle köleler vardı); son olarak da çeşitli

Akdeniz limanlarını ve Orta Avrupa şehirlerini ziyaret eden tacirler. Bunlar resmî anlamda Hıristiyan heretik olarak kabul edilseydi kilise kanunu -ve devlet politikaları da- bütün ağırlığıyla çökerdi üzerlerine: Aforoz, Engizisyon ve benzeri mekanizmalar işletilirdi. Ama kâfir statüsü onları koruyordu.

Hıristiyan Avrupa'da dinî toleransın gelişmesine ilişkin çeşitli anlatılar, çoğu zaman dinî farklılıklara tolerans gösterme gereğinin Hıristiyanlık içindeki bölünmelerle ortaya çıktığı izlenimi yaratır ve bu şekilde gelişen tolerans ilkelerinin daha ileri bir evrede Hıristiyanlık dışındaki dinleri de kapsayacağı düşünülür. Oysa bu bir ölçüde yanıltıcıdır. Dinî toleransın en temel ön kabullerinden biri, Aquinolu Tommaso'nun *Summa theologiae*'sinde ifade bulmuştu (gerçi ilk örneği bu değildi ve Lactantius gibi Kilise Babalarına kadar uzanıyordu). "Küffar inanmaya zorlanmamalı mı?" sorusunu ortaya attıktan sonra kâfirlerin ve Yahudilerin zorlanmaması gerektiğini, çünkü inancın doğası gereği gönüllü olduğunu söylüyordu. Hemen ardından kâfirlere yönelik başka bazı eylemlere göz yumduğu; küfür, ikna veya zulüm yoluyla Hıristiyanlığı engellememeleri için zor kullanılması gerektiğini belirttiği doğrudur. Ama yine de onları, zora başvurmanın uygun bulunacağı Hıristiyan heretiklerden ve Hıristiyanlıktan çıkmış mürtetlerden çok farklı bir kategoriye koymuştur. Kendi ifadesiyle, "ant içmek hür iradeye bağlıdır, andına bağlı kalmak ise bir zorunluluktur." Dolayısıyla, içtikleri "ant"tan sapan Hıristiyanlar doğru yola girmeye zorlanabilirse de kimseyi Hıristiyan olmaya zorlamamak gerekiyordu.[51] Bu temel bir düşünceydi ve Avrupa'da Orta Çağ'da ve modern çağın ilk döneminde, İslam'ın kılıçla yayıldığı için aralıksız lanetlenmesiyle olsa olsa daha pekişip güçlenebilirdi.

İnsanları din değiştirmeye zorlamamak bir şeydi, onlara tam tolerans göstermek, hiç kuşkusuz başka bir şey. Nitekim bunun Orta Çağ Avrupası'nda uygulamada pek karşılık bulmaması şaşırtıcı değildi. Daha sonra, *Summa theologiae*'nin yine aynı bölümünde Aquinolu Tommaso, "Kâfirlerin ayinlerine tolerans gösterilmeli midir?" sorusunu soruyor ve şu genel ilkeye başvurarak yanıtlıyordu: "Kâfirler kendi ayinlerinde günah işliyor olabilir, bununla birlikte yarattıkları kimi iyi şeyler ve önledikleri kimi kötülüklerin hatrına bunlara tolerans gösterilebilir." Yahudilere (burada doğrudan kâfir olarak sınıflandırılırlar)

tolerans gösterilecekti çünkü dinlerinin gereklerini yerine getirmekle Hıristiyan âlemine bir şekilde iyilik etmiş oluyorlar, Hıristiyan imanının bir ön tasavvurunu gerçekleştiriyorlardı. Müslümanlar ile paganlara gelince: "Diğer kâfirlerin ne samimi olan ne de bir fayda getiren ayinlerine ise hiçbir şekilde tahammül gösterilemez; ancak bazı kötülüklerden sakınmak için belki bir istisna yapılabilir, sözgelimi ortaya çıkabilecek bir rezalet veya rahatsızlığı önlemek için ya da içlerinde, rahat bırakılırsa yavaş yavaş imana gelebilecek olanlar varsa bunların kurtuluş yolunu baştan kapatmamak için bu mümkündür."[52] Sondaki bu uzlaşmacı belirlemeler, pragmatik politikalar oluşturulabilmesi için kapıyı aralık bırakıyordu; sözgelimi, geçici olarak aramızda bulunan Müslüman tacirleri kendi özel alanlarında abdest alıyor, namaz kılıyor ve oruç tutuyor diye taciz etmemeliydik.

Katolik kilise kanununda da genel olarak buna benzer bir tutum ifade bulmuştur. Gratianus'un *Decretum*'una Orta Çağ'da atılan "perdah"lardan birinde Müslümanlar barışçı ise "onları rahatsız etmemeliyiz" ve "sofralarına oturabiliriz" deniyordu, ki bunlardan ikincisi, aforoz edilmiş heretiklerle kıyaslandığında çok önemli bir noktaydı.[53] Kilise kanununun temel kurallarında Müslümanları Yahudilerle aynı kefeye koyma eğilimi vardı. Papa III. Innocentius'un çıkardığı bir dinî hükme göre iki kategorideki insanlar da ayırt edici bazı kıyafetler giymek zorundaydı; bununla amaçlanan da Hıristiyanların, bilmeden bu insanlarla cinsel ilişkiye girmesini önlemekti ve zaten yine aynı nedenle kilise kanunu, Hıristiyanlara onlarla iç içe yaşamayı yasak ediyordu. Hem Yahudilerin hem Müslümanların kimi yasal hakları kısıtlanmıştı: Dava açabilseler de Hıristiyanlar aleyhine tanıklıkları kabul edilmiyordu. Birtakım temel teolojik nedenlerle kilise kanunu Yahudilere daha düşmandı; onları, vaad edilen Mesih kendilerine gönderildiği hâlde onu tanımayan kişiler olarak görmekteydi. Sonuçta, bir kanun hükmü Hıristiyanların Yahudi "bayramlarına" katılmasını yasaklarken (çünkü Mesih'in gelişinden sonra artık beslenmeyle ilgili Yahudi kurallarını sürdürmek kutsala hürmetsizlik olurdu), Müslümanlarla birlikte yeme içme konusunda böyle bir kanun yoktu.[54] Bununla birlikte, Vienne Konsilinde (1311-12) Müslümanların dinî uygulamalarına karşı katı bir karar çıkarıldı: Ezan yasaklandı ve Hıristiyan hükümdarlarına Müslümanların kutsal kişilerin mezarlarını ziyaret etmesini önlemeleri

emredildi. Bu bir "skandal" idi ve hükümdarlara, kendi topraklarında bunu "kaldırmaları" söyleniyordu. (Bu kararda sonradan yapılan bir uyarlamada mezar ziyaretlerine ilişkin bölüm Mekke'ye hac ziyareti gibi yorumlanacak ve skandalın kaldırılması sözleri de yanlış anlaşılarak hem Müslümanların hem Yahudilerin bu topraklardan fiziksel olarak kaldırılması, yani çıkarılması gibi yorumlanacaktı.)[55]

Kilise kanununun klasik metinlerinin hazırlanmasından yıllar sonra 1442'de yayımlanan bir papalık fermanı hem Yahudiler hem Müslümanlar karşısında işi biraz daha sıkı tutarak Hıristiyanlara onlarla bir arada yeme içme, yaşama veya yıkanmayı yasaklıyor, bu grupların ayırt edici giysiler giymesi şeklindeki kuralları canlandırıyor, Hıristiyan toplumlarında icra etmelerine izin verilmeyen meslekler listesini (gayrimenkul yönetimi, simsarlık ve ebeliği ekleyerek) genişletiyor ve Hıristiyan hizmetkâr tutmalarını yasaklıyordu. 1456'da III. Calixtus da bir başka ferman kaleme alarak bunların büyük bölümünü yineledi. Konstantinopolis'in düşmesinin üzerinden daha üç yıl geçmeden çıkarılan bu fermanda, öncelikle Yahudilere karşı getirilmiş olan önlemlerin hepsinin Müslümanlara da uygulanmasını sağladı. Tefecilik konusunu ele alırken de (bunda hâliyle Yahudiler birinci hedefti) el koyulan kârın "Osmanlılara karşı mukaddes seferler" [yani haçlı seferleri] için kullanılmasını emretti.[56] Ondan sonra papalıktan gelen resmî duyurularda Müslüman karşıtı tutumların norm olmayı sürdürmesi beklenebilirdi, en azından iki buçuk yüzyıl sonra Osmanlı tehdidinin gerilemeye başlamasına dek; oysa pragmatik çıkarlar dindarlık ateşine baskın gelebilirdi, nitekim geldi de. 1573'te XIII. Gregorius, papalığın denetimindeki Ancona limanıyla ticaret yapan bütün Levant tacirlerine -Yahudi, Müslüman ve Ortodoks Hıristiyan- yönelik bir kararname yayımladı. Yerel halktan Hıristiyanların onlara yönelik tacizlerini yasakladığı gibi bu tacirlere gayet sağlam yasal muafiyetler ve ayrıcalıklar tanıyordu. Hatta kararnamenin belirsiz ifadelerle kaleme alınmış olan bir bölümünde Müslüman tacirlerin, papalık topraklarında kendi camilerini kurması olasılığına bile değinmişti: Bu bölümün "bir bina veya sinagog" inşasıyla ilgili olması sadece Yahudileri kapsadığını düşündürse de daha en baştan "adı geçen Yahudiler, Müslümanlar, Rum Ortodokslar ve diğer Levantenler" diye belirterek bu ayrıcalığın kapsamını genişletmekteydi.[57]

Büyük Cizvit teolog Francisco Suárez, ilkin 1583'te Roma'da kaleme aldığı, sonra gözden geçirdiği ve nihayet ölümünden sonra 1621'de yayımlanan metninde muhtemelen bu tür müsamahakâr uygulamaları dikkate alarak Aquinolu Tommaso'nun iki farklı türde kâfir ibadeti hakkında argümanına yeni bir soluk getirmişti. Gördüğümüz gibi Tommaso, Yahudilerin (müsamaha edilebilir) ayinleri ile Müslümanlar dahil olmak üzere diğer kâfirlerin (çoğunlukla müsamaha edilemez olan) ibadetleri arasında ayrım yapıyordu. Suárez bu ayrımı baştan aşağı elden geçirerek, Hıristiyan standartlarına çok uzak olsa da doğal akla aykırı düşmeyen ayinler ile doğal akla aykırı ayinler arasındaki fark şeklinde yeniden tanımladı (ki bir Hıristiyan hükümdarın görevi bu ikinci gruptakileri engellemekti). İlk grup, diye yazıyordu, "Hıristiyan imanı ve akidelerine göre düşününce hakikaten de batıldır, ancak tabiatı itibarıyla kötü veya doğal akla aykırı olduğu için değil. Yahudilerin ayinleri işte böyledir ve belki Müslümanların ve tek gerçek Tanrı'ya ibadet eden benzeri kâfirlerin ayinlerinin birçoğu da böyledir."[58]

Hıristiyan toplumlarında yaşayan Müslümanlar, böyle çeşitli biçimlerdeki ilahiyat ve hukuk ilkelerinin yanı sıra bunların fiilen uygulanması açısından da bir *modus vivendi* sağlamış oluyordu. Deyim yerindeyse bu uygulamalar, sıradan hayatın içinde erimişti. Bununla birlikte Hıristiyan kültürü, aynı zamanda Müslümanlar hakkında tamamen farklı bir düşünme tarzını beslemeye devam etti: Kitab-ı Mukaddes'in ilahiyatında kehanet ve kıyamet kavramlarını esas alan düşmanca bir düşünüştü bu ve İslam dininden olanların, Tanrı'nın planında Yahudilerinkinden çok daha olumsuz bir rol üstlendiğini ima ediyordu. Bu görüşe göre Müslümanlar sadece sıradan birer heretik veya kâfir değildi; kozmik kötülüğün temsilcisiydi onlar veya din değiştirmeleri sağlanana ya da topyekûn ortadan kaldırılana kadar dünya tarihindeki ilahi tasarım tamamlanmayacaktı.

Orta Çağ'da Batı Avrupa'da başlıca iki gelenek vardı ve ikisi de her şeyden önce İslam'ın askerî gücüne tepki olarak ortaya çıkmıştı. İlki, Aziz Methodius'un *Apokalpsis*'iydi; ancak bu kabulün yanlış olduğu anlaşıldı ve kimliği bilinmeyen bu yazar, günümüz araştırmacıları tarafından Sözde Methodius adıyla tanınır oldu. Eser aslında Mezopotamyalı bir Hıristiyan tarafından, Arap istilalarından kısa bir süre sonra, 7. yüzyılın ikinci yarısında Süryanice yazılmıştı.[59] Yunanca üzerinden 8.

yüzyılda Fransa'da Latince çevirisi yapılarak Batı Avrupa'ya yaygın biçimde dağıtıldı ve 1470 gibi erken bir tarihte de baskısı yapıldı. Yazar, kendinden önceki bir geleneği uyarlamaktaydı ve bu gelenek de kısmen Tibur kâhininden (*sibylla*) kaynaklanıyordu. Büyük olasılıkla 4. yüzyılda Konstantinopolis'te kaleme alınmış bir metin olan bu kehanete göre kahraman bir Rum imparatoru Hıristiyan dünyasına saldıran bütün pagan barbarları yenilgiye uğratacaktı ve Kafkas Dağlarındaki kalelerinden inecek olan Gog ve Magog'un (Yecüc ve Mecüc) dehşetengiz orduları da bundan payını alacaktı. Ardından bu kahraman imparator Kudüs'e giderek dünyevi otoritesini Tanrı'ya teslim edecekti. Ondan da sonra Deccal belirecek ve o da ilahi kudrete yenildikten sonra Mesih'in İkinci Gelişi gerçekleşecekti. Sözde Methodius'un bu hikâyede yaptığı başlıca değişiklik, pagan ordularını daha belirgin biçimde tanımlamaktı: "İsmail'in oğulları" ki bundan kastı Müslüman Araplardı. (Popüler gelenekte Araplar, Hz. İbrahim'in, cariyesi Hacer'den doğan oğlu İsmail'in soyu olarak kabul ediliyordu. Nitekim hem "İsmailî" hem "Hacerî", Araplar ve Müslümanlar için yaygın kullanılan adlardı.) Sözde Methodius'un yazdığına göre dünya tarihinin yedinci ve son binyılında bu gaddar istilacılar, Hıristiyanların ahlaki zaaflarının cezası olarak üstlerine salınacaktı. Yazar, Hıristiyan topraklarının nasıl istila edileceğini, buralarda yaşayanların birçoğunun katledilip kalanların da köle hâline getirileceğini ve sonunda "Rumların, yani Romalıların kralı"nın çıkıp hepsini yenilgiye uğratacağını canlı detaylarla anlatmaktaydı.[60] Ondan sonra "Kuzey'in kapıları" açılacak ve o zamana dek bu kapıların zaptetmekte olduğu milletler akın edecekti; "murdar şeyler" yiyen insanlardı bunlar ve o şeylere insan cenini de dahildi. Tanrı, onları yenilgiye uğratmak için kendi komutanını gönderecek, Rumların kralı ondan sonra Kudüs'e çekilerek hükümdarlığını teslim edecekti. Tam bu noktada ortaya çıkan Deccal, sahte mucizelerle dünyayı kandıracak ama Mesih'in İkinci Gelişiyle o da sonunda devrilecekti.[61] Dolayısıyla bu geleneğin Hıristiyan apokaliptik düşüncesine kattığı bir olumlu unsur vardı: Kahraman bir "Son Dünya İmparatoru" düşüncesi. Olumsuz unsurlar ise bir değil üç taneydi: Bütün Hıristiyan âlemine boyun eğdirecek olan İsmail soyu, Gog ile Magog önderliğindeki tiksindirici Kuzeyli barbarlar ve Deccal. Bunlardan ilki açıkça Müslümanlar olarak tanımlanıyordu; ikincisi (daha önce gördüğümüz gibi) kolaylıkla

"İskit" Türkleriyle ilişkilendirilebilirdi; üçüncüsü de çok geçmeden Batılıların Muhammed, İslam ve Osmanlı İmparatorluğu kavramları içinde kendine bir rol bulacaktı.

Batı Hıristiyanlığını etkileyen diğer ana kehanet geleneğini de 12. yüzyılda Kalabriyalı keşiş ve Kitab-ı Mukaddes tefsircisi Gioacchino (Joachim) da Fiore başlattı. Gioacchino'nun dünya tarihine bakışı Teslis üzerine kuruluydu: Önce Baba'nın çağı geliyordu, ardından Oğul'un ve son olarak da Kutsal Ruh'un. Dünyanın dönüşümü nihai olarak "ruhani adamlar" eliyle gerçekleşecekti; onun yolunu gözlediği bir Son Dünya İmparatoru değil Meleksi Papa olarak nitelenebilecek bir ruhani liderdi. Gerçekten de, Roma İmparatorluğu, Doğu'dan gelen hükümdarlar elinde topyekûn ve kesin bir yenilgiye uğrayarak ahlaki yozluğundan ötürü layığını bulmuştu. Sözde Methodius gibi Gioacchino da çağın politik olaylarında İslam'ın üstlendiği rolden etkilenmişti: Onun döneminde bu olaylar, Selahaddin Eyyubi'nin bir sefer başlatarak 1187'de haçlıları yenilgiye uğratması ve Kudüs'ün teslim olmasıydı. Sözde Methodius'tan farklı olarak ise Gioacchino, kehanetlerini çok çeşitli Kitabı Mukaddes metinlerinden alınmış pasajlara dayandırıyordu. En çok üzerinde durduğu metin, yedi mühürlü tomar (Vahiy 5-6) ve yedi başlı canavar (Vahiy 13: 1-10) gibi yedili tekrarlarıyla Vahiy Kitabı oldu; bunların her biri, tarihte art arda gelen zalimlere ve felaketlere denk düşüyordu. Gioacchino'nun sıraladığı kesin denklikler bir eserden diğerine değişiklik gösterse de Müslüman unsurları hepsinde mevcuttur. Bir eserde "Sarazenler", dördüncü mühür kırılınca soluk renkli at üzerinde yeryüzüne salınan ölüm (Vahiy 6:8) olarak tasvir ediliyordu. Bir başkasında, canavarın beşinci başının temsil ettiği beşinci dönem, "Meselmutus" elinde zulme uğrama dönemiydi ve buna eklenen açıklamada "Mağribilere yaygınlıkla Meselmuti denir" (Arapça "müslim" kelimesinin bir biçiminin bozulmuş hâli) diye belirtilmişti. Nihayet canavarın altıncı başının da Selahaddin olduğu belirtiliyordu.[62] Gayet uğursuz bir havada Gioacchino, her ne kadar Sarazenler henüz Katolikleri değil sadece Ortodoks halkları boyunduruk altına alabildiyse de, şu bilgiyi ekliyordu: "Mezmur yazarlarının 'Karanlık yaparsın, gece çöker: Ormanın bütün mahlukatı sürünerek ortaya çıkar' diye anlattığı ve artık yaklaşan zamana kadar bu böyle olacaktır."[63] Yine de ruhani Kilise eninde sonunda kazanacak ve

yeryüzünde binyıl boyunca azizler hüküm sürecektir ve tarihin sonuna gelindiğinde Şeytan, "yeryüzünün dört bucağındaki ulusları, Gog'la Magog'u" (Vahiy 20: 8) Kilise'ye saldırmaları için kışkırtacak ve gökten yağan ateş hepsini yok ederek İkinci Geliş'in, ölülerin kıyam etmesinin ve Son Yargı'nın yolunu açacaktır.[64]

Belli başlı bu iki gelenekten çıkartılabilecek faydalar bir yana, aralarındaki en bariz fark, biri imparatorluk yanlısıyken diğerinin Roma İmparatorluğu'nu ve onun vârisi olan Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nu çözüm değil sorunun bir parçası olarak görmesiydi. Bununla birlikte, sonraki yazarların ikisini çeşitli biçimlerde birleştirmesine imkân verecek kadar ortak noktaları vardı. Örneğin, 14. yüzyıl Fransiskenlerinden Jean de Roquetaillade (Johannes de Rupescissa), Batı'da Deccal gaddar ve heretik bir imparator olarak ortaya çıkacak olsa da, Fransa kralının Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun başına geçeceğini ve Meleksi papayla iş birliği edeceğini öngörüyordu: "Bu ikisi sayesinde bütün dünya kurtarılacak, birlikte Muhammed'in bütün dinini ve zalimce hükmünü de ortadan kaldıracaklar."[65] İşte size Gioacchino tarzında bir öngörü; ama tabii Fransız kralına Son Dünya İmparatoru anlayışına uygun bir rol vermeyi de ihmal etmemiş. Bu doğrultuda gelişen uzun ömürlü Fransız Gioacchinoculuğunda Fransa Kralı'na kutsal tarih eliyle biçilen kader ya Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nu ortadan kaldırmak ya da hükmü altına almaktı; 16. yüzyıl ortalarında Guillaume Postel hâlâ coşkuyla savunmaktaydı bu fikirleri.

Konstantinopolis'in düşmesini izleyen dönemde bu kehanet geleneklerinin Müslüman ve Osmanlı karşıtı yönlerinin daha da öne çıkması şaşırtıcı değildi. Bir grup Dominiken bu kehanetleri derleyerek 1474'te *Tractatus de Turcis* adıyla yayımladı. Bu eserde Gioacchino'nun kendisinden başka Gioacchinocu gelenekteki çeşitli yazarlara da yer veriliyordu. Gioacchino'nun yandaşlarından birinin yazdıkları, Dominikenlerin kasvetli bir havada belirttiğine göre "İtalya'nın Türkler eliyle yaşayacağı yıkıma dair gayet net bir anlatım" içermekteydi. Buna rağmen, Müslümanların çok geçmeden bir Hıristiyan kral tarafından yok edileceğinden emindiler; Kutsal Roma Germen İmparatoru olmayacaktı bu, belki Macaristan Kralı I. Mátyás (Hunyadi Mátyás) olurdu.[66] Altı yıl sonra İtalyan Dominiken Annio da Viterbo (Viterbolu Annius) Vahiy Kitabı üzerine kaleme aldığı tefsirde benzer bir şekilde

Müslümanların yenilgisini ve bürün Hıristiyan kiliselerin birleşmesini öngörüyor, bunların uyum içinde birlikte çalışan bir papa ile geçici bir hükümdar -imparator değil- tarafından gerçekleştirileceğini söylüyordu. "Papa ve geleceğin hükümdarı," diye yazıyordu, "Türklerin hükmü altında yaşayan Hıristiyanları başkaldırmaya yöneltecek ve tüccarın onlarla ticaret etmesine izin vermeyecek." Bu ikinci konu Venedik karşıtı maksatları akla getirmekteydi. Bu metin birçok kez yeniden basıldı.[67] Sonunda 1481'de, yani Annio'nun ilk basımından sadece bir yıl sonra Macaristanlı György'nin Osmanlı egemenliğinde yaşam koşullarını anlattığı eserinin ilk baskısı yapıldı. Avrupa'nın her yerine yayılacak olan bu eserde Gioacchino'dan birçok kez söz ediliyordu ve son bölümünün başlığı da "Muhammed'in Mezhebi Hakkında Keşiş Gioacchino'nun Görüşüdür" idi. Bu bölümde, Gioacchino'nun Vahiy tefsirinden uzun uzadıya alıntı yapılarak İslam hem Vahiy 13'teki yedi başlı canavara hem de Daniel'in rüyetindeki ya da görümündeki dördüncü yaratığa (Dan. 6: 7-26) benzetilmişti. Gioacchino, Müslüman egemenliğinin, Hıristiyanların yaşadığı diğer bütün zulümlerden daha ağır olduğunu yazıyor, Muhammed hakkında ise "kanunları yapan Musa, nasıl kendinden uzun bir zaman sonra gelecek olan İsa'nın yolunu açtıysa bu yalan simsarı da Deccal'in yolunu açmıştır" diyordu.[68] Macaristanlı György de Dominikendi, esir düştükten hemen sonra girmişti bu tarikata ve önceki yüzyıllarda en büyük gücüne Fransiskenler arasında ulaşan Gioacchinocu kehanet geleneğinin şimdi bu tarikatı avcunun içine aldığı açıktı. 1490'larda Floransa halkına hitap eden bir başka Dominiken, ateşli vaiz Girolamo Savonarola da yine Gioacchino kehanetine dayanan gelecek olaylar silsilesinin bir özetini sunuyordu ve bunların içinde Kudüs'ün geri alınması ile Müslümanların dine döndürülmesi de vardı.[69] Ancak tarikat keşişleri dışında da çok sayıda kâhin yazar çıkmıştı. En dikkate değer olanlarından biri, İmparator III. Friedrich'in saray kâhini Johann Lichtenberger'di ve 1488 tarihli eseri *Prognosticatio*'da Sözde Methodiusçu ve Gioacchinocu temaları bir araya getirerek Friedrich'in yanı sıra oğlu Maximilian'a odaklanıyor, onun Müslümanları yenilgiye uğratarak yeryüzünde manevi yenilenme (*renovatio*) sürecini başlatacak hükümdar olduğunu söylüyordu. Bu eser de yine büyük rağbet gördü ve izleyen çeyrek yüzyıl boyunca Latince, Almanca, İtalyanca ve Fransızca olarak en az 42 baskı yaptı.[70]

Bütün bu düşünüş tarzının birçok insanın İslamiyet ve Osmanlı İmparatorluğu üzerine fikirlerinde belirleyici bir etkisi olacak, sadece 16. yüzyıl boyunca değil, en azından bazı dinî yazarlar söz konusu olduğunda 17. yüzyılın ortalarına kadar da bu devam edecekti. Bunun Osmanlı İmparatorluğu açısından taşıdığı anlam, 16. yüzyılda dikkate değer bir açıdan daha da arttı: I. Selim'in 1516-17'de Mısır ve Suriye'deki Memlûk Devletine düzenlediği seferlerden sonra Kutsal Mekânlar Osmanlı yönetimine girmiş oluyordu; dolayısıyla Kudüs'te geçen her türlü kıyamet senaryosunda ister istemez Osmanlı sultanının yenilgiye uğratılması gerekliydi. Reform dönemi, inançta ortaya çıkan bölünmenin her iki tarafında da dinî kriz duygusunu daha da şiddetlendirecek, Deccallik atamaları sıklaşacak ve (hangi çeşit olursa olsun) iman sahiplerinin yaşadığı eza ve sıkıntıların Son Günlerin hızla yaklaştığına dair bir işaret olduğu varsayımı daha yaygınlaşacaktı. Bütün bu duygu ve düşünce dağılımında Osmanlı gücü karşısında duyulan korku da hâliyle kendine yer buluyordu. Ne de olsa Osmanlı İmparatorluğu, bildik, dünyevi anlamda bir tehdit olmanın ötesinde kendine özgü, Tanrı vergisi bir önemi olan özel türde bir kâfir kuvvetti. Kehanet geleneğinden bir şekilde etkilenmiş olan Batılı Hıristiyanların zihninde İslam, bir Hinduizme veya Budizme gösterilebilecek ölçüde dinî umursamazlıkla yaklaşılacak bir şey değildi -Hinduizm veya Budizm genel olarak biliniyor olsaydı yani.- Görünürdeki politik tecessümüyle birlikte İslam, Tanrı'nın planına göre bütün insanlığın tarihinde özel -ve olumsuz- bir rol üstlenmişti.

3

HABSBURGLAR VE OSMANLILAR
"AVRUPA" VE İMPARATORLUKLAR ÇATIŞMASI

Eylül 1520'de Sultan I. Selim'in yerine tahta, son derece hırslı ve enerjik oğlu I. Süleyman geçti. Sultana kendi tebaası "Kanuni", Batılılar da "Muhteşem" lakabını uygun görecekti. Tahta çıkmasının üzerinden bir yıl geçmeden Süleyman, Sırbistan'ın kuzey kalesi Belgrad'ı ele geçirdi; 1522'de Rodos Adası'nı kuşattı ve sonunda fethederek askerî-dinî şövalye tarikatı Rodos Şövalyelerini (St. Jean veya Aziz Yuhanna Şövalyeleri) adadan attı; ondan dört yıl sonra Mohaç Muharebesi'nde Macar Krallığı'nı ağır bir yenilgiye uğrattı ve genç Kral Lájos muharebe alanında can verdi. 1529'a gelindiğinde ise Süleyman'ın ordusu Viyana kapılarına dayanmıştı. Bütün bunlar on yıldan kısa bir süre içinde olmuş ve Orta Avrupa'nın pek çok çatışmaya konu olan topraklarında daha onlarca yıl devam edecek bir Doğu-Batı çekişmesini başlatmıştı.

Batı tarafında bu sultanın muadili İmparator V. Karl (Şarlken) idi. Karl, hem talihi yaver gittiği hem de Habsburg hanedanından dedesi İmparator I. Maximilian iyi bir planlama yaptığı için yalnızca Burgonya Dükü (1506; Charles adıyla) ve İspanya Kralı (1516; I. Carlos adıyla) değil, Avusturya Arşidükü (1519) unvanını da almıştı. 1519 yazında Kutsal Roma Germen İmparatoru seçilerek dedesinin yerine tahta çıktı; ondan iki yıl sonra Avusturya Arşidüklüğü'nü kardeşi Ferdinand'a devretti. Ondan sonra Karl'ın imparatorluk üzerindeki genel sorumluluğu konusunda kuşku olmasa da Orta Avrupa'daki işleri yoluna koyan ve yönetimini üstlenen hep Ferdinand olacaktı. Karl'ın kendi Osmanlı karşıtı çıkarları öncelikle Kuzey Afrika'ya, sultanın müttefiki ve resmi olarak da tebaası olan "berberi korsanlar"a yönelecekti. Mohaç'ta

yaşanan facianın ardından Ferdinand'ın Osmanlı İmparatorluğu'yla çatışması gittikçe daha şiddetli hâle geldi, çünkü kendini yeni kral olarak Macaristan'a kabul ettirmeye çalışıyordu. Macar soyluları onun yerine Transilvanya prensini seçmiş, o da Ferdinand'ın askerî müdahalesi üzerine Süleyman'dan yardım istemişti. 1540'ta o prens ölünce Ferdinand'ın Macar tahtında tekrar hak iddia etmesi, krallığın büyük bölümünün tümüyle Osmanlı işgaline uğramasıyla sonuçlanacaktı.

Alman ve Avusturya topraklarıyla ilgili bütün standart tarih kitaplarında "Türkenfurcht", yani genel anlamda "Türk korkusu" veya "Türk dehşeti" ile en yoğun biçimde ilişkilendirilen dönem işte budur. Bu terim, önceki bölümde ele aldığımız ve kıyamet kavramı etrafında gelişen dinsel duygulardan ziyade Osmanlı yayılmasının yarattığı askerî ve politik tehdit karşısında duyulan daha genel bir endişeyi ifade eder. Bazı insanların korkmak için haklı nedenleri olduğu elbette doğrudur: Avusturya topraklarının güney kesimi (Stirya ya da Steiermark, Karintiya ve Karniyola) 1460'lardan beri sık sık Osmanlı akınlarına uğruyordu. Ancak günümüz araştırmacılarının bulgularına göre o dönemde bu akınların ölçüsü epeyce abartılmıştı; bunlardan biri, 1492 tarihinde düzenlenip (10 bin Osmanlı askerinin ölümü ve 15 bin Hıristiyan kölenin kurtarılmasıyla) geri püskürtülen ünlü bir Osmanlı akını anlatılırken, Habsburg'a bağlılığını göstererek itibarlarını cilalamaya çalışan yerel eşrafın bütün bir çatışmayı geriye dönük olarak yeniden yazdığı görülmektedir.[1] Sultanın ordularının Orta ve Batı Avrupa'daki bütün Hıristiyan toprakları için tehdit olduğu şeklindeki genel görüşe gelince: Hıristiyan olsun olmasın bütün güçlü devletlerin, komşuları pahasına kendi topraklarını genişletmeye baktığı bir dönemde Osmanlıların daha da yayılacağından korkulması kuşkusuz anlaşılır bir şeydi, özellikle Süleyman'ın toplamayı başardığı muazzam insan gücünü ve kaynakları düşününce. Ancak pratik olarak askerî açıdan bakıldığında bu dönemde Osmanlı seferleri hâlâ ilkbahar aylarından İstanbul'dan veya Edirne'den başlayan uzun bir yürüyüşü içeriyor ve sonbahar gelince de bir başka uzun yürüyüşle yine aynı yoldan geri dönülüyordu. Hâliyle ordu ne kadar uzağa giderse savaşmak için elde kalan zaman o kadar azalmış oluyordu; bu durum, pratikte mümkün olana bazı sınırlar dayatmaya başlamıştı bile. Ancak günümüz okurlarının zihinlerinde yapması gereken en önemli ayar, bu olayların her birinde

pasif bir Batılı gücün amansız biçimde saldırgan bir Doğulu güçten kaynaklanan yersiz ve haksız bir hücum dalgasına maruz kalmakta olduğu şeklindeki otomatik varsayımdan vazgeçmektir. Bu bakış, 1526'dan sonra Macar topraklarına egemen olmak için iki taraflı bir çatışmanın söz konusu olduğu gerçeğini gözardı eder; zaten Süleyman'ın 1529 ve 1532'deki seferleri de büyük ölçüde Habsburgların 1527 ve 1530'da Macaristan'a düzenlediği akınlara yanıt olarak düzenlenmiştir.[2]

Daha I. Maximilan yönetiminde bile imparatorluğun propaganda sorumluları, Osmanlılar karşısında Habsburg İmparatorluğu Hıristiyan Avrupa'nın tamamını temsil ediyor veya savunuyormuş gibi bir hava yaratmaya çalışıyordu. Maxmilian'ın böyle bir retoriği teşvik etmesinin nedeni, İmparatorluk içindeki imtiyaz bölgelerinden (*Reichsstand*) "Türkensteuer" (Türk vergisi) veya "Türkenhilfe" (Türk yardımı) adı altında Osmanlılara karşı sübvansiyon almaya çalışmasıydı, çünkü hükümdarlığının son yirmi yılında İtalya'nın kuzeyinde Hıristiyanların kendi aralarındaki çatışmalara çok para akıtmıştı. (1510'da Venedik karşısında bir Habsburg-Osmanlı ittifakı kurabilmek için müzakere yürütmüş olması ise gayet anlaşılır bir şekilde olabildiğince saklı tutulmuştu.)[3] Onun ardından tahta çıkan Karl ile Ferdinand'ın zamanında Avrupa'da Hıristiyanlığı savunma retoriği -ki ikisi hâlâ birbirinin yerine kullanılabilen terimlerdi- iyice hız kazandı. Bunun tek nedeni Süleyman'ın, Orta Avrupa'da babasına göre çok daha aktif olması değildi, özellikle 1526'dan sonra önem kazanan bir neden daha vardı: Macaristan, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu içinde yer almıyordu. İmparatorluğun bir bileşeni saldırıya uğrayınca, savunmasına diğer imparatorluk topraklarının katkıda bulunması için sağlam ve basit argümanlar oluşturulabilirdi; ama daha ziyade Habsburg hanedanının güçlenip büyümesi için bir fırsat olarak görülen Macar toprakları açısından bu geçerli değildi. (Dolayısıyla, sözgelimi Karl ile Ferdinand, 1532'de Osmanlı ordusu yaklaşırken imparatorluk meclisi Diet'ten para istediklerinde Bavyera, ancak Alman toprakları saldırı altındaysa yardım edeceğini, Macaristan için katkıda bulunmayacağını belirtmişti.[4])

Daha genel bir varlık olarak Avrupa'yı savunma şeklindeki Habsburg çizgisinin çok zarif biçimlerde ifade edildiği de oldu. Örneğin Ocak 1543'te, Köln Üniversitesinin büyük salonunda İspanyol hümanist hekim Andrés Laguna, "Avrupa" olduğu belli olan bir kadın figürüyle

kendisinin "elemle feryat" diye nitelediği uzun bir diyaloğu canlandırmıştı. (Metnin başka bölümlerinde "bütün bir Hıristiyan âlemi" ve "Hıristiyan ortak topluluğu" terimleri de kullanılıyordu.) Bu kadın, "Had safhada barbar olan hep aynı düşmanın her cepheden saldırısı altında sefil ve acınacak bir hâldeyim." diye feryat ediyor ve kendisine ait olan Konstantinopolis, Selanik, Dıraç ve Belgrad şehirlerini kaybetmenin yasını tutuyordu; konuşmasının sonunda Ferdinand'a övgüler düzerek onun, "dur durak bilmez, yorulmaz erdemiyle düşman kuvvetlerini durdurmak ve bana o tatlı hürriyetimi iade etmek için çalıştığı ve elinden gelen hiçbir şeyi ardına koymadığını" söylüyordu.[5] On altıncı yüzyılın ikinci yarısında Habsburglar, büyük ölçüde yine imparatorluk meclislerinde temsil edilen veya onlarla bağlantılı olan politik sınıflara hitaben aynı çizgide bir politik mesajı sunabilmek için ciddi çabalar içine girmişlerdi ve bu amaçla hem Osmanlı tehdidinin ağırlığını hem daha geniş bir Hıristiyan-Avrupalı topluluğunun savunucusu olarak kendi rollerinin önemini vurguluyorlardı.[6]

Bu tür politik argümanlar her zaman yukarıdan yönlendirilmiyordu. İster Osmanlıların başarısı karşısında umutsuzluğu kapıldığı için ister politik arenadaki önemli hamileri memnun etme gayretiyle (veya bu iki saikin bileşimiyle) olsun, V. Karl ile I. Ferdinand'ın Osmanlı karşıtı politikalarını yaygınlaştırmaya hevesli birçok yazar ve aydın vardı. 1529'da klasik eserler uzmanı olup daha yeni V. Karl'ın tarih yazıcısı görevine atanmış olan Juan Ginés de Sepúlveda, imparatora hitaben Osmanlılara savaş açılması için bir "tavsiye" kaleme almıştı. Sultanın yönetiminde yaşayanların çektiği sefaletin ve zulmün canlı bir tablosunu çizdikten sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun tamamını fethi amaçlayan bir taarruzun hem haklı hem mümkün olduğunu ileri sürmekteydi.[7] Ertesi yılın başlarında da hümanist yazar Paolo Giovio, imparatorun Papa VII. Clementius tarafından uzun süre ertelenmiş olan taç giyme töreni için Bologna'da V. Karl ile görüştü; Giovio, papanın danışmanı olarak görev yapmaktaydı. Roma'ya dönünce Giovo, Osmanlı İmparatorluğu hakkında bilgi toplamaya başladı; amacı, Karl ile danışmanlarını düşman hakkında bilgilendirecek ve taarruza geçmeye teşvik edecek bir inceleme yazmaktı. 1531 başlarında tamamladığı incelemesi *Commentario de le cose de' Turchi* (Türklere ait şeyler hakkında yorumlar), 1532'de -imparatora yapılan bir ithafla birlikte- yayımlandı

ve ondan sonra da sık sık yeni baskılar yaptı. (Yüzyılın sonuna kadar en az 23 baskısı yapılmıştı.)[8] Yine 1531'de, bir süre önce Saksonya Prensi Moritz'in tarih yazıcılığına getirilmiş olan Alman hümanist bilgin ve doğa felsefecisi George Agricola (Georg Pawer ya da Bauer), I. Ferdinand'a adadığı kısa bir eser yayımladı: *Oration, Anred und Vermanung*; yedi yıl sonra da biraz genişletilmiş Latince çevirisi *Oratio de bello adversus Turcam suscipiendo* çıktı. Eserinde Osmanlılara savaş açma düşüncesi lehine bir dizi argüman sıralıyor ve -Sepúlveda'nın yaptığı gibi- onların egemenliği altında hayatın nasıl sefil bir hâle gelmiş olduğunu vurgulayarak Almanların kaynaklarından ve savaşçı özelliklerinden gururla söz ediyor, kâfir kuvvetleri karşısında zaferin kesin garantisi olarak takdir-i ilahiden dem vuruyordu. Hayatında tek bir kez savaş meydanında bulunmamış olan bu âlim kişi, Osmanlıların askerî taktiklerine karşı piyade ve topçu birliklerinin nasıl yerleştirileceği konusunda ayrıntılı nasihatler etmekten de sakınmamıştı.[9]

Bir bakıma bu üç yazar, bir başka önde gelen hümanistin, Valencialı bilgin Juan Luis Vives'in izinden gitmekteydi. Vives, 1526'da, Mohaç'taki felaketin haberini aldıktan kısa bir süre sonra "Avrupa'daki çekişmeler" ve Osmanlı savaşı üzerine yeraltı dünyasında geçen bir diyalog şeklindeki risalesini kaleme almıştı: *De Europae dissidiis et bello turcico dialogus* (Avrupa'daki çekişmeler ve Türk savaşı üzerine diyalog).[10] Vives'e göre Macar ordusunun yenilgisi, Hıristiyanlığın kendi iç çatışmaları yüzünden zayıf düşmesi karşısında korkunç bir ihtardı; sözü edilen iç çatışmalar ise en son İtalya'nın kuzeyinde İmparatorun Fransa Kralı I. François'yı yenilgiye uğratarak esir etmesiyle sonuçlanan çarpışma, yani 1525 tarihli Pavia Muharebesi ve aynı yıl daha sonra Almanya'da yaşanan "Köylü Savaşı" idi. Görüldüğü gibi bu argümanda çok güçlü bir vaaz niteliği, bir ahlaki ders unsuru vardı: Hıristiyanlar kendi davranışlarını düzeltmez ve kendi aralarında barış içinde yaşamayı öğrenmezlerse Osmanlılara karşı savaş asla başarıya ulaşamayacaktı. (Bir başka büyük hümanistin, Erasmus'un iyi bilinen görüşleri de bununla uyumluydu. Erasmus bir sonraki bölümde ele alınacaktır.)

Ancak bu diyaloğa katılan konuşmacılardan biri, Romalı büyük komutan Scipio Africanus'tu ve Vives, onun ağzından Osmanlılara karşı saldırıya geçme düşüncesini destekleyen argümanlar ortaya koymuştu. Hümanist retoriğin standart üçlüsü "adil", "kazançlı" ve

"kolay" etrafında kurulmuş olan bu argümanlar şöyleydi: Türklere karşı savaşmak adilcedir çünkü onlar Hıristiyanlığı yok etmeye çalışıyor; zengin ganimetler olacak; zorla Müslüman yapılan Osmanlı askerleri Hıristiyan inancına dönme şansına minnettar olacak; hem Asyalılar daima Avrupalılar karşısında savaş kaybetmiştir, Troya Savaşı, Büyük İskender'in fetihleri ve Romalıların Yakındoğu'daki seferleri bunun kanıtıdır. Ne de olsa Asyalılar tabiatları gereği yumuşak ve ürkektir, savaşmak onlara göre değildir.[11] Bu argümanlara diğer konuşmacılar arasında karşı çıkan olmaz; ancak son söz Tiresias'a verilmiştir. Bilgeliğin kişileştirilmesi olan bu antik çağ şairi sonuç olarak Hıristiyan Avrupalıların, düşman Osmanlıya haddini bildirebilmek için önce kendilerini düzeltmesi gerektiğini söyler. "Hıristiyanların yegâne silahı, yegâne kalesi, Mesihlerinin sağladığı korumadır. Mesih onları kabul ederse tek bir millet veya halk yoktur ki onları fethetmeye, onlara zarar vermeye gücü yetsin. Ama reddederse ancak av olurlar. Öyleyse dualarını etsinler Mesih'e, selamete ermek ve affedilmek için yalvarsınlar."[12] Bu sonucu ve eserin diyaloğa dayalı açık yapısını dikkate alan yorumcular, metnin esasen "barışçı" nitelikte olduğu ya da net bir mesaj vermediği kanısına vardılar.[13] Yine de Vives, çok özel bir argüman yapısı geliştirdiği için kuşkusuz övgüyü hak etmektedir; bu yapı içinde Tiresias'ın vardığı hüküm, ahlaki ve manevi reform ihtiyacının temel nitelikte olduğunu doğru biçimde ifade ederken, Scipio'nun argümanları da geçerlilik taşır. Fakat bu ikincisinin tavsiyeleri, ancak birincinin gerekleri yerine getirilirse işe yarayacaktır. Yani öncelikle Scipio'nun dünyevi başarı vaadleriyle harekete geçecek olan dünyevi insanlara -büyük ihtimalle okurların çoğunluğuna ve daha da büyük ihtimalle politik sınıfın çoğunluğuna- incelikli bir retorik manevrayla aslında kişisel çıkar gütmeyen bir ahlaki ve dinî yenilenme programını kabul etmeleri için kişisel çıkara dayalı nedenler gösteriliyordu.

Sepúlveda, Giovio ve Agricola'nın metinlerinde, önce reforma gidilmesi yolundaki bu Erasmusçu vurgu hafifletilir (Hıristiyanlar arasında birlik olmaması ise arınılması gereken bir günahtan ziyade politik-askerî bir sorun olarak ele alınıyordu) veya tamamen ortadan kaldırılırken Vives'in Scipio tarafından dile getirilen argümanları daha geliştiriliyordu. Hepsi de hücum savaşından yanaydı. Sepúlveda, hem Avrupa hem Asya topraklarıyla bütün Osmanlı İmparatorluğu'nun

fethedilmesini öneriyordu.[14] Giovo, "bazı kimselerin" lojistik nedenlerle savunma savaşını tercih ettiğini belirttikten sonra bu tavsiyenin ancak bir Osmanlı saldırısı haber alındığı anda bütün Hıristiyan hükümdarlar kuvvet göndermeye gönüllü olursa işe yarayacağını söylüyordu ancak durumun böyle olmadığı ise aşikârdı.[15] Agricola içinse sınır bölgelerinde kale inşa ederek geleneksel savunma politikasını sürdürmek "faydasızdı"; ya bu kaleler ufak olup kolayca ele geçirilebilecekti ya da büyük inşa edilip iyi donatılacaktı, ama o zaman da zamanla masraflarını karşılamak imkânsız olurdu.[16] Başarıya inancı ve özgüveni artırma gayretiyle hem Sepúlveda hem Agricola, Vives'in Asyalıların daha aşağı olduğu yolundaki argümanlarına başvurdular, Yunanlılarla Romalıların Persler ve diğer Asyalılar üzerindeki zaferlerini öne çıkartarak Asyalı erkeklere "yumuşak" ve "savaşmaya uygun değil" diye burun kıvırdılar. Üstüne Avrupalıların silahlarıyla zırhlarının da Osmanlı askerinde görülenlerden kat be kat iyi olduğu söylendi.[17] Bunun doğal sonucu, Osmanlıların o zamana dek kazandığı zaferleri şansa ya da kurnazlığa ya da Hıristiyanlar arasında stratejik birlik olmayışına bağlamaktı.

Ancak bu noktada Paolo Giovio, çok farklı bir şey söylüyordu. Diğer bütün yazarlar arasında bir tek o, Osmanlı askerlerinin Batılılar kadar iyi olmakla kalmayıp aslında onlara üstün olduğunu ifade etti. Sultanın daimi piyade ordusu yeniçerilerden söz ederken bunların himayeye göre değil sadece meziyete göre terfi ettirildiğini belirtiyordu: "Savaş meydanında bu kadar yiğit davranmalarının sebebi budur." Ayrıca karargâhlarında "inanılmaz bir sükûnet ve âhenk içinde" yaşadıklarını söyledi; bunun nedeni, "Osmanlılar askerî disiplini öyle bir aman tanımaz adaletle uygular ki bu konuda eski Yunanlıları ve Romalıları bile geride bıraktıkları söylenebilir... En ufak bir kabahatin cezası ölümdür."[18] Burada "askerî disiplin" ile kastettiği şiddetin, hırsızlığın ve ordu kademelerindeki diğer suçların önlenmesiydi. Ancak terim daha geniş bir anlamda, askerî konulardaki her türlü eğitim ve öğretimi kapsayacak şekilde kullanılmış olabilir; zaten Giovo'nun şunları yazarken o anlamı kastettiği ortadadır: "Bu yeniçeri birliğinin, Büyük İskender komutasında bütün Doğu'ya boyun eğdiren Makedon falanksından farkı yoktur, zaten imparatorluğun vârisi olarak Osmanlılar da âdeta eski Makedonya krallarının askerî disiplinini taklit ediyor."[19] Bulgularını özetleyerek şöyle yazmıştı: "Osmanlılar, üç nedenle bizim askerlerden iyidir. Birinci

neden itaatkârlıkları: bizim tarafta buna pek rastlanmıyor." İkinci faktör dini kadercilikti. bu sayede ölümden korkmadan savaşa gidiyorlardı ve üçüncü neden de Batılı askerlerin ille de istediği gibi leziz yemeklerle değil sadece su ve az miktarda pirinçle yaşayabiliyorlardı. Bu derece kanaatkârlık. Giovio'nun ifadesine göre eski Roma askerlerinin de özelliğiydi.[31] Gerçi 1538'de. Osmanlılara karşı en iyi nasıl savaşılacağı konusunda V. Karl'a tavsiyede bulunma amacıyla kaleme aldığı bir başka metinde Giovio. Hıristiyan ordularının elinde daha iyi bir piyade gücü. daha iyi silahlar. tahkimat ve kuşatma savaşında üstün beceriler ve denizde genel olarak üstünlük bulunduğunu söyleyecekti. Bununla birlikte. Osmanlıların üstünlüğüne dair üç hususun biraz değiştirilmiş bir versiyonunu sunmaktan da geri kalmadı: "Muazzam sayılardalar. inanılmaz ölçüde itaatkârlar ve rahatsızlığa ve açlığa bizim askerlerimizden daha dayanıklılar." Hıristiyan saflarında (daha dar anlamda) disiplin gerektiği üzerinde ise daha da şiddetle ısrar ediyor. emre itaatsizlik durumunda ağır cezalar verilmesini istiyordu: Yalan söyleyen karargâhta çırılçıplak dolaştırılmalı. küfürde ısrar edenin dilinde delik açılmalı. bir başkasını yaralayan kim olursa olsun sol eli kesilmeli ve bir başka askeri öldüren asker diri diri dört parçaya ayrılmalıydı.[32]

Giovio'nun 1532 tarihli metninin diğer hümanistlerin yazılarından başlıca farkı. sırf teşvik amacıyla kaleme alınmış olmaması, aynı zamanda Osmanlılar ile askeri ve politik örgütlenmeleri üzerine eldeki bilgileri özetleme girişimi niteliği taşımasıydı. Ayrıca önceki literatürde Osmanlı askerinin nitelikleri hakkında pek çok olumlu yorum da bulunuyordu. Daha 1396'da Floransalı hümanist Coluccio Salutati. Yeniçeri talimlerinde uygulanan yöntemlerden övgüyle söz etmekte. bu sayede sıcağa. soğuğa ve kıt yiyeceğe alıştıklarını anlatmaktaydı: Niccolò Sagundino Osmanlı talim sistemi hakkında benzer görüşler dile getirmişti: Macaristanlı György ordularda hüküm süren hayvanlık uyandırıcı huzur ve sükûndan bahsetmişti: 1490'larda. Osmanlıların 1480-81'deki Otranto seferi hakkında yazan Giovanni Albino da. Osmanlı kuvvetlerinin olağanüstü itaatkâr ve verimli olduğuna dikkat çektikten sonra şöyle haykırıyordu: "Böyle bir disiplin (disciplina) olunca Asya'daki egemenliklerini bu kadar çabuk pekiştirmelerine kimse şaşırmasın."[33] Venedik'in tarihçisi olup Sabellicus adıyla bilinen Marcantonio Coccio. geniş bir okur kitlesine ulaşan 1498 tarihli eseri *Enneades*'te Osmanlı

askerlerinin niteliklerine dair coşku dolu bir bölüme yer vermişti. "Bu insanlarla ilgili hiçbir şey, harekete geçmedeki hızları, tehlike anındaki kontrollülükleri ve komutanlarına itaatleri kadar hayret uyandıramaz," diye yazıyordu. Ordugâhlarında gürültü patırtıya, şamataya ve çatışmaya yer yoktu; geceleri alarm vererek ordugâhın sessizliğini bozmaktansa esirlerin kaçmasına göz yumuyorlardı. "Kısacası: Dünyadaki onca insan arasında doğru dürüst savaşa gitmesini bilen bir tek bunlardır."[23]

Öyleyse, 16. yüzyılın bilgili okurları, Osmanlı ordusunun tümüyle kendine özgü sıkı bir disiplini olan etkili bir kuvvet olduğu düşüncesine aşinaydı. Böyle biri de Osmanlı askerlerinin "yumuşak başlı" Asyalılar olduğu iddiasını tamamen ciddiye almazdı, sadece bu askerlerin gücünü gösteren kanıtlar bulunduğu için değil, Yeniçerilerin de, onlarla omuz omuza çarpışan başka birçok birliğin de aslında Avrupalı olduğu bilindiği için.[24] Ancak Giovio'nun anlatısında daha da alışılmışın dışında olan, Osmanlıların antik çağın askerî tekniklerini "taklit" ettiği düşüncesiydi. Ondan önce de başka birkaç yazar benzer şeyler söylemişti; Coluccio Salutati, Osmanlıların "âdetleri, yaşantısı ve kurumlarının güçlü Romalılarınkine" benzediğini söylüyor, 1430'ların başlarında el yazması bir inceleme kaleme alan Andrea Biglia daha ileri giderek Türklerin, Helen uygarlığının ve klasik çağ erdeminin mirasçısı olduğunu öne sürüyordu.[25] Yine de Giovio'nun çalışması bu fikri Avrupalı okurlara iletene dek böyle bağlantılar kurulduğu nadirdi.

Ama ondan sonra hızla yayıldı. Fransız gezgin Nicolas de Nicolay, 1555'te Osmanlı İmparatorluğu hakkında kaleme aldığı (ama ancak 1567'de yayımlanan) eserinde geniş bir okur kitlesine ulaşmıştı. Bu çalışmada Giovio'nun, Türklerin "antik Makedonya'nın kralların-da görülen askerî disiplini taklit ettiğini" belirttikten sonra klasik çağla başka bir benzerlik kurarak Osmanlı İmparatorluğu'nun şimdiden Romalıların çöküşüne paralel bir durum sergilediğini öne sürüyordu. 1560'ta popüler tarihçi Francesco Sansovino Osmanlıların, Romalılardan askeri disiplin, itaatkârlık ve servet (yani başarı) miras aldığını yazmıştı.[26] Askerî karşılaştırmaların odağı çoğunlukla Makedonya'dan Roma'ya kaymaktaydı: Venedik balyosu (İstanbul elçisi) Marcantonio Barbaro'nun, 1573'te Venedik'e dönünce Osmanlı İmparatorluğu hakkında hazırladığı raporda Yeniçeriler için "bu piyade kuvveti eski Roma lejyonlarına çok benzer" deniyordu ve raporun

baskısı geniş ilgi görerek bu düşünceyi kalabalık bir okur kitlesine yaymıştı.[27] On altıncı yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı ve Roma orduları arasında benzerlikler kurulması artık olağan hâle gelmişti. Örneğin imparatorluk diplomatı Ogier Ghiselin de Busbecq'in (1589'da yayımlanan) mektuplarından birinde buna rastlanabilir: "Eski çağların Romalıları, her ne kadar bizim sistemimizden çok farklı bir eğitimden geçseler de silah deneyimlerine duydukları güvenle savaşlarını zaferle sonuçlandırırdı ve işte günümüzde de Türklerin hiç şaşmayan başarılarının ardında aynı neden yatmaktadır."[28] 1593'te "Uzun" Osmanlı-Habsburg savaşının başlamasından sonra Batılı yazarlar, sultanın pekâlâ yenilebileceğini anlatmak için yırtınırken bile böyle benzetmeler devam etmişti. Klasik çağ bilgini ve ahlak kuramcısı Justus Lipsius, Roma ordusu hakkında kaleme aldığı kitabında (1596), Osmanlı ordusunu genel olarak hafife alan argümanını sürdürmekle birlikte ordugâhları, cezalandırma uygulamaları ve kalkan kullanmalarıyla Romalılara benzetiyordu: "Gidin başımızdan Osmanlılar, eski çağların ordularına -sahtekârlıkla da olsa- benzeyen yeniçerilerinizi de alın gidin."[29] Üç yıl sonra Venedikli diplomat ve siyaset yazarı Paolo Paruta, daha hüzünlü bir havada da olsa şöyle diyordu: "Günümüzde Hıristiyan hükümdarların elinde Osmanlılarda ve daha da önce Romalılarda olduğu gibi güçlü, disiplinli, iyi bir nizama sokulmuş ve daimi maaşa bağlanarak tutulan ordular bulunmuyor."[30] 1600'de ise Altdorf Üniversitesi hukuk profesörlerinden Scipione Gentili, Roma ve Osmanlı ordularındaki uygulamaları karşılaştırdığı bir inceleme yayımlayarak Osmanlıların Roma'daki "severitas"ı taklit etmesine dikkat çekiyordu: "Biz Hıristiyanlarda topluca hayranlık uyandıran yeniçerilerin disiplini buradan geliyor işte."[31]

Pratik noktalarda belli karşılaştırmalar yapmak başka şeydir, Osmanlıların Makedonya İmparatorluğu'nun "vârisi" olduğunu veya eski Romalıların özelliklerini "miras aldığını" öne sürmek başka şey; bu ikinci tutumun daha sıkıntı yaratabilecek potansiyel alt anlamlar içerdiği bir gerçektir. Zira Osmanlıların imparatorluk hakları konusunda daha büyük bazı iddiaları olduğu düşünülüyordu ve klasik çağ imparatorlukları ile çağdaş Osmanlı İmparatorluğu arasında kültürel veya kurumsal anlamda bazı temel süreklilikler olduğu düşüncesi bunu pekiştirmekteydi. Gördüğümüz gibi Konstantinopolis'in düşmesinden

kısa bir süre sonra Sagundino ile II. Pius, sultanların Doğu Roma İmparatorluğu haklarının mirasçısı olduklarını iddia edebileceğini tartışmıştı; endişe verici bir düşünceydi bu ve asla terk edilmedi. Paolo Giovio, 1532'de, "Güvenilir kimselerden duyduğuma göre" diye yazıyordu Muhteşem Süleyman hakkında, "Roma İmparatorluğu'nu Konstantinopolis'e taşıyan Konstantin'in (Constantinus) meşru halefi olarak imparatorluğun ve Batı'nın tamamının kendisine ait olduğunu sık sık dile getirirmiş."[32] Bundan 60 yılı aşkın bir süre sonra Osmanlı-Habsburg savaşında (ki papalık bütün gücüyle Habsburglara destek vermişti) politika yazarı Scipione Ammirato, Papa VIII. Clemens'e hitabetinde bunu tekrarlayacaktı: "İmparatorluk Konstantinopolis'te kesintiye, kopukluğa uğramadan el değiştirdiği için Osmanlılar, Roma İmparatorluğu'nun kurucusu Caesar'ın gerçek halefi olduklarını iddia etmekte, dolayısıyla Roma İmparatorluğu'nun ve İtalya'nın kendi hakları olduğunu söylemektedir."[33] 1612 gibi ileri bir tarihte bile hukukçu Alberico Gentili (Scipione'nin daha muteber olan kardeşi) hâlâ bu fikri reddetmekle uğraşmaya zaman ve enerji harcıyordu. "Osmanlılara gelince" diye ısrar etmekteydi, "Roma İmparatorluğu değildir onlar, ismini de kullanamazlar... Roma İmparatorluğu'nun bir kısmını ele geçirmişlerdir, imparatorluğun kendisini değil."[34]

Sultan Süleyman'ın kendisinin ise bu argümanları önemseyip önemsemediği bilinmemektedir. 1531 tarihli bir kaynakta şöyle denmektedir: "İmparatordan ve *Caesar* unvanından tiksiniyor, kendisinin bir Osmanlı olarak *Caesar* unvanıyla adlandırılacak olmasından da"; ancak bunun ardında ne gibi hukuki hak iddiaları olduğunu söylemek zor. Avrupa'nın, Büyük İskender'e ait olup şimdi Osmanlılarca devralınan imparatorluğun sınırları içinde bulunduğu düşüncesine ve Konstantinopolis'in fethiyle sultanların Roma İmparatorluğu'nun vârisi hâline geldiği önermesine 1540'larla 1570'lerde kaleme alınmış bazı edebi-tarihî Osmanlı eserlerinde de rastlanır. Gerçi daha bu metinler yazılmadan önce Osmanlıların imparatorluk iddiaları çok daha ilerilere gitmişti. Süleyman'ın babası I. Selim, "dünya fatihi" unvanını kullanmaktaydı. Süleyman'ın resmî unvanları arasında da "İki Kıtanın Sultanı" vardı: Osmanlı coğrafyacıları Avrupa'yı bir kıta, Asya-Afrika'yı bir kıta olarak görürdü, yani aslında unvan, bilinen dünyanın tamamı üzerinde hükümranlık anlamına geliyordu.[35]

Hıristiyan Avrupalılar açısından Osmanlıların evrensel imparatorluk gayesi, görünürdeki herhangi bir hukuki iddiadan çok daha dehşet vericiydi. 1531'de Arşidük I. Ferdinand, kardeşi V. Karl'a mektup yazarak daha fazla mali ve askerî yardım rica ediyor, Macaristan düşerse Osmanlıların Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nu, Orta Avrupa'nın kalanını ve İtalya'yı tehdit etmeye başlayacağını söylüyordu: sultanın hedefi "hükümranlık alanını genişletmek ve bütün dünyayı kendine bağlamak" idi. Ondan 40 yılı aşkın bir süre sonra da Venedik balyosu Marcantonio Barbaro, Osmanlı İmparatorluğu'nun "evrensel bir monarşi" hâline gelmesinin düşünülmez bir şey olmadığını söyleyecekti.[36]

Sırf Orta Çağ Avrupası'nda evrensel monarşi hakkında teorilere girişmenin köklü bir tarihi olduğu için değil, Osmanlı toprakları ile V. Karl ve kardeşinin yönetimindeki birleşik Habsburg ve Kutsal Roma Germen İmparatorluğu toprakları, Roma zamanından beri bir pan-Avrupa imparatorluğuna en çok benzeyen şey olduğu için de bu düşünceler yankı buldu. Üstelik bu imparatorluk, İspanyolların Yeni Dünya'da ele geçirdiği topraklarla muazzam boyutlara çıkmıştı; yani Karl, 1550'lerde Avusturya ve İspanya tahtlarına bağlı topraklarını kendi vârisleri arasında bölüştürdükten sonra bile İspanyol İmparatorluğu dünyaya yayılmıştı ve evrensel potansiyel taşıyan bir egemenlik alanı olma özelliğini koruyordu. Evrensel imparatorluk veya evrensel monarşi, hem V. Karl hem de oğlu olan İspanya Kralı II. Felipe'ye bağlı propaganda ve tanıtım sorumlularının pozitif bir şey olarak yaygınlaştırdığı bir fikirdi. Gerçi bu sadece propaganda amacıyla uydurulmuş bir söz de değildi; bu fikri yayanlar arasında kilise hukuku uzmanı Miguel de Ulçurrum ve Benedikten yazar Gonzalo de Arredondo y Alvarado gibi entelektüellerin yanı sıra Karl'ın hükümdarlığının ilk döneminde en etkili danışmanı olan Şansölye Mercurino Gattinara da vardı. Gattinara, örneğin 1522'de nasıl "dünya monarşisi" kurulacağı konusunda ciddi olarak imparatora nasihat etmekteydi.[37] Her ne kadar böyle argümanların genellikle dinî bir niteliği olsa da bunların arka planında, klasik eğitim almış yazarların benimsediği bütün bir imparatorluk düşüncesine dair daha geniş bir kabul vardı; bu kabule göre V. Karl'ın gerçekleşmiş veya gerçekleşecek olan zaferleri, Roma İmparatorluğu'nun en parlak zamanındaki zaferlerini örnek almaktaydı.[38]

Habsburg tarafında böyle düşüncelere kapılanlar için Osmanlıların evrensel imparatorluk kurma arzusuna dair söylemler boş laftan ibaret değildi; gerçek dünyada yeri olan bir olasılığı, dolayısıyla bir tehlikeyi anlatıyordu bu sözler. Oysa taşıdığı anlamlar bundan bile daha tuhaf olabilirdi. Sultanın imparatorluğunu hep daha da genişletme hırsını, Augustinus'un insanlarda kötülüğün temel sebebi olarak tanımladığı "libido dominandi"nin, yani hükmetme arzusunun bir ifadesi olarak ahlaki temelde kınamak kolaydı. Habsburgların hırsları da son tahlilde aynı kefeye koyulabileceğine göre aynı eleştiri onlar için de eşit ölçüde geçerli olamaz mıydı peki? İlahiyatçı ve ahlak-hukuk kuramcısı olarak etkili olan Domingo de Soto belli ki olabileceği kanısındaydı; *De iustitia et iure* [Adalet ve hukuk üzerine] adlı eserinde, eski çağda Doğu'da veya Roma'da kurulmuş olan imparatorluklar ne kadar güçlü olursa olsun yayılmacılıklarına getirilen gerekçelerin -mutlak iktidar, fetih hakkı- bir Hıristiyan imparator için geçerli olamayacağını belirtiyordu.[39] Nitekim Fransız yazarları, Habsburgların hak iddialarının altını oymak için aralıksız sürdürdükleri mücadelede bu noktayı tekrar tekrar dile getirdiler. 1536'da Fransız diplomat Guillaume du Bellay, Osmanlılara karşı giriştiği seferlerde V. Karl için "onu harekete geçiren tek şey doymak bilmez şan şeref arzusu ve sultanla dünya hükümdarlığı için çekişmeleriydi." diye yazıyordu. Ertesi yıl Kral I. François, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu meclislerine resmî bir mesaj göndererek Karl'ın sırf kendi iktidar hırsı yüzünden Osmanlılarla savaştığını ifade etmişti.[40] Ondan 50 yılı aşkın bir süre sonra Fransız diplomat Arnaud d'Ossat, papaya, olabilecek en kötü senaryonun İspanya kralının diğer Hıristiyan devletleri fethederek sultana savaş açması olacağını söylüyor, "işte o zaman, çeşitli konularda birbirleriyle anlaşma içinde olan ve dinlerinin dış görünüşü dışında hiçbir konuda anlaşmazlığa düşmeyen bu iki Türk, bütün Hıristiyan âlemini aralarında paylaşır, anlaşmayla değilse bile bilfiil esir edip köleleştirirler." diyordu.[41] Emperyal yayılmacılığın bu iki biçimini, yani Habsburglar ile Osmanlıları bir tutan doktrinin Protestan yazarlar arasında da olağan hâle geldiği görülmekteydi. Örneğin 1598'de Alberico Gentili, itirazını şöyle dile getiriyordu: "Madem ikisi de her yere kendi hükümranlıklarını dayatmak için plan yapıyor ve uğraşıyor, herkesin hem orada Osmanlılara hem burada İspanyollara karşı direniş göstermesi kesin biçimde doğru olmaz mıydı?"[42]

Ancak genel olarak bakınca, sultanın dünyaya hâkim olma peşinde olduğu düşüncesi, Habsburg propagandacılarının daha çok kendi lehlerine kullandıkları bir şeydi. Bu öylesine korkunç bir tehditti ki, söylediklerine göre, ancak olabilecek en büyük güç ve otoriteye sahip olan bir Hıristiyan imparator üstesinden gelebilirdi. Dolayısıyla, diğer bütün Hıristiyan Avrupalılara düşen görev, Habsburgların liderliği altında birleşmekti. Paolo Giovio (V. Karl'a hitaben yazdığı) *Commentario*'da sultanın muazzam serveti ile kudretini ele alırken, ikisi arasındaki paralelliği Tanrı'dan gelen olumlu bir işaret olarak kabul etmeye razıydı:

> Nasıl Majestelerinin gölgesi altında başka hiçbir Batılı imparatorun sahip olmadığı kadar çok krallık bulunuyora Süleyman'ın imparatorluğu da kudreti ve genişliğiyle tarihin kaydettiği diğer bütün yabancı krallıkları geride bırakmaktadır; ve öyle görünmektedir ki Tanrı, dünya işlerini eski çağlardaki monarşiye doğru yönlendirme arzusundadır, bu şekilde Majestelerini, tıpkı bir zamanlar Caesar Augustus'u yaptığı gibi tek muzaffer kılacaktır.[43]

Bu argümanın üzerinde çoğu zaman parlak bir dinî cila vardı ve söz konusu tutumlar, çalışma odalarına tıkılmış teoloji yazarlarıyla sınırlı değil, çok daha geniş bir ölçekte kültürün geneline yayılmış durumdaydı. Örneğin 1520'de, V. Karl'ın Aachen'da Kutsal Roma Germen İmparatoru olarak ilk kez taç giydiği haberine karşılık Barcelona belediyesi bir bildiri yayımlayarak imparatorun yeni bir Şarlman olduğunu ve şehirlerini Kudüs'ü kurtarmak için düzenleyeceği seferlerin başlangıç noktası yapacağını duyuruyordu; imparator elbette Sultanı da yenilgiye uğratacak, doğu ve batı imparatorluklarını birleştirecek, bütün Hıristiyan kiliselerini birleştirecek ve altın çağı başlatacaktı.[44] İncelemesini Karl'a ithaf eden Gonzalo de Arredondo y Alvarado, dünya imparatorluğunun Roma'ya verilmesinin ardında ilahi nedenler bulunduğunu ve Karl'ın Kutsal Roma Germen İmparatoru seçilmesinin de Tanrı eliyle gerçekleştiğini yazıyordu. İspanya'nın, Kutsal Topraklara haçlı seferi düzenlemek için en elverişli yer olduğunu belirttikten sonra Sözde Methodius'un kehanetlerini hatırlatmaktaydı: Hıristiyanlar Müslümanları yenecek, "Romalıların Kralı" hüküm sürecek "ve yeryüzünde daha önce hiç görülmemiş, bir daha da hiç görülmeyecek bir

sükûnet ve barış yaşanacak." Karl, Hıristiyanlığın bütün düşmanlarını yenilgiye uğratacaktı çünkü "Mesih'in hizmetindeki en yüksek piskoposdan [papadan] başka muhteşem zat-ı âlileriniz, kanun hükmünde yeryüzünün efendisi ve bütün dünyanın hükümdarıdır."[45] Böyle teşvik edici sözler ve öngörüleri başka birçok bilgin ve entelektüel dile getirmişti; bunlar arasında 1524'te Fransisken âlimi Pietro Galatino, 1532'de müstakbel Viyana Piskoposu Friedrich Nausea ve 1547'de de tıp profesörü ve I. Ferdinand'ın saray tarihçisi olan Wolfgang Lazius vardı.[46]

Kıyamet öngörüleri ve kehanet yazarları, 16. yüzyıl boyunca kitlesel hayal gücü üzerindeki büyük etkilerini korudular. En yaygın biçimde alıntılanan kehanetlerden biri, Antonio Torquato veya Arquato adında bir kişinin ilk kez 1534'te basılan eseriydi. Bu eserin, 15. yüzyıl sonlarında yaşamış Ferraralı bir astrolog tarafından 1480'de kaleme alındığı öne sürülüyordu; oysa belli ki sonradan uydurulmuş, 1534'te Tunus'u fethe hazırlanan V. Karl'a sefer öncesinde daha fazla prestij sağlama amacıyla yazılmıştı.[47] 1480'de yazıldığı iddiasına inananlar, Torquato'nun öngörülerinin doğruluğu karşısında dehşete kapılmış olmalı: Osmanlıların Rodos ve Belgrad'ı alacağını, Avrupa'nın kuzeyinde büyük bir "heretiklik" çıkacağını ve Avrupalılar arasındaki çatışmaların bazı Hıristiyanları Osmanlılardan yardım dilenmeye tevessüle kadar götüreceğini yazıyordu (bu sonuncusu, I. François'nın politikalarına iğneleyici bir göndermeydi). Bu eserde Fransız karşıtı duygular güçlü bir unsurdu; 1544 baskısının ilk sayfasında imparatorluk kartalını pençeleri arasında yavru bir horozla (Latince "gallus", Fransa'nın standart sembolü) gösteren bir gravür vardı. İlk olarak İmparatorun Fransa'ya karşı zaferini, sonra da sultanın ardından Osmanlı'da çıkan iç savaşı öngörmüştü. İç savaş olunca: "bütün Hıristiyanlar tek bir amaç ve tek bir hareketle derhal denizi aşacaklar... ve o zaman Türklerin akın akın Hıristiyan inancına döndüğünü göreceksiniz."[48] Bu metin imparatorluk tarafını öyle rahatlatmıştı ki birçok baskı yaptıktan sonra 1591'de Osmanlı tarihi yazarı Joannes Leunclavius (Hans Löwenklau) yeni bir versiyonunu hazırlayarak 1594 veya 1595'te Osmanlıların Almanya'yı istilaya yeltenip başarısız kalacağını ve Sultanın en geç 1596'da öleceğini ekledi. Ta 1626'da Madrid'de kehanetin İspanyolca versiyonu basılacaktı.[49]

Bu dönemde Sözde Methodiusçu ve Joachimci geleneği sürdüren başka kehanetlere dair daha pek çok örnek verilebilir: Yalnızca birinden

söz edecek olursak 1570'te Hırvat âlim, ansiklopedici ve hermetik bilgini Pavao Skalić, Müslümanların İtalya dahil olmak üzere birçok Hıristiyan ülkesini fethedeceğini, sonunda evrensel bir imparatorun çıkıp Kilise'ye birlik getireceğini, bütün savaşlara son vereceğini, Müslümanları da dine döndürerek Kutsal Toprakları kurtaracağını yazıyordu.[50] Ancak 16. yüzyıl ortalarındaki yeni bir gelişmeye göre Osmanlılar da kehanetlere başvurmaktaydı. 1538'de V. Karl'a hitaben kaleme aldığı nasihatlerde Paolo Giovio, Osmanlılar arasında Sultan I. Murad'ın bir rüyasından kaynaklanan inanca göre Süleyman son sultan olacaktı. Kurnaz bir şekilde Giovio, sahte de olsa kehanetin doğru çıkacağını söylüyordu, çünkü "savaşa geldiklerinde Müslüman askerlerin çoğu, bu kehanet yanılsamasının etkisi altında gönülsüzce çarpışacak" idi.[51] Batılıların umutlarına gayet uygun olan bu Osmanlı kehaneti, bazı durumlarda çok az bir tereddütle kabul edildi. Böyle öngörülerin en ünlüsü ise 1540'larda Osmanlılar arasında geçirdiği esareti kısa ama etkileyici bir şekilde anlatan Bartolomej Đurdević tarafından kaleme alınmıştı. *Prognoma, sive praesagium mehemetanorum* (1545) adlı eserinde Đurđević, hem Türkçe hem Latince çevirileriyle bastığı kehanetinde sultanın, "kızıl elma" dahil olmak üzere bürün kâfir topraklarını fethedeceğini, 12 yıl boyunca elinde tutacağını, ama ondan sonra Hıristiyan kılıcı karşısında geri çekileceğini belirtiyordu. O dönemde Osmanlılar arasında "kızıl elma" ile ilgili başka kehanetlerin de dolaştığına dair bulgu vardır; buna göre terimin önceleri Buda kalesi, ardından Viyana anlamına geldiği söylense de Đurdević'e göre kastedilen, Konstantinopolis'ti. Bu terimin kökeninin 1488'de imparatorluk astroloğu Johannes Lichtenberger'in kehanet kitabında bulunması ise çok gariptir; aslında kastedilen yer, Lichtenberger'e göre Osmanlıların nihayet yenileceği Köln'dü. Bunun en akla yatan açıklaması, kehanetin bu versiyonunun Hıristiyan esirler veya dönmelerle Osmanlı dünyasına aktarılmış olmasıdır.[52] Đurdević'in eserleriyle gerçek bir "Türk kehaneti" olarak Batı dünyasına geri gittikten sonra birçok baskı ve çeviriyle geniş bir yayılma göstermişti ve Habsburg tarafında zaten birçoklarının inandığı bir görüşü, ilahi bir şekilde yönlendirilen olayların meydana gelmek üzere olduğu ve bu senaryoda başrolün imparatora düştüğü görüşünü güçlendirmekten başka işe de yaramadı.

Anlatılarında Doğu ve Batı olmak üzere iki büyük imparatorluğu yan yana koyan yazarlar çoğunlukla ilahiyat-kehanet argümanını

savunuyordu. Ama yazılarında böyle eğilimlere tepki gösterenler de vardı; yine bazıları ise olguları esas alan daha basit bir yaklaşımla eldeki bilgileri düzenleyerek coğrafi ve politik karşılaştırmalar yapıyordu. Fransız hukuk ve siyaset kuramcısı Jean Bodin, tarih yazıcılığını çok etkilemiş olan çalışması *Methodus*'ta (1566), Daniel'in görümüne dair popüler yorumla dalga geçmekteydi. Bu yoruma göre Daniel'in dördüncü ve sonuncu imparatorluğu Roma İmparatorluğu'ydu ve tarihi, Kutsal Roma (veya Bodin'in ifadesiyle "Germen") İmparatorluğu adı altında kesintisiz biçimde devam ediyordu. Bodin, bu dönemde yazılmış olup Osmanlı İmparatorluğu'nun büyüklüğüne en açık bir dille övgü düzen en önemli eserlerden biri niteliğindeki çalışmasında şöyle haykırmaktaydı:

> Almanya'nın elinde Türklerin sultanına karşı koyacak ne var?... Gerçek herkes için aşikâr: Dünyada muhteşem bir imparatorluk ve hakiki monarşi diye bir şey varsa olsa olsa sultandan geliyordur. Asya, Afrika ve Avrupa'nın en zengin kısımları onun elinde, birkaç adayı hariç tutarsak bir uçtan diğerine bütün Akdeniz'e hâkim olan da o. Üstelik silahlı kuvvetleri ve gücü öyle boyutlarda ki tek başına neredeyse bütün hükümdarların gücüne denk.[53]

Bu benzetmeleri içine sindiremeyen Messinalı astronom ve coğrafyacı Giuseppe Moleti, 1580'de bir inceleme kaleme alarak Osmanlı ve İspanyol imparatorluklarını (ve başka bazı toprakları, sözgelimi Habeş kralının elindeki yerleri) genişlik bakımından karşılaştırıyordu. Herkes sultanın "Bugün yeryüzünde egemenlik kuran en büyük hükümdar." olduğuna inanmıştı ama o, her şeyden önce Yeni Dünya'daki İspanyol toprakları sayesinde bunun aksini kanıtlayacaktı. Yaptığı hesaplamaların gösterdiği gibi sultanın elinde 2.650.125 km² toprak varken Kral II. Felipe'nin hâkimiyetindeki yerler 18.819.268 km² idi. "Öyleyse şu sonuca varabiliriz ki sultanın bu kadar korku salmasının nedeni ne devletinin büyüklüğüdür ne de ordusu ile askerlerinin kuvveti yahut askerî ilmi; bunun nedeni, göklerin meylettiği kader veya Tanrı'nın isteğidir, günahlarımızın cezası olarak bize onu böyle korkunç, dehşetengiz ve yenilmez göstermektedirler."[54] Bu kasvet dolu sözlere rağmen belli ki Moleti'nin eseri, Osmanlılara karşı savaşa hazırlananların kararlılığını pekiştirme amacıyla yazılmıştı; nitekim gezgin, asker ve coğrafyacı

Filippo Pigafetta da 1593'te tamamen aynı amaçlarla bir inceleme kaleme alarak Roma İmparatorluğu'nun, en güçlü olduğu dönemde bugünkü Osmanlı İmparatorluğu'ndan çok daha büyük olduğunu kanıtlıyordu.[55]

1590'da Moleti'nin kısa incelemesi, yaygın okur bulan bir Fransızca kitabın İtalyanca çevirisine ek olarak yayımlandı; 1588'de basılan bu kitap René de Lucinge'in *De la naissance, durée et chute des estats* [Devletlerin doğuşu, süresi ve çöküşü] adlı eseriydi.[56] Lucinge'in kendisi nicelik kıyaslamasına girmiyor, onun yerine İspanyol ve Osmanlı imparatorluklarını kıyaslayarak bunlardan ikincisinin daha tutarlı ve sağlam kurulmuş olduğunu çok açık bir şekilde ifade ediyordu. Üstü ancak belli belirsiz biçimde örtülü olan bir eleştiri yönelterek de, II. Felipe'nin imparatorluğunun (ki 1580'den itibaren Portekiz yönetimindeki bütün toprakları da kapsıyordu) Avrupa, Afrika, Asya ve Amerika'ya çok fazla dağılmış olduğunu belirtiyordu; öyle ki "Bir arada durması, insan eliyle planlama ve sağduyudan çok bir mucizenin işareti. Ne de olsa birbirine bu kadar uzak yerlerde, dinleri, görenekleri ve dilleri farklı olan bu kadar çok sayıda halkı İspanya'dan hiç ayrılmadan yönetmek insan bilgeliği ve aklıyla elde edilmemiş, aslında göklerden gönderilmiş bir başarı değil midir?" Oysa Osmanlılar "daha sağduyulu" olduklarını göstermiş, kısa vadeli avantaj hedefleyen saiklerin cazibesine kapılarak "düşüncesizce ileri atılmaktan veya uzak diyarlarda taahhüt altına girmekten" kaçınmışlardı. Yani İspanyollardan farklı olarak "adım adım bir ülkeden diğerine ilerlemekte" idiler. İşte bu sayede "onca zafer kazanma bahtına erdiler, böylesine büyük ve zengin fetihlerin semeresini topladılar, üstelik elde ettiklerini tutup korumak da onlar için kolay olmuştur."[57] Osmanlı İmparatorluğu, fiziksel olarak İspanyolların imparatorluğundan büyük olsun olmasın, kendine özgü avantajları olan ürkütücü bir güç olmayı sürdürüyordu ve kesin bir şekilde yenilgiye uğratılabilmesi için de bu avantajları -ki topraklarının kesintisiz bir bütün hâlinde uzanması bunlardan biriydi- anlamak gerekliydi.

4

PROTESTANLIK, KALVENOTÜRKÇÜLÜK VE TÜRKOPAPACILIK

Habsburg hanedanından hükümdarların, Osmanlılara karşı savaşmak için destek toplama çabaları, gördüğümüz gibi çeşitli biçimlerde düşmanlık ve kuşkuculukla karşılandı: Almanların bir kısmı, Habsburgların kendi çıkarlarını ilerletme çabası olarak gördükleri şeye katkıda bulunmaya gönülsüzdü; imparatorluk adına savaşla ilgili ahlaki argümanlar öne sürülüyordu; nihayet, imparatorluğun veya İspanyolların niyetlerini sultanınkilerle bir tutma şeklinde daha da karamsar girişimler vardı. Oysa Osmanlılara savaş açılmasını savunan sadece Habsburglar değildi. papalık da 16. yüzyılın büyük bölümü boyunca böyle çabalara girişti; Papa VI. Alexander'in, 1500-1503'te haçlı seferi vaaz etmek üzere Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'na papalık heyeti göndermesiyle başlayan bu girişimler, Papa X. Leo'nun haçlı seferi düzenlemek için 1517-21 boyunca var gücüyle çalışmasıyla devam etti. Böyle girişimleri en azından kimsenin kınamayacağı düşünülebilirdi: Bunların ardında tamamen diğerkâm -daha doğrusu dinî- saikler vardı ve silahlanma çağrısı, genel olarak Batı Hıristiyanlığının en yüksek manevi otoritesi sayılan makamdan gelmekteydi. Oysa eleştirilerin en sert, hem de uzun vadeli etkileri bakımından en ciddi olanları imparatorluğun değil papalığın bu yoldaki çabalarına yöneltilmişti.

İklime, yüzyılın ilk çeyreğinde Hıristiyanlar arasında yaşanan savaşların doğurduğu ahlaki ve dinî tepki hâkimdi. Batı Hıristiyanlığındaki çeşitli düşünce akımları ve uygulamaların bu tepkide payı vardı; örneğin, kilisede yeni türde bir manevi Hıristiyanın getireceği bir "renovatio" [yeniden kuruluş] arzulayan Joachimcilik veya Komünal Yaşam Tarikatı (Fratres Vitae Communis) tarzı ruhban dışı maneviyatı temsil

eden pietist hareketler gibi. Bu örneklerin ikincisinden önemli ölçüde etkilenenlerden biri (birincisinden ise hiç etkilenmemişti) Felemenkli hümanist Desiderius Erasmus'tu. Bir nasihatler kitabı şeklinde düzenlediği 1503 tarihli eseri *Enchiridion militis christiani*'de iyi bir Hıristiyanın ayrıntılı bir manevi portresini sunuyor, bunu da Stoacı ahlaki ilkeler ile Dağdaki Vaaz'ın ondan da zorlu olan gereklerini birleştirerek gerçekleştiriyordu. Nitekim eserin başlığı, yani "Hıristiyan Askerin Elkitabı" özel olarak seçilmiş bir metafordu, çünkü bu örnek Hıristiyan yaşamının gereği olan bir şeyi, geleneksel olarak savaşla ilişkilendirilen her türlü dünyevi saikin ve niteliğin reddini ifade ediyordu. 1515'te Erasmus, yine kendine ait klasik atasözü ve özdeyişler derlemesini önemli ölçüde genişleterek *Adagia* adı altında yayımladı. Derlemede "Dulce bellum inexpertis" (Savaş, bilmeyene tatlı gelir) özdeyişinin altında savaşın kötülüklerini uzun uzadıya ve ateşli bir gayretle anlatıyordu. Asıl odak noktası Hıristiyanların kendi dindaşlarıyla savaşmasıydı, ama Osmanlı karşıtı savaşa değinmeyi de ihmal etmedi. "Bana göre" diye yazıyordu Erasmus, "şu anda bizim için Osmanlılarla savaşa hazırlanma tavsiyesi kesinlikle söz konusu değildir. Hıristiyan dininin bu tarz bir savunmaya ihtiyacı varsa zaten kötü durumda demektir. Bu yol, iyi Hıristiyan olma yoluyla da bağdaşmaz. Kılıçla kazanılan kılıçla kaybedilir." Okurlarına, "Osmanlıları Mesih saflarına kazanmak istiyorsanız" diyordu, kendiniz lekesiz bir hayat sürmeli ve "düşmanlarınızdan bile iyilik görme arzusu" sergilemelisiniz; "...[ve] göklerin, böyle bir hayatla bağdaşan öğretisini onlara duyurmalısınız. Osmanlıları yenmek için en iyi silahlar bunlardır." Savaş için din saikini ileri süren kim varsa, Erasmus'a göre ona şüpheyle yaklaşılmalıydı: "Hastalığımızı saygıdeğer unvanlar arkasına gizledik. Aslında Osmanlıların servetinde gözüm var ama bunu din savunusuyla örtmeye çalışıyorum."[1]

Sonraki birkaç yıl içinde bu tarz argümanları Martin Luther de ortaya atacaktı. Hıristiyan tarafında manevi ve ahlaki yenilenme çağrıları baskın tema olmayı sürdürürken Luther buna, Erasmus'un denemesinde bulunmayan iki unsur daha ekledi: papalığın para toplama girişimlerine yönelik sert ve açık bir eleştiri ile Osmanlıların "Tanrı'nın belası" olduğu düşüncesinin hayra yorulamayacak bir şekilde dile getirilmesi. (Aslında bunların ilki Erasmus'un da aklındaydı; 1517'de bir dostuna yazdığı özel mektupta, bazı İsviçreli ahbaplarının, papanın

geçenlerde ilan ettiği haçlı seferinin para toplama bahanesinden başka bir şey olmadığını söylediğinden bahsediyor, kendisinin de bu düşünceyi onayladığını pek saklama gereği duymuyordu.[2]) papalık temsilcilerinin "endüljans" satması, yani günahların karşılığı olan cezayı para karşılığı sildirme veya azalttırma iddiası sayesinde 15. yüzyılın sonuyla 16. yüzyılın başlarında Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nda muazzam miktarlarda para toplanmıştı ve bütün bu faaliyetlerin sebebi olarak en sık gösterilen amaç da kâfirlere karşı savaşın finansmanıydı.[3] Oysa endüljans satma uygulaması Luther'in, işlere değil imana dayanan gerçek Hıristiyanlık anlayışına o kadar aykırıydı ki 1517'de tartışmaya sunduğu meşhur Doksan Beş Tez'inin ana hedeflerinden biri hâline gelmişti. (Burada söz konusu olan "iş" de para harcamak dışında hiçbir çaba içermemekteydi.) Ertesi yıl bu tezler için kaleme aldığı savunuda papanın, "her Hıristiyanın gayet iyi bildiği gibi Tanrı'nın kırbacı ve sopası olan Türkleri, Tatarları ve diğer kâfirleri" geri püskürtebileceğini sanmakla eblehçe bir kendini beğenmişlik içinde olmasından yakınıyordu. papanın da aralarında yer aldığı "birçok kilise büyüğü" gerçekten "sultanla savaşma hayali kuruyorlar, yani günahla savaşacaklarına günaha karşı gönderilen cezayla savaşmayı planlıyorlar; yani günahlarımızın cezasını biz kendimiz vermediğimiz için bu sopayı kullanarak günahlarımızı cezalandırmayı amaçlayan Tanrı'ya karşı mücadele edecekler."[4] Papa X. Leo'nun, 1520'de Luther'e karşı çıkardığı aforoz fermanı *Exsurge domine*'ye gerekçe teşkil eden heretik "makale"lerden biri de onun "Osmanlılarla savaşmak Tanrı'yla mücadele etmektir, Tanrı onları bizim günahlarımızın cezası olarak kullanıyor" şeklindeki ifadesiydi. Her zamanki dövüşkenliğiyle Luther, bu da dahil bütün inanç maddelerinin savunusunu yayımlamakta gecikmedi. Söylediklerinin hakikati yansıttığının iki nedenle apaçık olduğunu öne sürüyordu. İlk neden, o zamana kadar Osmanlılara karşı girişilen bütün çabaların sonuçsuz kalmış olmasıydı. İkincisi de Avrupa'nın yıllardır "olabilecek en utanmazca şekillerde, Osmanlılara karşı savaş için defalarca endüljans ve lisans satan sahtekârların ve Roma heyetlerinin" kuşatması altında olması gibi rezilce bir durumdu. Bu retoriği sonuna kadar dolu dizgin kullanan Luther, sözünü ettiği kişilerden "daha vahşi, daha gaddar ve daha doymak bilmez olan Türkler" diye söz ediyor, onların yanında Osmanlıların "iyi Türkler" olduğunu söylüyordu.[5]

Luther'in burada halk arasında yaygın olan duygulara hitap ettiği açıktı. Endüljans satıcılarının faaliyetlerinden birçok kimse hazzetmiyordu, ama onun da ötesinde Alman topraklarında, Osmanlılarla savaş çağrılarına kuşkuyla yaklaşma yönünde köklü bir gelenek vardı. (Görmüş olduğumuz gibi daha 1455'te Enea Silvio Piccolomini, İmparatorluk Dieti'nde "Osmanlılara haçlı seferi düzenlenecek diye Almanların hazinesini boşaltan kurnazca bir tezgâh" şeklinde şikâyetlerle karşılaşmıştı.[6]) 1520'lerde de Macaristan için savaşa girmeye isteksizlik görülüyordu ve 1529'da Viyana kuşatması, imparatorluğun saldırı altında olduğu şeklinde çok daha kuvvetli bir duygu yaratana kadar devam etti. Daha önemlisi, o on yıllık dönem boyunca Luther'in öğretileri yayılmayı sürdürüp Alman topraklarında bazı önemli yöneticilerce de benimsenince yeni bir dinî-siyasi dinamik gelişti. Bu doğrultuda Protestan liderler, Osmanlılara karşı Habsburglarla iş birliği etme karşılığında dinî meseleler konusunda imtiyazlar koparma pazarlığına girdiler. Sözgelimi, İmparatorluk Dieti 1526'da Speyer'de toplandığında, kısa süre önce V. Karl'ın, reformları görüşmek üzere kilise konsili toplamayı reddetmesi öyle bir düşmanlık yaratmış durumdaydı ki Diet'in önemli bir kısmı, konsil talebi yerine getirilene kadar Osmanlılara karşı Ferdinand'a yardım etmeyeceğini söyledi. Bunun üzerine Ferdinand, kardeşi Karl'ın aksi yöndeki açık talimatlarına rağmen 18 ay içinde konsil toplama sözü verdi ve Diet üyelerine bu süre içinde kendi topraklarında istedikleri dinî düzenlemeleri yapma özgürlüğü tanıdı. (Ancak o zaman, ağustos sonlarında Osmanlılarla savaşması için Macaristan'a kuvvet gönderdiler; ama Macar ordusuna yardım etmek için artık çok geçti, 31 ağustos'ta Mohaç'ta ordu darmadağın edildi.) Bu 18 aylık mühlet sayesinde Hessen ve Saksonya'nın Protestan yöneticileri topraklarında Lutherciliği pekiştirip güçlendirdiler. Böyle tek olay bu değildi: 1529, 1532 ve 1540'ta da benzer pazarlıklar oldu.[7] Reform'un başarısının sırf Osmanlı tehdidine bağlı olduğunu söylemek abartılı olur; en önemli faktör hiç kuşkusuz Alman Protestan hükümdarların kişisel inancı ve bağlılığıydı. Yine de sürecin temelindeki dinamiği görmek zor değildi ve artık çileden çıkmış olan Katoliklerde, Protestanlar ile "Türk" arasında bağlantı kurma arzusunu doğurmuştu. Öte yandan Protestan yazarlar ve teologlar açısından davalarının şu ya da bu biçimde Osmanlı tehdidinden nemalanmış olması rahatsız edici

bir durumdu; buna karşı çeşitli tepkiler ve yanıtlar geliştirmek mümkündü, en kolay yol ise tamamen yok saymaktı.

Martin Luther'in Osmanlılara karşı savaş konusundaki düşünceleri bu dönemde belli bir gelişim gösterdi. Kendisi Diet'te imtiyaz için pazarlık edilmesiyle sonuçlanan taktik hesaplardan etkilenmişe benzemese de fiilî politik duruma ilişkin düşüncelerin bunda rolü olduğu bellidir. Her şeyden önce Luther, İmparator'un -veya kilise dışından herhangi bir yöneticinin- dinî amaçlar için askerî güç kullanmasını hiçbir şekilde teşvik etmek istemiyordu, çünkü Roma'da çizilen böyle bir stratejinin hedefi çok geçmeden Protestanlar olabilirdi. 1528 sonlarına doğru Osmanlılara karşı savaş meselesi üzerine *Vom Kriege widder die Türcken* [Türklere karşı savaş üzerine] adlı bir inceleme kaleme aldı (inceleme ertesi yıl yayımlanacaktı). 1520 tarihli tartışmalı "madde"nin başlangıcına değinerek savunmaya geçiyordu: "Beni her şeyden çok kaygılandıran, Mesih'in adına Osmanlılara savaş açılmasını önermeleriydi ki Mesih'in öğretilerine kesin biçimde aykırı bir şeydi bu." Bunun, Hıristiyanlara hükümdarlarının hizmetinde silah kullanmanın kesin biçimde yasak edildiği anlamına gelmediğini ısrarla belirtmekteydi.[8] (Son yıllarda Luther, radikal Anabaptistlerle arasındaki farkı ortaya koymak için bu hususu açık bir şekilde ifade etme zorunluluğu duyar olmuştu.[9]) Bir Hıristiyanın buna yanıtının öncelikle "tövbe, gözyaşı ve dua" olması gerektiğini öne sürmeye devam etti; Sultan öyle güçlüydü ki ancak Tanrı'dan gelecek bir "mucize" sonucu onu yenmek mümkün olacaktı ve Almanlar manevi durumlarını düzeltmedikleri sürece böyle bir ilahi müdahaleyi hak etmiyorlardı. Yine de imparatorluk toprakları saldırıya uğrarsa İmparator, savunma amaçlı bir savaş ilan edebilirdi. Ancak bunu ne bir haçlı seferi olarak yapmalıydı ne de Müslümanlara din değiştirtme amacıyla veya yegâne meşru saik olan tebaayı savunmanın dışında herhangi bir dünyevi saikle. Bu noktada Luther, savaş nedeni olan bütün geleneksel dünyevi unsurların -şan şeref kazanma, ganimet toplama, toprak genişletme- kesin biçimde dışta bırakılması konusundaki ısrarıyla standart hümanist tutumların önemli bir kısmına aykırı düşüyordu.[10]

Ahlaki ve manevi arınma yönündeki çağrıları ise Luther'in görüşleri ile Juan Luís Vives ve Desiderius Erasmus gibi dinibütün hümanistler arasında bir uyuşmayı ortaya koymaktadır. Nitekim Erasmus, 1530'da Osmanlılara karşı savaş üzerine "son derece faydalı bir tavsiye"

olan *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo*'yu yayımladığında argümanlarının en önemli kısımlarının Luther'in temalarına tamamen uyduğu görülüyordu. Osmanlılar, faziletleri sayesinde zafer kazanmış değildir, diyordu Erasmus, "faziletten yoksun oldukları için kazanmışlardır; biz de aynı hainice saiklerle -hükmetme arzusuyla- çıkmayalım onların karşısına, eğer tek amacımız onların devletini ele geçirmek ve onları yönetmek olursa biz de onlara dönüşürüz."[11] Erasmus'un, bu çalışmasında papanın geçmişte haçlı seferlerine kaynak yaratmak için para toplamasıyla ilgili iğneleyici sözleri onu Luther'le aynı çizgiye taşımaktaydı: "Söylendiğine göre toplanan para papaların, kardinallerin, keşişler, generaller ve prenslerin eline yapışmış kalmış." Alman reformcu gibi o da Osmanlılara karşı adilane bir savaş olasılığını kabul ediyordu; ancak toprak veya servet elde etmek için değil, savunma amacıyla ve barış ile sükûnu yeniden tesis etmek için yapılan bir savaş olabilirdi bu. Böyle çeşitli benzerliklere rağmen Luther'in, Osmanlılar Tanrı'nın gönderdiği bir ceza olduğu için onlara karşı koymak yanlıştır şeklindeki sözlerinden ötürü doğrudan eleştirmesi bazılarına göre önemlidir. (Erasmus'un argümanına göre Tanrı üzerimize hastalık da gönderebilirdi ancak bu, hekim çağırmanın yanlış olduğu anlamına gelmiyordu.)[12] Oysa bunun asıl gösterdiği, Erasmus'un Luther'in son yazıları hakkında pek bilgisinin bulunmadığıydı; belli ki Erasmus daha ziyade Protestan teoloğun "makale"sine dair papanın çıkardığı aforoza ve Luther'in ona cevaben kaleme aldığı savunmaya dayanarak bunları yazmaktaydı.

Bununla birlikte, bu iki eserin yaklaşımları arasında bazı farklılıklar vardı. Sözgelimi, Erasmus'un metninde Osmanlılara barışçı yollardan din değiştirtme gibi bir nihai hedeften söz edilmesi çok önemli bir farktı; onun Müslümanları "yarı Hıristiyan" diye nitelediği metin de buydu ve bu görüşü *Adagia* adlı eserinin 1533 baskısında daha açacaktı. Daha derin bir katmanda da zaten iki yazarın dünyevi iktidar ile din arasındaki ilişkiler konusunda çok farklı görüşleri vardı. Erasmus, "Hıristiyan toplumu içinde huzuru" savunma uğruna Osmanlılarla savaşmanın meşru olduğunu söylerken Luther, bu yolla İmparator'un Hıristiyanlık adına savaşmış olmadığı ve olamayacağı konusunda ısrarlıydı; o sadece din dışı bir hükümdardı, görevi kendi tebaasını savunmaktı. Ödün vermez bir Augustinusçu olan Luther, Tanrı'nın hükmündeki manevi âlem ile din dışı iktidarın, Tanrı katından verilen yetkiyle de olsa din

dışı nedenlerle kullanıldığı dünyevi âlem arasında kesin bir ayrım yapıyordu; her şeyden önce bu, ne de olsa cennetten kovulan insanın tabiatının bir parçası olan şiddet ve suç dürtülerinin kontrol altında tutulması için gerekliydi. Dolayısıyla (Luther'in gözünde bütün itikat sahiplerinin evrensel papazlığı anlamına gelen) "Hıristiyan cemaati" ile herhangi bir hükümdarın otoritesi arasında bir bağlantı olamazdı.[13]

Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak ortaya çıkan önemli bir tutum, din dışı iktidara direnmeme yönünde kuvvetli bir öğretiydi. Romalılar 13:1: "Herkes, baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur", Luther için daima kilit metindi. Yönetici, tebaasına günah işlemeyi emrederse tek doğru yanıt, pasif itaatsizlikti, günah olan eylemi yapmayı reddetmek ve bunun karşılığı olan cezaya katlanmaktı. Öyleyse, Osmanlılar Alman topraklarını fethedecek olsa o topraklarda yaşayanlar sultanın itaatkâr tebaası olup en fazlasından, arada bir, pasif itaatsizlik mi göstermeliydi? Luther'in açık açık böyle bir sonuç çıkarmaya istekli olmaması anlaşılır bir durumdur, hem de daha önce olanca cüretiyle Tanrı'nın gönderdiği cezaya karşı koymanın yanlış olduğunu savunsa da. Bir keresinde (1519'da) elini taşın altına koyup bütün mevcut Osmanlı tebaasının , ilahi takdirin sonucu olan bir otorite olarak yöneticilerine boyun eğmeleri gerektiğini söylemişti.[14] Dolayısıyla, gelecekte istilaya uğrayabilecek topluluklar açısından bunun taşıdığı anlamı gözardı etmek zor görünüyordu. Luther'in sıkı takipçilerinden Johannes Brenz (Brentius), 1531'deki bir çalışmasında Alman Protestanları, Osmanlılara karşı yürütülecek savunma amaçlı bir savaşta Katolik hükümdarları V. Karl'a itaate teşvik ederken, pek farkında olmadan bu noktaya da dikkat çekmiş oluyordu. "Kutsal Roma Germen İmparatoru şahsen katıksız bir kâfir bile olsa" diye yazmıştı, "İmparatorluğa tabi olan herkes, bir imparatorun imparator sıfatıyla verdiği ve Tanrı'ya karşı olmayan bütün emirlere uymak zorundadır."[15] Bu husus, hiç kuşkusuz sultan için de geçerli olacaktı. Gerçekten de, Katolik bölgelerinde zulme uğrayan Protestanlar, Osmanlı yönetiminin "Tanrı'ya karşı" olan emirler verme ihtimalinin Batı Avrupa'daki hükümetlere göre daha az olduğunu düşünmüş olabilir; ne de olsa Osmanlılar, genel olarak Hıristiyan inanç ve ibadetini bastırmaya çalışmıyor ve nüfus genelinde insanları Müslüman yapma politikası uygulamıyordu. Luther'in bu durum karşısında sıkıntıya

düştüğü açıktı; nitekim 1528-29 tarihli incelemesi *Vom Kriege widder die Türcken*'de, Osmanlı hâkimiyetinde normal Hıristiyan yaşamı sürmenin imkânsızlığını göstermek için her yola başvurmuştu. "Her ne kadar bazı kimseler, sultanın herkesin istediğine inanmasına izin verme politikasına ve sadece dünyevi bir hükümdar olma arzusuna dayanarak onun yönetimine methiyeler düzse de böyle methiyeler yersizdir. Zira aslında Hıristiyanların kamusal alanlarda toplanmasına izin vermemektedir ve Mesih'in kamu önünde kabul edilmesi herkese yasaklanmıştır."[16]

Luther bu konuya, 1528-30 tarihli yazılarında geliştirdiği daha kapsamlı bir argümanın parçası olarak dikkat çekmekteydi, çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun olağan insan saikleri ile davranışlarının ilkelerine göre işlerlik gösteren normal bir dünyevi iktidar olmadığını kanıtlama yolları arıyordu; tersine imparatorluğun, alışılmadık ölçüde şer bir varlık olup özellikle Hıristiyanlık karşıtı duygularla harekete geçtiği konusunda ısrarlıydı. Sultanın, saldırı niteliğindeki savaşlarının hiçbir haklı gerekçesi olmadığını, bilakis yol kesen soyguncular gibi davrandığını vurguluyordu. Luther'e göre Osmanlıları diğer dünyevi güçlerden ayıran, saiklerinin İslam, yani "kılıç" üzerine kurulu bir din olmasıydı.

> Ne de olsa kanunları [yani, dinleri] onlara, soygunculuğun ve insan öldürmenin iyi bir şey, ilahi bir iş olduğunu söylemektedir... Bu nedenle [Osmanlı İmparatorluğu] diğerleri gibi ilahi iradeye dayalı, huzuru koruyan, dindarlara kol kanat geren, kötülükleri cezalandıran normal bir otorite değildir; daha ziyade, önceden de söylediğim gibi Tanrı'nın gazabı, onun sopası ve inançsız dünyaya gönderdiği cezadır.[17]

Ancak burada Tanrı'nın cezası konusundaki standart çizgisini tekrarlasa da Luther, Tanrı'nın çizdiği planda Osmanlı İmparatorluğu'nun önemi konusundaki görüşlerini değiştirmeye başlamış gibiydi. Bu incelemenin başlarında sultanı, yalnızca "Tanrı'nın sopası" değil aynı zamanda "şeytanın hizmetkârı" olarak niteliyordu; bir süre sonra "yalancılık ruhunun" sultana, papalığa ve Anabaptistlerin lideri Thomas Müntzer'e ilham veren şey olduğunu yazdı; daha sonra da "Papa, Deccal olduğuna göre" diye devam etmekteydi, "Sultan da şeytanın tecessümüdür." Şeytanı (ve üstüne bir de papalığı) işin içine sokunca olay değişmişti. Luther'in önceki yazısında ifade ettiği şekliyle Tanrı'nın gönderdiği

cezaya karşı koymak başka şeydi, şeytana karşı savaşmak başka şey -her ne kadar bu durumda iki tanım aynı anda geçerli olabilse de- ve hiç kuşkusuz her gerçek Hıristiyanın göreviydi.[18]

Luther'in argümanının böyle yön değiştirmesi, Kitab-ı Mukaddes'te belli bir kehanetle ilgili olarak iki dostunun ve çalışma arkadaşının yaptığı bir çalışmanın etkisini yansıtıyordu. 1529'un ikinci yarısında Philipp Melanchton ve Justus Jonas, Daniel Kitabı'nın 7. bölümünde anlatılan görümün (rüyet) yorumlanması üzerine kısa bir metin kaleme almıştı. Bu metin Jonas'ın imzasıyla ve yine onun tarafından İslam, Osmanlılar ve onlara karşı savaşmanın gereği üzerine bazı ek malzemeyle birlikte 1530'da yayımlandı.[19] Daniel, denizden dört büyük yaratığın çıktığını görmüştü; bunlardan dördüncüsü, "korkunç, ürkütücü, çok güçlü" olmasıyla diğer üçünden ayrılıyordu. Kafasında on boynuzu vardı ve "ben gözümü dikmiş boynuzlara bakarken, onların arasından daha küçük başka bir boynuz çıktı. İlk boynuzlardan üçü onun önünde söküldü. Bu boynuzun insan gözü gibi gözleri, böbürlenen bir ağzı vardı." Sonra Tanrı görünerek hükmünü verdi; yaratık öldürülüp alevlere atıldı ve "insanoğluna benzer birine" bütün insanlık üzerinde hiç bitmeyecek bir egemenlik verildi. Görümünde Daniel, orada duran birine yaklaşarak bunların gerçek anlamını açıklamasını isteyince bu dört büyük yaratığın yeryüzünde ortaya çıkacak dört kral olduğu söylenir; ancak içlerinden dördüncüsü "bütün dünyayı yiyip bitirecek"tir ve

> on boynuz bu krallıktan çıkacak on kraldır. Bunlardan sonra... Bir başka kral ortaya çıkıp üç kralı tahtlarından indirecek. Yüceler Yücesi'ni kötüleyen sözler söyleyecek, onun kutsallarına baskı yapacak... Kutsallar... Eline teslim edilecekler. Ama mahkeme kurulacak, onun egemenliğine son verilecek, büsbütün yok edilecek.[20]

Jonas ve Melanchthon'a göre dördüncü yaratık Roma İmparatorluğu, on krallık da bu imparatorluğun yıkılmasıyla kurulan krallıklardı: Mısır, "Asya" (Anadolu ve Suriye), Yunanistan, İtalya, Almanya, Fransa vb. Küçük boynuz, listedeki ilk üç boynuzu "kökünden söken" Osmanlı İmparatorluğu'ydu; "böbürlenen ağzı" da Kuran'da Muhammed öğretisinin vaaz edilmesiydi. Dolayısıyla İslam, yeryüzünde görünecek son heretiklik, "Şeytanın son ateşli gazabının Son Gün öncesinde yeryüzünü

son kez kasıp kavurması" idi. Dördüncü büyük krallık olan Roma İmparatorluğu yıkılmıştı (her ne kadar bir ufak kalıntısı Almanya'da devam etse de), bir beşinci krallık olmayacaktı. Küçük boynuz diğer üç boynuzu fethetmişti ve "diğer boynuzların hepsi kalacak, tamamen yıkılmayacak"tı. Küçük boynuz kutsallara savaş açtığı, hatta bazılarını (Daniel'in sözleriyle) "eline" geçirdiği hâlde onun saldırılarını geri püskürtmek, kalan kutsalların göreviydi; ve gerçekten de sultan yakında yenilecekti, çünkü "Efendimiz Mesih hiç şüphesiz yakında gelecek"ti.[21]

Burada aslında Luther'in, Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer dünyevi güçler gibi olmadığı argümanı son raddede ayrıntılandırılıyordu: İnsanlık tarihindeki başka hiçbir devlete benzemiyordu o, özünde şeytaniydi. Justus Jonas, bu temayı geliştirmeye uzun bir bölüm ayırmıştı ve İslam denen şer üzerine uzun uzadıya nutuk atmakla kalmıyor, Osmanlıların, kadınların namusunu koruma ve içki ile kumardan uzak durma gibi kimi erdemler sergilediğini yazanların savlarını çürütmeye de girişiyordu. Aslında, kendi toplumlarında evliliğin kutsallığına aykırı hareket ettiklerini ve fethettikleri topraklarda kadınlara, çocuklara, hasta ve yaşlılara karşı acımasız olduklarını belirtiyordu.[22] Ertesi yıl Johannes Brenz, Melanchton'un da katkıda bulunduğu bir başka metinde bu hususların pek çoğunu tekrarladı: Osmanlı İmparatorluğu, Daniel'in tarif ettiği şeytani "küçük boynuz" idi, Sultan komşu topraklara düzenlediği saldırılarla bir cani ve soyguncu olmanın ötesinde değildi ve sahte bir dinin emrinde bunları yapıyor olması sonucu değiştirmezdi ve Osmanlı fetihlerinin ardından tecavüz ile katliam geliyordu. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu, diğer devletlerden iki kat farklıydı: Doğal hukukun olağan yasalarına karşı geldiği gibi başlıca saiki de tamamen Hıristiyanlık karşıtı -dolayısıyla şeytani- olan bir dindi.[23]

Zaten Viyana kuşatmasının ardından Luther ile yakın çevresinin örgütlü bir yayım programı başlattığı, Osmanlı saldırılarına karşı silaha sarılmayı onaylayan özel bir ilahi izin bulunduğu mesajını yaymaya çalıştığı görülür. Luther'in kişisel katkısı, 1529'da, Osmanlıların seferi sırasında ve sonrasında hazırlayıp aynı yılın sonlarına doğru bastırdığı "askerî vaaz"dı. Vaazın başlangıç bölümünde Daniel'in görümüne dair Jonas–Melanchthon yorumunu açıklayarak "anlaşılan odur ki Osmanlı İmparatorluğu'nun mahvı göklerden gelecektir" diyordu. Türklerin dindarlık, nefse hâkimiyet ve itaatkârlık gibi görünürdeki erdemleri

üzerine Luther de düşünmüştü gerçi, ama Mesih'e iman edilmedikten sonra bunların bir anlamı olmadığını söylüyordu, hem zaten her durumda altta yatan korkunç günahlar (İtalyan ve Sodomi günahları, ki bu ikisi eş anlamlıydı) söz konusuydu. Onun temel argümanına göre Osmanlılara karşı savaşan her kim olursa "Tanrı'nın bir düşmanına" karşı savaşıyor demekti ve bundan çıkardığı sonuçlar, 1520'lerin başlarından beri öne sürdüğü iddiaları takip etmiş olan herkes için epeyce şaşırtıcıydı. Bu savaşta ölürseniz, diyordu askerî cemaate, "Şüphesiz ki Cennet sizindir."[24] Luther, Tanrı'nın gönderdiği cezaya direnmenin dine aykırı olduğunu öne sürmekten kutsal savaş lehine argümanlar geliştirmeye gelmişti. Kısa sürede bu da yandaşları arasında standart görüş oldu. Johannes Brenz, 1531'de yayımladığı risalede vaizlerin, imparatorluk topraklarındaki bütün yöneticileri Osmanlılara direnmeye teşvik etmesi ve genel halka da yöneticilerin ordularında itaatkârca hizmet vermelerini vaaz etmeleri gerektiğini yazıyordu: "Ve bu itaat hayırlı, mukaddes bir iştir, öyle ki bu yolda can verenin, Tanrı'ya itaat ederken can verdiğinden ve hakikaten Mesih'e iman ettiği müddetçe mutlaka halasa ereceğinden şüphesi olmamalıdır."[25] Ondan 11 yıl sonra (Kanuni Sultan Süleyman'ın Macaristan'ın büyük bölümünü ele geçirmesiyle sonuçlanan son fethinin hemen ardından) yayımlanan popüler bir eserde Andreas Osiander, Osmanlı başarılarının Tanrı eliyle günahkâr Hıristiyanlara gönderilen bir ceza olduğu şeklindeki standart argümanı tekrarlıyordu, ancak bununla amaçladığı, sadece tövbekârlık ve ibadeti teşvik değil aynı zamanda Osmanlı zaferlerinin doğal bir sebebi olamayacağını açıklamaktı: Sultanın özel bir hikmeti yoktu ve ordusunun büyüklüğü de bir etken olamazdı çünkü hepsi "efemine insanlar"dı. Vardığı sonuca göre, onlara özellikle müsamaha etmekte olan Tanrı bu desteğini çektiği anda Osmanlılar bütün güçlerini kaybedecekti; işte o zaman Hıristiyanlar onlara karşı doğru dürüst savaşabilecek ve bu yolda ölenler, "sırf itaatkârlık ve vatan savunması gibi hayırlı Hıristiyan işleri gerçekleştirdikleri için değil, her şeyden önce Mesih adına kanlarını akıtmaya razı oldukları için" kutsanacaktı.[26]

Luther'in bu konulardaki düşüncelerine her zaman bir kıyamet unsuru damgasını vurmuştu. 1513-15 yıllarında Mezmurlar üzerine yazdığı tefsirlerde Osmanlı İmparatorluğu'nu Vahiy 13:11-18'de tasvir edilen iki boynuzlu canavara benzetiyordu (onun yorumuna göre bu iki

boynuz, İslam'ın hem Eski hem Yeni Ahiti sahtekârlıkla kullanmasını ifade ediyordu).[27] Onu özel olarak etkileyenlerden biri, 15. yüzyılda yaşayan ve Joachimci eğilimler sergileyen Fransisken Johannes Hilten'in Daniel tefsiriydi. Bu metnin bir nüshası 1529'da Luther ile Melanchton'a gönderilmiş, her ikisi de metni dikkatle incelemişti. Hilten'in, 1516'da büyük bir kilise reformcusunun ortaya çıkacağı yönündeki kehaneti Luther'in gururunu pek okşamış olsa gerek. Bu Fransisken yazarın, Türklerin Ezekiyel 38 ve Vahiy 20'de geçen Gog ile Magog halkları olduğuna dair görüşlerine Luther kesinlikle katılıyordu (gerçi o zamanlar artık epeyce yaygın bir yakıştırmaydı bu). Sonraları ise hem o hem Melanchton'un, Hilten'in çok daha karamsar bir öngörüsünü, yani İtalya ile Almanya'nın büyük bölümünün 1600'e kadar sultanın eline geçmiş olacağını kabul etmişti.[28] Ancak Luther'in bu meseleler üzerine görüşlerinde meydana gelen asıl önemli gelişme, Hilten'in katkısıyla olabilecek bir şey değildi: Luther, bir yandan Muhammed, İslam, Türkler veya sultan ile diğer yandan papalık veya Roma Katolik Kilisesi arasında bir paralellik kuruyor, hatta zaman zaman bu ikisini neredeyse bir tutuyordu. Luther'in 1529'da söylediği "Papa Deccal olduğuna göre sultan da şeytanın tecessümüdür" sözünü daha önce belirtmiştik. Her ne kadar Luther, sultanın tam olarak şeytanlık statüsü konusunda biraz esneklik göstermişse de bu görüş onun olağan tutumu hâline gelmişti. Hatta zaman zaman ikisi arasında daha da yakın bir paralellik kurmakta sakınca görmüyordu Luther: Osmanlıların Viyana'dan çekilmesi şerefine kaleme aldığı Kasım 1529 tarihli bir mektubunda "hem Gog olan sultanın hem de Magog olan papanın" mahvının yakın olduğunu belirterek "ilki Mesih'in siyasetteki, ikincisi de kilisedeki düşmanıdır" diyordu. Ancak "Deccal" unvanını genellikle papaya ayırmıştı, sadece papalığın Hıristiyanlık içinde özel statü iddiasında olmasından ötürü değil, Luther'in gözünde papa, özünde Muhammed'den de sultandan da daha zararlı olduğu için.[29] Hem papalıktaki hem İslam'daki Deccal'ı tek bir tarihsel-teolojik bileşim hâline getirerek "Çifte Deccal" teorisini ortaya atan ise Melanchton oldu. Yılmak bilmez Lutherciler, sonunda Melanchton'un bazı önemli teoloji meselelerindeki görüşlerini reddedecek olsa da "Magdeburg Yüzyılları" (1559-74) adlı devâsâ tarihsel eseriyle tanınan Flacius Illyricus (Matija Vlačič) gibi şahinler bu çifte Deccal düşüncesini seve seve benimsemişlerdi. Özel olarak da 7. yüzyıl

başlarındaki iki olay arasında tarihsel bir bağıntı bulmuş olmaktan memnundular: Muhammed'in ortaya çıkışı ve İmparator Phokas'ın (kendi tarihlemelerine göre 606'da) Papa III. Bonifacius'u bütün Hıristiyanların başı ilan eden fermanı. İslam ile Roma Katolikliği arasında kurulan bu bağlantı, kuşaklar boyunca Lutherci teologlar arasında standart görüş olacaktı.[30]

Luther'in kendi yazılarında ise aradaki tek bağlantı genel hatlarıyla şeytani nitelikler değildi; Luther daha spesifik benzerlikler bulmakla ilgileniyordu. Aslında Luther'in İslam'a ve Osmanlı İmparatorluğu'na yaklaşımında bir bütün olarak en çok dikkat çeken şey, ikisi hakkında da ayrıntılı bilgi edinme arzusudur. Onları kıyamete ve şeytana dair kötülükler kategorisine yerleştirmesi işin beşeri "aktüalite" kısmına olan ilgisini eksiltmemiştir ve zaten bu, diğer ilk Protestanların da büyük ölçüde benimsediği bir tutumdur. *Vom Kriege widder die Türcken*'de Luther, "Bende Muhammed'in Kuranı'nın bazı bölümleri var; zamanım olursa Almancaya çevireceğim ki nasıl yoz ve meşum bir kitap olduğunu herkes görsün." diye yazıyordu. Bunu hiçbir zaman gerçekleştiremedi ama 1542'de Riccoldo da Monte Croce'nin *Confutatio Alcorani* [Kuran'ın çürütülmesi] adlı eserinin Almanca çevirisini yayımladı ve 1543'te İsviçreli Protestan teolog Theodore Bibliander Orta Çağ'da (Kettonlu Robert tarafından) yapılan Latince Kuran çevirisini bastığında -en azından bazı nüshalarında- Luther'in önsözüne de yer verdi.[31] Bu Kuran baskısına Melanchton ve Bullinger'in de aralarında bulunduğu başka birçok İsviçreli teolog destek vermişti. (Kuran'ı reddeden ve Muhammed'i lanetleyen mebzul miktarda Hıristiyan metin eşliğinde yapılan bu baskı, Katolik yazarlar tarafından Protestanların Müslümanlık yanlısı rezilce eğilimlerinin kanıtı olarak kabul edildi.) Luther, Macaristanlı György'nin Osmanlılar arasındaki yaşantısını anlattığı kitabının bir baskısına da önsöz yazmış ve 1537'de Justus Jonas, Giovio'nun *Commentario*'sunu Melanchthon'un önsözüyle yayımlamıştı. İslam'a ve Osmanlı dünyasına yönelik bu ilgiyi harekete geçiren çeşitli faktörler vardı. Reform hareketini, Osmanlı hâkimiyetinde bulunan veya bu hâkimiyet alanına yakın bölgelere yayma arzusu da bunlar arasında olmakla birlikte genel olarak "düşmanını tanı" düsturu geçerliydi ve zaten Luther açısından bu her zaman İslam ile Katoliklik arasındaki benzerliklerin incelenmesi anlamına geliyordu.[32]

Burada kilit mesele, İslam'ın iman değil "iş" dini olmasıydı ve bunu *Vom Kriege widder die Türcken*'de ifade etmişti: "Türk" (Müslüman anlamında jenerik bir terim olarak kullanılıyordu) "papalık yanlısıdır çünkü kutsiyetin ve halasın, yapılan işlerle geldiğine inanır." Bu nedenle Luther, Müslümanların günlük yaşantılarında sergilediği erdemleri elinin tersiyle itiyordu; Katolik keşişlerden daha çok hayırlı iş yaptıklarından da şüphesi yoktu ama zaten bu iki kategorinin de bu yolla halasa ermeyeceğinden emindi. Aynı şekilde, *Tischreden* [Masa başı sohbetleri] adlı derlemede geçen bir sözünde Müslümanları, Katolikleri ve Yahudileri, Mesih'in kurtarıcılığına inanmanın yerine yapılan "işleri" koyan inançlar olarak aynı seviyede görmektedir. Buna ek olarak Luther, Katoliklik ile İslam arasındaki bu benzerliğin zararlı bir etkisine de dikkat çekmek istiyordu: Birçok Katoliğe Muhammed'in dinine geçmenin kolay gelmesinin nedeni, Katolik öğretisiyle zaten tümüyle yapılan işe bel bağlayacak şekilde yetiştirilmiş olmalarıydı.[33] Diğer Protestan teologlar da genel olarak bu çizgiyi izledi. Melanchthon İslam, Katoliklik ve Yahudilik arasında tam olarak aynı benzetmeyi yapıyordu; Theodore Bibliander, Katolikliğin "ermişlere yakarma, kutsal yerlere hac ziyareti ve hilebazlığı mucize diye sunma"sıyla İslam'a benzediğini yazmıştı; Heinrich Bullinger, İslam için "oruç tutan, namaz kılan, zekât veren ve [İslam için] yiğitçe savaşan kişilere kurtuluş sunuyor, tıpkı bazı papaların, Roma Kilisesi adına açılan savaşlarda ölenlere endüljans sunması gibi" diyor ve "Muhammed'in de keşişleri ve papazları var, onların meziyetlerinde kurtuluş buluyor; çünkü kurtuluşu imana değil yapılan işlerdeki meziyete bağlıyor" diye belirtiyordu.[34]

Batı kültüründe İslam'ın doğuşunu Muhammed'in tamamen dünyevi nitelikteki hırslarına bağlamaya meyleden köklü geleneği dikkate alınca Protestan yazarların, İslam' atfettikleri bu yön ile papalığın iktidar aşkı olarak gördükleri şey arasında bağlantı kurmaları şaşırtıcı değildir. Melanchton'un deyişiyle "Muhammed ile papa, imparatorluk aşkıyla putperestçe dinî uygulamalar geliştirmiştir." Fransız Protestan polemik yazarı Pierre Vire de Papa III. Bonifacius ile bu bağlantıyı kurarak durumu şöyle açıklıyordu: "Roma Piskoposluğunun* kurulduğu ve Hıristiyanlığı hükmü altına aldığı zamana bakarsanız Muhammed'in kendi egemenliğini ve dinini kurduğu dönem hakkında anlattıklarımın

* Papalık makamı. (ç.n.)

hemen hemen aynısını görürsünüz."[35] Bununla birlikte, İslam'ın "kılıç" ile yayılan ve ona bağımlı olan bir din olduğu yönündeki geleneksel vurguyu da dikkate alınca Protestan yazarların bu paralelliği sonuna kadar götürmesi zordu. Lutherci Andreas Musculus'un, biri papalık öbürü Müslümanlık olarak iki Deccal'ı karşılaştırdığı 1557 tarihli risalesinde kabul ettiği gibi Muhammed en başından itibaren fiziksel şiddete başvurduğu hâlde papalık "ilk başta dışarıdan bir kuvvet olmadan veya kılıcın gücünü kullanmadan, sadece hileye başvurarak ortaya çıkmış ve güç kazanmıştır." Ancak papa akıllıca bir oyun oynamıştı: "Kendisine dünyevi güç toplamakta olduğunu başlangıçta açık etmedi, onun yerine sadece kiliseler üzerinde otorite ve iktidar kazanmaya çalıştı; ama bunu elde ettiği andan itibaren dünyevi gücü de ele aldı."[36] Böylelikle diğer Deccal ile paralelliği sürdürmek mümkün oluyordu. Gerçi her durumda Luther, dikkatleri İslam'ın erken dönemindeki gelişiminden çağın Osmanlı İmparatorluğu'nda geçerli pratiklere yönelterek argümanı sürdürmenin yolunu bulmuştu. Katolikliği iki şerden daha büyüğü olarak göstermeye dünden razı olduğundan Katolik Kilisesinin aslında dinî işlerde zor kullanmaya Osmanlı rejiminden daha teşne olduğunun üstünü çiziyordu: "Zira papa, bu bakımdan sultandan bin beterdir: Sultan, hiçbir zaman bir Hıristiyan'ı, Hıristiyanlığı inkâr edip kendi dinini benimsemeye zorlamamıştır."[37]

Bu karşılaştırmaları okurken gerçek teolojik kanaat ile görünürdeki benzerliklerin retorik uğruna oportünist bir şekilde kullanılması arasındaki ayrım çizgisini görmek bazen güçtür. Katoliklerin Protestanlara yönelttiği eş değer iddialar için de bazen aynısı geçerli olmaktadır. 1527'de yayımlanan ve yazarı bilinmeyen bir risalede bir dizi tüyler ürpertici karşılaştırma yapılmıştı ve bunların çoğu oportünist bir nitelik taşıyordu: "Türk", kiliseleri yakıp yıkmıştı, Luther de manastırları; Türk, Hıristiyan vaazlarını yasaklamış, Luther Hıristiyan ayinlerini kaldırmıştı; Türk, kadınları taciz ediyordu, Luther ise rahibeleri sahte evlilikler yapmaya ikna etmişti vesaire.[38] Johannes Cochläus adıyla eser veren Katolik hümanist bilgin Johann Drobneck, 1529 yazında Luther'e yönelik uzun bir saldırı metni yayımlayarak Osmanlılara karşı savaş konusunda fikir değiştirmesi üzerine odaklandı. Bu çalışmasının 6. bölümünün başlığı "Luther'in öğretisi Kuran'ınkine uymaktadır" idi. Luther'in, Nikaia (İznik) Amentüsü'ndeki "homousios" (aynı

tözden*) sözüyle ilgili eleştirel bir yorumuna odaklanan Cochläus, böylelikle onun, tıpkı Muhammed'in de yaptığı gibi Mesih'in tanrısal doğasına inancı sarstığını belirtiyordu; ayrıca, yine tıpkı Müslüman Türkler gibi "bugün birçok Lutherci de savaştan, papazlarla keşişleri öldürmekten ve mülklerine el koymaktan başka bir şey istemez" diyordu. Luther'in meşum bir şekilde iki eşliliği kabul etmesi de İslam'ın çok karılılığa onay vermesiyle ustaca bütünleştirildi ve Meryem Ana'ya, Haç'a, birçok Kilise ayinine yönelik "küfürleri"nin Kuran'da bile görülemeyecek kötülükte olduğu öne sürüldü.[39] Luther'in bir başka ünlü muhalifi (1519'da halka açık ünlü bir tartışmada ona meydan okuyan) Johann Eck, Osmanlı tehdidi üzerine yayımladığı vaazlar serisinde bu tehditle Protestanlık arasında bağlar kuruyordu. Osmanlıların başarısının kısmen Hıristiyanlığın iç bölünmelerine bağlı olduğu yolundaki standart argümanı daha geliştirerek bu bölünmenin ortaya çıkmasında "Lutherciliğin" rolünü vurguluyor; hatta Lutherciler ile Zwingliciler (İsviçre Protestanları) küfür hâlinde olduğu, manastırları soyduğu ve başka suçlar işlediği için "dinden çıkmış bu imansız Hıristiyanlardansa Türkler arasında yaşamak daha iyi olur" diyordu.[40]

Protestanlık ile İslam arasında bağlantı kurma yönünde gerçekten ayrıntılı ilk girişimi, hiçbir akıma bağlı olmadan başına buyruk çalışan şarkiyatçı Katolik Guillaume Postel, 1543'te yayımladığı kısa bir kitapta gerçekleştirdi: *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae liber* [Kuran veya Muhammed ile Evangelistlerin** yasal denklik kitabı]. Kuran'ın özgün metnini okumuş bir Arapça uzmanı olarak entelektüel otoritesini kullanan Postel, İslam'ın 28 "ilkesini" sayıyor ve bunların her birini Protestanların bir öğretisi veya uygulamasıyla eşleyebiliyordu: Örneğin, "tapınaklarda azizlerin tasviri olmamalıdır" veya "papazlık kendi başına bir itibar kaynağı değildir ve dinin seçimi din dışı iktidara aittir." Nasıl Muhammed, sıradan insanlara atalarının geleneklerini bırakmalarını söylediyse -yeni bir din kuran birinin atacağı temel bir adım, diyordu Postel- Protestanlar da köklü gelenekleri reddederek kendi ayin usûllerini yazıyordu. İslam'ın kurucusu nasıl müftü ve kadıların otoritesinin sadece "kutsal yargıçlar" eliyle atanmaya bağlı olmayıp

* İsa'nın Tanrı ile aynı tözden, yani özde bir ve aynı olduğu öğretisi. Teslis inancının temelini oluşturur. (ç.n.)

** Kilise reformcuları veya Lutherciler kastediliyor. (ç.n.)

"kılıca" dayanmasını istediyse Protestanlar da kendi papazlarının doğrudan krallar ve prensler eliyle atanmasını istiyordu.[41] Postel'in Katolik entelektüel hayatında yeri marjinal düzeyde olsa da burada parmak bastığı birçok nokta zamanla Protestan karşıtı polemik yazılarına sinecekti.

Ne zaman bu benzerlikler -tasvirlere hürmet örneğinde olduğu gibi- akla yatsa Protestanlar bunu kullanarak Müslümanların, inanç ve ibadetlerinde en azından Katolikler kadar yozlaşmış olmadığını öne sürerdi. Buradan İslam'ın, Protestanların Katolik "batıllığına" nefretini paylaşan bir din olduğu için övgüye değer bulunduğu bile görülmüştü. Melanchthon, 1539'da Polonyalı diplomat Hieronim Łaski ile Muhteşem Süleyman arasında Luther hakkında geçen bir konuşmayı anlatıyordu. Buna göre sultan şöyle demişti: "Her kimse büyük bir adam ama henüz bizim erdiğimiz seviyede bir aydınlanmaya ermiş değil."[42] Osmanlı egemenliğindeki topraklarda yöneticilerin, Protestanlığı muhtemelen Katoliklikten daha hoş tutacağı düşüncesi bunun bir adım ötesiydi. Ancak bu konudaki tarihsel bulgular net değildir; Macaristan'da rakip Hıristiyan cemaatleri aynı kilise binası üzerinde hak iddia ettiğinde bölgenin paşası bazen bir Protestan-Katolik münazarası düzenler, hangi tarafın kazandığına hükmederse kiliseyi o cemaate verirdi, ama burada sistemli bir tercih olduğunu gösteren veri yoktur. Bununla birlikte, 1542'de Melanchton'un bir mektubunda anlattığı olayda Buda'nın paşası, Protestan papaza cemaatine ne anlattığını sormuştu: Papaz, onlara kilisenin kaderinin her türlü dünyevi politik düzenlemeden bağımsız olduğunu söylediğini ve baştaki yönetime itaat etmeleri gerektiğini anlatıyorum deyince paşa ondan sitayişle söz etmiş ve Protestanların yararını gözetme vaadinde bulunmuştu.[43] Melanchton'un Macaristan'da yazıştığı kişilerden olan Transilvanyalı Zsigmond Torda, 1545'te ona Osmanlı istilasının Tanrı'dan gelen özel bir lütuf olduğu, Protestanlığın yayılmasını hızlandırmak için tasarlandığı konusunda güvence veriyordu. Altı yıl sonra Torda, Osmanlı Macaristanı'ndaki şartları gayet olumlu bir dille anlatan bir mektup gönderecekti. "Osmanlılar kimseyi İslam'ı benimsemeye zorlamıyor" diye yazmıştı.

> Kiliselerde Tanrı Sözü'nün öğretilmesine ve dindarların ayinlerine izin veriyorlar, öyle ki aslında birçok kimse [kastettiği Katoliklerdir] bizim itikadımızı kabul etmeye başlıyor.

> Yöneticilerimiz, silahlarını ve ordularını Mesih'in şanına [kastettiği Protestanlıktır] karşı savaşmak için kullanacaktı; işte bu yüzden Osmanlıları gönderdi Tanrı, çünkü onlar göklerin öğretisinin serbestçe yayılmasına izin veriyor. Bu sayede halk gerçek Tanrı'yı öğrenip benimsiyor.[44]

Osmanlı egemenliğinde Macar nüfusun genel olarak Protestanlığa geçebileceği gibi bir olasılık gören İsviçreli teolog Heinrich Bullinger, 1559'da kısa bir çalışma yayımlayarak oradaki Protestanlara düşmanları olan "Türkler" için dua etme çağrısında bulunmuştu. Onun kayracı bakışı Torda'nınki kadar pozitif olmasa da Macar okurlarına, onları Osmanlının yönetimine verenin Tanrı olduğunu ve yine Tanrı'nın onları, bu süreçte hayırlı işler yaparak ve "her türlü hile, tezgâh veya isyankârlık"tan uzak durarak "huzur" kazanmaya yönlendirdiğini hatırlatıyordu.[45]

On altıncı yüzyılın ikinci yarısında Protestanlar ile Katolikler, birbirlerini Müslümanlar gibi olmakla suçlama işini daha polemik, daha ödün vermez bir düzeye çıkardılar. Protestan yazarlar açısından buna katkıda bulunan faktörler arasında yeni kurulan Roma engizisyonunun faaliyetleri, İspanyol engizisyonuna ilişkin giderek büyüyen "Kara Efsane"* ve Fransız Din Savaşları ile Felemenk Ayaklanması sırasında uygulanan zulüm yer alıyordu. Katolik tarafında ise Protestanlığın daha radikal doğrultular almasına odaklanan özel bir eleştirel bakış vardı; ne de olsa bu yolla Protestanlık, inançları Katoliklikten uzaklaştıkça İslam'a daha da benzeyen mezhepler doğuruyordu. Zwinglici ve Kalvenci öğretide Komünyon'un bir anma töreninden ibaret veya sembolik nitelikte bir ayin olarak görülmesi (böylelikle hem Katolikliğin töz dönüşümü düşüncesinin hem Lutherci öğretideki Gerçek Varlık anlayışının reddi), biraz daha zorlansa Müslümanlıktaki gibi İsa'nın sadece mübarek bir adam olduğu düşüncesine yaklaşacaktı; zaten 1543'te Postel, İslamî "ilkeler" listesine Komünyon ile ilgili görüşleri de almıştı.[46] Ancak en önemli gelişme, giderek güçlenen Teslis karşıtlığıydı ve gücünü Protestanlığın "sola Scriptura" (öğretilerde sadece Kitab-ı Mukaddes'te yazılı olanları esas alma) ilkesinden alıyor, bir açıdan da çok belirgin biçimde İslam'a yakın bir teolojik tutum benimsemiş oluyordu. Teslis karşıtlığı 1560'larda

---

* Protestan dünyasında (Katolik) İspanya'yı kötülemek için yapıldığı iddia edilen propaganda. (ç.n.)

Transilvanya'da hızla yayıldı ve 1571'de kendine belli bir resmî koruma da sağladı. Transilvanya'nın (Erdel) Osmanlı'ya bağlı devlet statüsüyle bu hareketin orada gelişip güçlenmesi arasında doğrudan bir neden-sonuç ilişkisi yoktu, ama Transilvanyalı Teslis karşıtlarının eserlerini komşu Osmanlı Macaristanı'nda kolayca bastırabilmesi gibi bazı dolaylı bağlantılardan söz edilebilirdi.[47] En az bir Transilvanyalının, Markus Benkner'in Lutherci bir ailede yetiştikten sonra Teslis karşıtlığını benimsediği ve sonunda 1572'de İstanbul'da Müslümanlığa geçtiği bilinir (gerçi bu son kararında teolojik argümanların oynadığı rol, böyle bütün olaylarda olduğu gibi son derece belirsizdir.)[48] Benkner'in İstanbul seyahatine birlikte çıktığı ve yine onun gibi İslam'a geçen kişi ise Heidelbergli tanınmış Kalvenci teolog Adam Neuser'di ve geleneksel Teslis öğretisinin yanlış olduğuna inanmıştı. Neuser olayı meşhurdu ve Kalvenciler arasında derin bir utanç vesilesi, Katolik polemikçiler içinse tam bir lütuftu.[49]

Radikal mezhepler, ana akım Protestanları için en başından beri sıkıntı verici olmuştu. Bunların şu veya bu bakımdan Müslümanlara ya da Türklere benzediğini öne sürmek sık başvurulan bir taktikti. Luther, görmüş olduğumuz gibi sultanı, papalığı ve Thomas Müntzer'in Anabaptistlerini bir kefede toplayarak "yalancılık ruhunun" temsilcileri diye nitelemekteydi. Radikal Protestanların "resimlere saldırmasını" Müslümanların suret karşısındaki nefretine benzetiyordu; Anabaptistleri de sosyal hiyerarşiyi reddetmelerinden ötürü Osmanlılara benzetmişti. Sultan, diye yazıyordu, "aynı Müntzer gibi, her türlü üstün otoriteyi ortadan kaldırmış ve üstelik dünyevi makamlar arasında (prensler, kontlar, beyler, soylular veya başka vasallar gibi olsun) hiyerarşiye izin vermiyor, bunun yerine topraklarındaki her şeyin efendisi."[50] Teslis karşıtlığı Luthercilerde de Kalvencilerde de aynı ölçüde şok yaratmıştı; ne de olsa 1553'te İspanyol Teslis karşıtı Miguel Servet'i (Servetus) kazığa bağlatıp yaktıran bizzat Kalvin'di. (Servet'e isnat edilen suç maddeleri arasında Yahudiler ile Müslümanların Teslis'i reddini "bağışlayarak" onlara arka çıkması yer alıyordu; ayrıca Kuran'ı inceleyip incelemediği soruluyor ve onu "küfür dolu bir şer kitabı" olarak lanetlemesi isteniyordu.)[51] Orta Avrupa'da Teslis'in reddi yayıldıkça önde gelen Kalvencilerden Andreas Volanus (Andrzej Wolan), bu görüşlerde ısrar edenleri "Yahudiliğe veya İslam'a düşecekleri" konusunda uyarmaya başlamıştı.[52] Yine de genel olarak bakıldığında, İslam'a meylettikleri

gerekçesiyle en yaygın biçimde -hem Katolik hem Protestan muarızları tarafından- damgalananlar Kalvencilerdi. Lutherci teolog Konrad Schlüsselburg, Adam Neuser hakkında 1594'te (Neuser'in ölümünden 18 yıl sonra) kaleme aldığı yorumunda onun "sayısı pek de az olmayan başka Kalvencilerle birlikte Ariusçuluk [yani Teslis karşıtlığı] üzerinden İslam'a" geçtiğini belirtiyordu. Schlüsselburg'un anlattığına göre yakın zamanda Polonya kralına gönderilen bir Osmanlı temsilcisi sultanın, Kutsal Roma Germen imparatorunun bütün Kalvencileri sürerek Osmanlı topraklarına göndermesini umduğunu söylemişti, çünkü "o zaman Türklerin dinini daha geniş biçimde yaymak çok kısa bir süre içinde mümkün olacaktı, ne de olsa birkaç madde haricinde bu din tamamen Kalvencilerin öğretisine uyuyordu."[53]

Bu çizgide şu ana dek verilen en etkileyici eser, sonradan Katolik olan İngiliz William Rainolds'ın kaleminden çıkmaydı. Önceleri Oxford New College'da ders veren Rainolds, Katolik papazı oldu, Douai ve Rheims'de dersler verdi ve 1594'te de Anvers'de öldü. Üzerinde çalıştığı uzun metni, yine Rheims'de teoloji dersleri veren bir başka İngiliz, William Gifford gözden geçirip tamamladı ve eser, 1597'de *Calvino-Turcismus* ["Kalvenotürkçülük"] adıyla basıldı. Metin, esas olarak iki İngiliz arasında diyalog formatındadır: İslam'a geçmiş olan İngiliz Protestanı Michaeas ile İngiltere Kilisesi papazı Samuel. Konuşma, Ludovicus adında Katolik bir Fransız'ın İstanbul'daki evinde geçer; Ludovicus belli anlarda katıldığı tartışmayı sonuca bağlayan otoritedir. Kitapla ilgili dikkate değer hususlardan biri Müslüman ve Protestan konuşmacılara eşit ve dengeli yaklaşımıdır: Bunlar, kitap boyunca iyi niyetle tartışmakta olan taraflar olarak gösterilir ve her birinin belli noktalarda haklı çıkmasına izin verilir. Michaeas, artık Hıristiyan âleminde hüküm süren dinsizlik ruhu hakkında sızlanarak konuşmayı başlatır. "Kilise ilk baştaki saflığını korumuş olsaydı" der, "Muhammedimiz çıkıp da Kuran'ını yazmaz, Tanrı onun Hıristiyanlardan bu kadar çok krallığı ve eyaleti almasına asla izin vermezdi." Samuel, bölünmüşlüğün Hıristiyanlık açısından büyük bir kusur olduğunu kabul eder, ama Michaeas'a der ki "sizde ise karşılıklı uyum ve birlik ancak kölelik ve Kuran adına yarattığınız korku üzerine kuruludur." Muhammed'in halka İslam üzerine tartışmayı yasak etmesi, bu dinin düşünsel zayıflığının farkında olduğunu gösterir, oysa "bir hakikati sarsmak ne kadar

zorsa hakkında o kadar doğru bir şekilde tartışılabilir, insan onu ne kadar derinlemesine soruşturursa o kadar sağlamlığını korur, daha güçlenir ve yüceliğiyle parlar." Michaeas, dinî konularda hataya düşenlere kuvvet uygulamak zalimceyse demek Musa da zalimdi, hatta Tanrı da öyle, diye karşılık verir. Üstelik İngilizler, din birliğini kanun çıkartarak sağlamıştır. İslam hukuku ise sadece doğuştan veya kendi isteğiyle Müslüman olanların dine bağlılığını hükmü altına alır, başka dinlerin mensuplarına özgürce ibadet imkânı tanır, oysa İngiliz hukuk sistemi Katoliklere din değiştirtmeye çalışmaktadır.[54]

Sonuç olarak bu kitabın argümantasyon stratejilerinden biri, İngiltere ile Osmanlı İmparatorluğu arasında siyasi-dinî karşılaştırmalar yaparak bunlardan ilkini olumsuz bir şekilde göstermektir. Bazı konularda Osmanlı politikası, karşı tarafı utandırma arzusuyla övülür ama İngiliz Protestan konuşmacının Müslümanları inandırıcı bir şekilde eleştirmesine izin verildiği daha sık görülmektedir ve bunda yegâne amaç, çoğu zaman Müslüman konuşmacının ağzından bu eleştirinin ikiyüzlü olduğunu göstermektir, çünkü İngilizler daha bile kötüdür. Ama özellikle iki dinin teolojik içeriği söz konusu olduğunda başka stratejiler de uygulanmıştır. Michaeas İslam öğretilerini sıralarken Samuel, iyi bir Protestan polemikçi gibi İslam'ın dört açıdan Katolikliğe benzediğini öne sürer: Yapılan "işler" yoluyla kurtuluşa, yani halasa inanma, ayinler ve itaat, ermişlere hürmet ve kutsal metinlerinin halk diline çevrilmesini reddetme. (Ölüler için dua etme âdetini de bunlara ekler ama ardından, bunun önce Katolikliğe, sonra İslam'a geçen bir pagan geleneği olduğunu belirtir.) Michaeas'ınsa basit bir yanıtı vardır: Bir şeyimizin papanın cemaatiyle ortak olması onun yanlış olduğunu kanıtlamaz; siz Protestanlar da onlarla aynı temel Hıristiyan inançlarını paylaşıyorsunuz. Ama sonra rolleri değiştirerek Protestanların Müslümanlarla daha çok ortak yönü olduğunu öne sürer: Boşanma, sadeleştirilmiş ayin usûlleri, tasvirlere düşmanlık vesaire. Müslüman-Katolik benzerlikleri, yeryüzünde bütün dinlerde ortak olan noktalardayken İslam ile Protestanlık arasındaki benzerlikler bu ikisine özgüdür. Evet, İslam kılıçla yayılmıştır; ama Protestanlık da öyle, o da Schmalkalden Birliği askerlerince yayılmıştır. Diyorsunuz ki İslam eski heretikliklerden oluşmaktadır; size Protestanlığın yeni heretikliklerden oluştuğunu gösterebiliriz.[55]

Sonuç olarak, Müslüman uygulamalarının genel olarak diğer dinlerinkine, dolayısıyla Katolikliğe de paralel olduğu bazı konularda Rainolds, pozitif şeyler yazabilmektedir. Sözgelimi, Michaeas, kutsal ay olan Ramazan'da sadece oruç değil fazladan ibadet ve zekâtın da olduğunu söyler Samuel'e. (Bu bilgi Postel'den alınmadır.) Bunun katı bir şekilde uygulatıldığını ve içtenlikle uygulandığını söyler; Müslümanlar, gerçek dini uygulama -yani ibadet etme, sadaka/zekât verme, oruç tutma- açısından Protestanlardan daha dindardır, der, ne de olsa Protestanlar, Katoliklikteki orucu ve Büyük Perhiz'i reddetmiştir. Öte yandan, Protestanlık ile İslam'ı birbirine paralel koşmanın mümkün olduğu konularda Rainolds, sırf Protestanlığı gözden düşürmek için bunu seve seve yapar: Zwinglici Komünyon öğretisi (Michaeas bunu, Hz. İbrahim'in İshak'ı kurban etmesinin kıl payı önlenmesini anan Kurban Bayramı'yla karşılaştırır), Protestanların, İncillerin bazı kısımlarında metnin bozuk olduğunu kabul edebilmesi, dinin papazlarının yarı yarıya ruhban dışı statüye indirgenmesi vesaire. Tartışmanın merkezinde yer alan Teslis meselesinde ise standart Katolik argümanı tekrarlayarak Teslis karşıtlığının, bütün Hıristiyan öğretilerinin ancak açık bir şekilde kutsal metinlerden kaynaklanacak şeylerden oluşması gerektiği yolundaki Protestan anlayışının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu ifade eder.[56] Kilise ile devlet ilişkisi söz konusu olunca sonradan olma Müslüman Michaeas, İslamî sistemi anlatırken bile neredeyse Katolik bakış açısının borazanlığını yapmaktadır. Protestan kiliseleri kötü bir şekilde düzenlenmiş, der, bu yüzden bölünmeye uğramaya mahkûmlar; yöneticileri kutsal metinleri esas alarak bu kiliseleri yönetme iddiasında, oysa bu metinlerin sahici bir tefsiri yok. Muhammed ise daha iyi bir tasarım getirdi: Onun kilisesinin başı bir papadır [başmüftü kastediliyor], imparator değil ve yönetim de Kuran'ın kurallarına göredir. Kesintisiz biçimde devam ettiğini söylediği bu gelenek İslam'a "mezheplerden arınmış" olarak uzun bir iç barış ve istikrar tarihi kazandırmıştır. Bunu düzeltmek, sayfalar sonra Ludovicus'a düşecektir: İslam bugün iyi düzenlenmiş olabilir ama Muhammed'in tasarladığı ilk hâliyle Protestan sisteme çok benziyordu, ruhani iktidar "İngiliz tarzında" krala bağlanmıştı. Dolayısıyla Muhammed'in gerçek halefi (Osmanlı sistemindeki gibi) başmüftü değil halife veya "papa-imparator" olacaktı; üstelik İslam'ın erken dönem tarihi siyasi ve dinî çatışmalarla doluydu. Ludovicus'un vardığı nihali sonuca göre İslam

-belli başlı bütün inanç ve ibadetiyle- gerçek Hıristiyanlıkla değil ama Protestanlıkla tamamen bağdaştırılabilir.[57]

İki yıl içinde *De turcopapismo* adı altında Rainolds'a ateşli bir cevap yayımlanmıştı. Yazar Matthew Sutcliffe, Exeter başrahibi ve İngiltere Kilisesi adına hem Presbiteryenler hem Katoliklerle pek çok polemiğe giren biriydi. Sutcliffe'in kitabı, beş yıl sonra (Frankfurt am Main yakınlarında Kalvencilerin yayım merkezi olan) Hanau'da yeni baskısı yapılacak kadar önemli bulunmuştu; bununla birlikte oldukça mekanik bir metindi ve Rainolds'un metnindeki incelik ile kıvraklığın yanına yaklaşamazdı. Sutcliffe, "papacılığın"* 606'da, yani (15. yüzyıl yazarı Breydenbach'a göre) Muhammed'in doğduğu yıl, Papa III. Bonifacius ile ortaya çıktığı iddiasından başlayarak bütün öngörülebilir argümanları birer birer elden geçirir. Gerek papalık gerek İslam'ın kurucusu, halkın bağlılığını elde etmek için hileye başvurmuş ve kutsallık taklidi yapmıştır; tıpkı papalık fermanları gibi Kuran da, kanun gücüyle uygulatılan absürt bir yamalı bohçadır; ikisi de dinde zorlamaya karşı olduğunu iddia eder ama ikisinin de yaptıkları bu sözleri yalancı çıkarmaktadır; ikisi de dünyevi ve ruhani iktidar iddiasındadır; ikisi de kutsal metinleri sıradan insanların gözlerinden uzak tutmaya çalışır; papalık yanlılarında dilenci tarikatlar vardır, Müslümanlarda gezici dervişler vesaire.[58]

Sutcliffe'in asıl üzerinde durduğu konu zor kullanma ve şiddettir. Müslümanlar ile Katolikler, imanlarını savunma ve yayma adına kaba kuvvete başvurmalarıyla birbirine benzer, ama bunlardan ikincisi kesin biçimde daha kötüdür: Bu noktada, başka birçok kötülüğe ek olarak İspanyol engizisyonundan ve Husçuların "kılıç ve ateş" ile yok edilmesinden söz eder. Osmanlılar çoğu zaman son derece negatif bir tarzda anlatılır, ama bu sayfalarda bazen bir anlamda "birini utandırmak için diğerini övme" yöntemine başvurulur; Sutcliffe, sultanın bazen sözünde durduğunu ve Katoliklerin tersine Müslümanların hükümdarlarına başkaldırmadığını söyler.[59] Hepsinden önemlisi "Türkler", dinî konularda gösterdikleri tahammülle bu şekilde övülmektedir. "Vahşi ve gaddar" bir halk olsalar da Hıristiyanlara papacılardan daha fazla "merhamet ve insaniyet" göstermişlerdir. "Asya'da olsun Avrupa'da olsun, Osmanlının krallığında, Hıristiyan itikadını özgürce ifade eden birçok Hıristiyan bulunmaktadır" diye yazar Sutcliffe, ama bir yandan da bu

* Katoliklik kastedilmektedir. (ç.n.)

konudaki Osmanlı politikasının Kuran'ın öğretilerinden kaynaklandığını belirtir.[60] Rainolds ile Sutcliffe'in kitaplarını yan yana koyunca en güçlü biçimde kendini gösteren bir ortak nokta, her iki yazarın da, kendi argümanlarını haklı çıkarmaya çalışırken, Osmanlı hükümet sisteminde dinî toleransın ne kadar çarpıcı bir ölçekte uygulandığını gayet açık seçik ve olumlu bir havada teslim etmek durumunda kalmasıdır. Her iki eserin de doğrudan amaçladığı, Osmanlıları övmek değildi. Hele İslam'ı övmek hiç değildi. Ancak Hıristiyanlar arasında bir münazara için benimsenen yöntem, Hıristiyanların dışındaki bir modelin nispeten pozitif bir bakışla kullanılmasıyla sonuçlanmıştı.

Bu iki kitap, daha önce de belirtildiği gibi kalite açısından birbirine denk olmadığı hâlde eşleştirilmiştir. Daha büyük bir tarihsel asimetri de söz konusudur: Sutcliffe'in "Türkopapacılık" kavramı daha geniş ölçekte kültür içinde kendine yer bulamamış olsa da Rainolds'un "Kalvenotürkçülük" belli bir yaygınlık kazanmış ve modern tarihçilerce de kullanılıp geliştirilmiştir. Bunun nedenlerini, 16. yüzyılın ikinci yarısı ile 17. yüzyılın ilk yarısında çeşitli Kalvenci toplulukları -veya en azından, daha geniş anlamda "Reform" geleneğinden Protestanları- etkileyen politik gelişmelerde aramak gerekir. Felemenk Ayaklanması sırasında risale yazarları, Osmanlı egemenliğinde Habsburglara göre daha fazla tolerans olduğu gerçeğini ısrarla dile getirmekteydi; hatta "Liever Turks dan paaps" sözünün gururla düstur edinildiği anlaşılmaktadır ("Papaya gideceğine Türk'e gitsin" anlamına gelen bu sözün Konstantinopolis düşmeden önce Bizanslı Rumlarca söylendiği belirtilir). Osmanlıyı daimi düşman sayan Katolik Habsburgları çıldırtmak için hilal şeklinde sikke bastırıp üstüne bu sloganın bir versiyonunu yazdırmışlardı. 1574'te Leiden kuşatması sırasında böyle sikke bastırılmasını anlatan bir Felemenkli yazar şöyle diyordu: "Onların gözünde papanın tiranlığı sultanınkinden beterdi, sultan zaten teba ettiği halkların vicdanına baskı yapmıyordu."[61] Burada konu edilen daha ziyade tolerans veya tahammüldü; ama Osmanlı İmparatorluğu'nun İspanya karşısında yer almasıyla sonuçlanan jeopolitik güç dengesini dikkate alınca ayaklanmaya katılanlar ile sultan arasında en azından bir iş birliği potansiyeli vardı. 1569'da Oranjeli Willem İstanbul'a gizli bir temsilci gönderdi; bir noktada Veziriâzam da Willem'e mektup yazarak İspanya'ya karşı ittifak önermişti ve 1574'te bir Osmanlı saray temsilcisinin Hollanda'ya ulaştırdığı mektubunda sultan, Felemenkli isyancılara "şefkat ve ilgi" gösterme

güvencesi veriyor, hatta "muzaffer birliklerimiz karadan ve denizden [yardıma] gönderilecektir." diye bir vaadde bulunuyordu. Bundan somut bir şey çıkmadıysa da genel olarak karşılıklı çıkarların nasıl denk düştüğü, bu pazarlıkları bilmeden de zaten gören göze aşikârdı.[62]

Aynı şekilde, uluslararası politikadaki güçler dengesi sonucunda İngiltere, 16. yüzyılın son 20-30 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun doğal müttefiki oldu veya en azından onunla iş birliği etmeye aday oldu. Hayati önem taşıyan bir faktör, 1570 tarihli papalık fermanıydı. Bu fermanda Elizabeth'in tebaası kraliçeye itaat görevinden azat ediliyor, dolayısıyla ülke İspanya Kralı II. Felipe'nin fetihlerinin potansiyel (1588'den itibaren fiilî) hedefi hâline geliyordu. 1578'de İstanbul'a giden öncü bir İngiliz ticaret misyonu önce 1580'de sultan tarafından verilen ilk ticari imtiyazların tanımlandığı anlaşmayı yaptı, ardından 1583'te ilk yerleşik İngiliz elçisini kabul ettirdi. Bu yolla kurulan bağlar çok geçmeden Elizabeth tarafından Osmanlıların daha aktif biçimde İspanyol karşıtı politikalar izlemesini sağlama amacıyla lobicilik yapmada kullanılıyordu. 1580'lerde İngilizlerin Malta adasını ele geçirip sultana vermek için bir tezgâh kurduğuna dair söylentiler dolaşıyordu. Yine söylendiğine göre Elizabeth (1580'de II. Felipe'nin el koyduğu) Portekiz tahtı için başka bir adayı destekleyenler arasına Osmanlıyı da katmak için çeşitli planlar yapmaktaydı ve bu ülkeyi İspanyol denetiminden kurtarınca Osmanlı İmparatorluğu'na vergi veren devletler arasına sokma vaadleri de bunun bir parçasıydı. Gerek İstanbul'daki İngiliz elçisi William Harborne gerek sultana yazdığı mektuplarda bizzat Elizabeth, Protestanlar ile Müslümanların ortak çıkarlarından dem vurmaya dünden razıydı: sultana hitap eden Harborne, ispanya kralını ve "diğer bütün putperestleri" mahvetmede İngiltere'ye katılması için onu ikna etmeye çalışıyordu.[63]

Böyle taktikler Katolik yazarların gözünden kaçmadı. William Rainolds'ın sızlanarak naklettiği üzere 1587'de İngiliz elçisi, imparatorluk temsilcisinin maiyetinde İstanbul'a gelen Cizvitleri kovması için sultanı ikna etmeye çalışırken hem Protestanların hem de Müslümanların putperestliğe karşı olduğunu öne sürüyordu; bununla yetinmeyen Rainolds, birkaç sayfa da Elizabeth'in Fas ve Cezayir yöneticileriyle diplomatik ilişkiler kurma yönündeki şoke edici girişimlerine ayırmıştı. 1592'de, Katolik polemik yazarı Richard Verstegan'ın kaleminden çıkıp isimsiz yayımlanan bir risalede İngilizlerden yine aynı şekilde şikâyet ediliyordu: "Seçtikleri yeni ittifaklara bakacak olursak

... aralarında büyük *Türkü*, *Fez*, *Fas* ve *Cezayir* krallarını veya diğer *Müslümanlar* ile *Berberistan Mağribilerini* görürüz ki hepsi de Mesih'in düşmanı olarak ant içmiştir." Şöyle devam ediyordu: "Ve büyük *Türk* ile beraberindekiler, İngilizler tarafından Hıristiyan âleminde kendi topraklarına bitişik olan bazı yakın bölgeleri işgale teşvik edilebilir (ki zaten buna ikna olarak [işgale] yeltenmişlerdir de) ancak, her ne kadar İngilizler ellerindeki *Cenova Kitab-ı Mukaddesi*'ni *Türk Kurânı*'na değişmeye dünden razı olsa da bunun İngiltere'ye hiçbir faydası olamaz çünkü konumları [onun] çok uzağındadır." Francis Bacon, buna cevaben el yazması olarak yaygın biçimde dolaşıma giren kısa bir makale kaleme almıştı ve sultanın Elizabeth'e dostça tutumundan Katoliklere karşı teolojik bir argüman çıkarmakta gecikmedi: "Bundan kastı Türk'ün tasvirleri kaldırdığımız için bize yakınlık göstermesi ise varsın düşünsün ki o tasvir meselesi, Müslümanlık açısından en büyük ihlallerden biri olarak kilise içinde ne büyük bir rezalet olmuştur."[64]

Sonraki dönemlerde Orta Avrupa'da Kalvenciler ile Osmanlılar arasında başka ittifaklar da görülecekti. 1604'te Transilvanya Habsburg kuvvetlerince fethedilip sıkı bir Katolikleştirme programına tabi tutulunca István Bocskai adındaki Kalvenci soylunun önderlik ettiği geniş ölçekli bir ayaklanma başgösterdi. "Uzun" Osmanlı-Habsburg savaşı hâlâ devam ettiği için ister istemez Transilvanyalı Kalvenciler (ve ayaklanmaya katılan diğerleri) Osmanlılarla aynı safa düşmüş oluyordu; nitekim Bocskai de Osmanlılardan politik destek istedi ve aldı.[65] 1618'de Otuz Yıl Savaşı çıkınca bir başka Kalvenci soylu, Gábor Bethlen, Transilvanya Prensi oldu ve Bocskai ayaklanması boyunca Osmanlılarla daha da yakından iş birliği kurdu. 1618-27 yıllarında Habsburglar üzerine bir Osmanlı saldırısı düzenlenmesine yardım etme umutları, Kalvenci Elektör Palatinus ve Protestan müttefiklerinin stratejik düşüncesinde önemli rol oynuyordu. Bu ilişkilerle ilgili suçlamalar ve ifşaatlar (göreceğimiz gibi) Kalvenotürkçülük kavramının canlanmasına yol açacak ve ona yeni bir aciliyet kazandıracaktı. İnançlar arası polemiklerde hakaret amacıyla kullanılan bu uyduruk kelime -polemik niteliğini kaybetmeden de olsa- politik gerçekliğin bir boyutunu ifade eden bir terim hâline gelmişti. "Papaya gideceğine Türk'e gitsin" sloganı devam etti; Katolik teolog Johann Eck'in Luthercilere lanet okurken kullandığı karşı slogan "dinden çıkmış bu imansız Hıristiyanlardansa Türkler arasında yaşamak daha iyi olur" ise sessizce unutuldu.

5

KÂFİR İLE KURULAN İTTİFAKLAR

Protestanların Osmanlı İmparatorluğu'yla ittifak kurduğu düşüncesi birçok kimsede şok yaratmıştı. Oysa Protestanlar, bu stratejiyi benimseyen yegâne Avrupalılar değildi. Sultanla kurulan en önemli ittifak, ki 16. yüzyılın en kritik anlarında aktifti (ve 17. yüzyılda da kısa bir süre geçerli oldu), gururla kullandıkları geleneksel onur unvanı "le roi très chrétien" ya da "rex christianissimus", yani "kralların en Hıristiyanı" olan Fransa krallarınca gerçekleştirilmişti. Aslında Osmanlılarla saf tutan veya onlardan yardım isteyen yegâne Katolik hükümdarlar Fransız kralları olmadı; 15. yüzyılda da bunun örnekleri görülmüştü.

Uluslararası ilişkileri inceleyen tarihçilerin geleneksel olarak benimsediği görüşe göre Osmanlı İmparatorluğu, Avrupa'daki devletler sistemine katılma işini çok ağırdan almıştı. Tarihinin büyük bölümünde "Avrupa uluslararası toplumuna dâhil olmadığı" veya "Avrupa devlet sistemine" resmî olarak ancak 1840 veya 1856'da geçtiği sık sık öne sürülür.[1] Burada birçok şey, uluslararası düzeyde neyin "toplum" veya "sistem" anlamına geldiğine dair kabullere bağlıdır. Bu kavramlardan ilki üzerine bir tartışma ortak değerler etrafında dönecek, bu da bazı karmaşık meseleleri gündeme getirecektir; oysa bir sistemin ortak pratiklerini incelemek daha kolay olabilir. Ancak bu konuda, birkaç biçimsel veya kurumsal faktör çok fazla ön planda tutulmuştur; yerleşik elçi gönderilmesi gibi mesela, ki Osmanlılar buna ancak 1793'te, Londra'da daimi elçiliklerini açarak başlamışlardı.[2] Özel olarak bu uygulamanın önemi abartılmaktadır. Modern çağ başlarında Avrupa'da da yerleşik bir uygulama olması epey zaman almıştı: 15. yüzyılda papalar böyle temsilciler gönderdilerse de kendilerine gönderilen temsilci yoktu; ayrıca 1463 ile 1470'te Fransa Kralı XI. Louis, Venedik'in daimi elçi göndermesini kabul etmemişti.[3] On altıncı yüzyılda, belli başlı Hıristiyan

devletler içinde en az biri, Polonya ("nuncio" denen papalık elçileri hariç) yerleşik elçiler konusunda isteksizdi ve 17. yüzyılda bile hâlâ İngiltere, yine belli başlı bir Avrupa gücü olan İsveç ile diplomatik işlerini, belirli misyonlara özel olarak gönderilen "olağanüstü temsilciler" yoluyla görüyordu. Osmanlı sultanları, İstanbul'da Hıristiyan güçlerin daimi temsilci bulundurmasını kabul ettilerse de erken modern dönemde kendi diplomasileri *ad hoc* temsilciler vasıtasıyla gerçekleşmekteydi ve bunlar da çoğunlukla Venedik ile Polonya'ya gönderilir, ama diğer İtalyan devletlerine, Fransa ile Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'na (ve ender olarak başka yerlere) gönderilenleri de olurdu. Bu ilişkilerin boyutları yakın zamana dek vahim derecede hafife alınmıştır. Osmanlı-Polonya ilişkilerinin standart modern tarihinde 1509 ile 1777 arasında Polonya'ya 20 Osmanlı misyonu gönderildiğini belirtir; daha yeni bir çalışmada sadece 1576-86 döneminde 22 misyondan söz edilmektedir. Bir araştırmacının büyük bir titizlikle giriştiği çalışmadan görüleceği gibi 1453 ile 1645 arasında Venedik'e giden en az 176 Osmanlı diplomatik misyonu olmuştu.[4]

Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün bir Avrupa uluslararası işler sisteminin 19. yüzyılın çok öncesinden beri ayrılmaz parçası olduğunun farkına varan kimi yazarlar ise başka biçimsel kriterlere bakmıştır: Örneğin Osmanlıların, Batılı güçlerle ilişkilerinde, saygıdeğerlik açısından bir denklik iması içeren unvanlar kullanması (genellikle 1606'daki Zitvatorok Antlaşması'yla başladığı kabul edilir) veya (1699 Karlofça Antlaşması'yla sonuçlanan müzakerelerde) bir "Avrupa güçleri genel meclisi" içinde yer almaları gibi.[5] Ancak bunlar da yine gerçeği tam olarak görmemizi sağlayamayacak kadar biçimseldir; gerçek ise Osmanlı İmparatorluğu'nun, en başından itibaren Avrupa jeopolitiğinin aktif bir bileşeni olduğudur. Bunu görebilen birkaç çalışmada imparatorluğun, Kanuni Sultan Süleyman döneminde Avrupa "güçler uyuşması"nın veya "sistemi"nin bir parçası hâline geldiği belirtilir.[6] Başlangıç noktasının bundan çok daha geriye götürülebileceği de öne sürülür.

Venedik ile Osmanlılar arasındaki yakın ilişkiler iyi bilinmektedir; Konstantinopolis'in alınmasından önce başlamış, o olaydan önceki çeyrek yüzyıl içinde Venedik ile Osmanlılar arasında en az üç antlaşma imzalanmıştır. Venediklilerin ticaretteki büyük rakibi Cenova da Osmanlılarla ticarete gayet açıktı ve 1425'te onlardan askerî amaçla

gemi kiralamış, 1431'de Venedik'e karşı yardım istemiş, 1444'te de Varna haçlı seferine karşı onlara yardım etmişti. Ticaret burada kilit unsurdu, üstelik uluslararası politikalarını İstanbul'daki hedeflerine uyarlayanlar sadece İtalyan devletleri de değildi; sözgelimi Floransa, 1461'de Osmanlılarla kârlı bir ticaret antlaşması yaptıktan iki yıl sonra II. Pius'un sultana karşı bir haçlı seferi başlatma çağrılarına kulak asmayacaktı. Ama başka örneklerde de Batılı güçlerin sultanlarla iş birliği girmesinin nedeni daha genel politik, stratejik veya askerî çıkarlardı. 1420'lerin sonları ile 1430'ların başlarında Milano'nun yöneticisi Filippo Maria Visconti, II. Murad'la iyi ilişkilerinden yararlanarak Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nu, büyük ihtimalle Venedik çıkarlarını baltalama umuduyla, kendi lehine çevirmişti.[7] 1494'te, Fransa Kralı VIII. Charles, Napoli tahtındaki hak iddiasından ötürü bu krallık üzerine yürümeye hazırlanır ve (tamamen halkla ilişkiler çerçevesinde olsa da) oradan da Osmanlılara karşı bir haçlı seferi düzenleyeceğini ilan ederken, sultana bir temsilci göndererek bu durumu haber veren, üstüne bir de mali yardım isteyen, Papa VI. Alexander'den başkası değildi. Zira kendisi Napoli'nin mevcut kralından memnundu ve Charles'ın askerî gücü gözünü korkutuyordu. Mantova'nın hükümdarı olan Federico Gonzaga da yine sultanın gözüne girmeye çalışanlardandı; ertesi yıl VIII. Charles ile savaşa girdiğinde askerlerinin savaş çığlığı "Turco! Turco!" olacaktı. 1509'da, Venedik'in düşmanları güçlü bir ittifak kurarak cumhuriyetin İtalya anakarasındaki topraklarını işgal edince Venedik hükümetinde Osmanlılardan 15-20 bin kişilik bir ordu kiralama konusu ciddi olarak tartışılmıştı. Gerçi sonunda, itibarlarına büyük zarar vereceği korkusuyla bu fikirden vazgeçtiler; bir Venedikli, böyle yapmakla karısına kızıp penisini kesen bir adam durumuna düşeceklerini söylemişti. Ama İstanbul'la görüşmeler devam etti ve küçük gruplar hâlinde Osmanlı askerlerinden fayda sağlandı. 1526'da Venedikliler, Habsburgları Kuzey İtalya'dan uzaklaştırma umuduyla Sultan Süleyman'ı Macaristan'ı işgale kışkırtıyordu; 1530'da da gizli gizli onu İtalya'nın güney kesimine saldırmaya teşvik ettiler.[8]

Gördüğümüz gibi Katolik ilahiyatçılar arasında 13. yüzyıldan itibaren geçerli olan standart öğretiye göre "kâfirler" de tamamen meşru bir şekilde dünyevi iktidar sürebilirdi. Bunun sonucu olarak da, diplomasi ve ticaret başta olmak üzere çeşitli alanlarda seküler devletlerin

seküler devlet sıfatıyla birbiriyle etkileşimlerine katılabilirlerdi. Ancak haçlı seferi olan dönemlerde ticaret faaliyetlerine bazı kısıtlamalar getiriliyordu. 1179'daki Laterano Konsilinde yayımlanan kilise kanununda Hıristiyanların "sarazenlere" silah, demir ve kereste satması ve gemilerine kılavuzluk etmesi aforoz tehdidiyle yasaklanıyordu. Sonraki papaların yayımladığı benzeri fermanlar savaş malzemesi listesine yeni kalemler ekledi: at, katır, urgan ve hatta bazen tahıl ile başka gıdalar. (Bununla birlikte, Venedik'e bu hassas mallardan bazısını içeren Levant ticaretini sürdürmesi için arka arkaya özel izinler veriliyordu.) On beşinci yüzyıl ortalarından itibaren *In coena Domini* adıyla Roma'da her yıl güncellenerek yayımlanan ve genel aforozların son listesini içeren fermanlara bu türden bir formül eklenmişti. Ancak kilise hukukçuları, bu yasağın sadece kâfirlere doğrudan satış yapılmasıyla ilgili olduğunu belirtmekte gecikmediler; üçüncü şahıslar sizden aldıkları malı Osmanlılara satarsa siz aforoz edilmiyordunuz.[9]

Kanuna aykırı olmayan malların ticaretine izin vardı, barışçı ilişkiler sürdürme amacıyla temsilci gönderip kabul etmeye de. Hıristiyan olmayanlarla ittifak kurmak ise tamamen başka bir şeydi. Burada temel ilke daha 870'lerde Papa VIII. Ioannes'in Napoli, Salerno ve Amalfi'ye sarazenlerle ittifakı bırakmalarını emretmesiyle tanımlanmıştı. Ioannes'in kanıt olarak başvurduğu metin 2. Korintliler 6:14 şöyleydi: "İmansızlarla aynı boyunduruğa girmeyin. Çünkü doğrulukla fesadın ne ortaklığı, ışıkla karanlığın ne paydaşlığı olabilir?" Yayımladığı emirde "impium foedus" (kutsala aykırı ittifak) terimini kullanmıştı; başvurduğu temel ilahiyat ilkesi ise (Hıristiyanlığın, Mesih'in "mistik bedeni" olduğu ve böyle bağlantılarla kirletilmemesi gerektiği) yüzyıllarca güçlü etkisini koruyacaktı. Kiliseden gelen böyle bir yasağın Hıristiyan hükümdarların bu ittifakları kurmasına engel oluşturmadığı açık ama tabii bazı kısıtlamalara sebep oluyordu; örneğin, II. Friedrich 1229'da Memlûk Sultanı ile yaptığı antlaşmayı gizli tutmak için epey sıkıntı çekmişti.[10]

Bir kâfir gücü zayıf düşürüp yenilgiye uğratmak için istisna yapılarak bir başka kâfir güçle ittifak kurulabilir miydi? Orta Çağ sonunda veya Rönesans döneminde bu konuda uzun uzadıya teori oluşturulduğuna çok az rastlanır ama hiç de düşünülemeyecek bir senaryo değildi bu, hatta aslında tamamen pozitif bir şekilde dikkate alındığına dair açık kanıtlar vardır. Örneğin, geniş bir okur kitlesine ulaşmış olan

erken 14. yüzyıl Ermeni yazarı Hayton veya Hetoum, Hıristiyan güçlerin Selçuklu Türklerini yenmek için "Tatarlar" (yani Moğollar) ile ittifak kurması düşüncesine odaklanmıştı. 1440'larda Papa IV. Eugenius, Osmanlı Türklerine karşı bir saldırı antlaşmasını sonuçlandırmak için Karaman'ın güçlü Türkmen Beyi İbrahim'e temsilci gönderdi; sonraları Flavio Biondo, anlaşma taslağını Eugenius ile birlikte kendisinin kaleme aldığını anlatarak böbürlenecekti. Yunan asıllı Katolik piskopos Alexius Celadonius, 1500'de kaleme aldığı bildiriyle Osmanlılara karşı Mısır'ın Memlûk Sultanı ile iş birliği gidilmesi talimatını veriyordu. Ondan altı yıl sonra Papa II. Iulius, İran şahı ile ittifak planları yapmaktaydı; bunun da üzerinden 12 yıl geçince ve daha sonra tekrar 1520'de V. Karl ile şah arasında bu amaçla temaslar olmuştu.[11]

Elbette gerekçelendirmesi en zor olacak durum, Hıristiyan bir güce zarar vermek için kâfir bir güçle ittifak kurmaktı; yukarıda örneği verilen Hıristiyan-Osmanlı iş birliğindeki gibi üçgen ilişkilerdi bunlar ve aslında o örneklerde bile resmî bir ittifakı onaylayacak kadar ileri gitmiyorlardı. Böyle bir düzenlemenin savunulduğuna son derece ender rastlanırdı ve böyle bir şey olduğunda da temel alınan görüş, öz savunmanın mutlak bir gereklilik olduğuydu. Bu ilkeyi Hıristiyan teoloji kaynaklarındansa Roma kaynaklarında bulmak daha kolaydır; Cicero, öz savunmayı yaratılıştan ileri gelen bir doğa kanunu olarak tanımlamıştı ve *Digesta*'da, bir saldırıyı püskürtmek için kuvvet kullanmanın kabul edileceği şeklindeki temel hukuk ilkesini ortaya konuyordu.[12] On dördüncü yüzyılın başlarında papalığın önde gelen hukukçularından Oldradus de Ponte, "consilium" denen şu resmî tavsiyeyi yayımlamıştı: "Bir Hıristiyan, kendi savunması için kâfirlerden günaha girmeden yardım ve destek alabilir mi? Öyle görünüyor ki alabilir, zira insan kendi bedenini savunmak için ne yaparsa yapsın hakkıdır, bilhassa başka türlü kendini koruması mümkün değilse... Her ne şekilde olursa olsun postu kurtarmaya çalıştığı için kimse suçlanamaz." Hatta şunu da ekliyordu: "Düşmanlarımıza karşı kâfirler ve hilekârlarla [iş birliği yaparak] savaşabileceğimiz gibi bunu bir aldatmaca olarak da yapabiliriz." Burada en önemli şey öz savunmaydı, gerçi Oldradus, vardığı sonucun aşırılığının pekâlâ farkında olmalı ki dayanak olarak başka argümanlar da öne sürmüştü: Buna benzer bir ilke olarak, "konuşmayı kestiklerimizle ihtiyaç anında konuşabiliriz" diyor ve Kitab-ı Mukaddes'ten emsallere de

başvurarak Avram'ın Amorlu Eşkol ile birlik olmasını (Yaratılış 14:13) veya Makabilerin tuttuğu Gentile ile ittifakları hatırlatıyordu.[13]

Bu kadar ileri gitmeye rıza gösterecek pek fazla ilahiyatçı yoktu. İspanyol piskopos Rodrigo Sánchez de Arévalo 1467'de, papalığın Husçu Bohemya Kralı Jiří z Poděbrad'ı (Georg von Podiebrad) tahttan indirme kararıyla ilgili yorumunda Hıristiyanlar ile kâfirler arasında birlik kurma olasılığını ele almıştı. Onun görüşüne göre bu aslında yasaktı ve ancak Katolik inancını başka kâfirlere karşı korumak için izin verilebilirdi, bir Hıristiyan devletini bir başka Hıristiyan hükümdardan korumak için değil. Ancak metnin devamında, örneğin İspanya Kralı gibi bir büyük iman savunucusunun hükmündeki topraklar, bir başka Hıristiyan hükümdar eliyle yok edilme tehlikesiyle karşı karşıya bulunuyorsa Gırnata'nın (Granada) Müslüman kralı gibi bir kâfirden yardım istenebilirdi, çünkü aksi hâlde Hıristiyanlığın böyle önemli bir kalesinin elden gitmesi bir bütün olarak Hıristiyanlığa zarar verecek bir şeydi. Ancak bunun tamamen bir pratik yardım bulma meselesi olduğunu, resmî bir antlaşmadan doğacak türde bir ahlaki yükümlülük içermediğini altını çizerek belirtiyordu.[14] Öte yandan, Oldradus'un ileri sürdüğü argümana hukukçular genel olarak daha açık fikirli yaklaşmaktaydı. Oldradus'un "*consilia*" (tavsiyeler; tekil *consilium*) derlemesi 15., 16. ve 17. yüzyıllarda birçok kez basılmış ve hukukçular bu derlemeden sık sık ve saygıyla alıntı yapmıştı.[15] Bunlardan biri olan ve 1582'de ölümüne dek Padova Üniversitesinde medeni hukuk okutan Decianus (Tiberio Deciani ya da Deciano), "Seküler hükümdarların kâfirlerle ittifak kurup kendi krallıklarını ve prensliklerini korumak için onların yardımından yararlanması hak mıdır?" meselesi üzerine bir *consilium* kaleme aldı. Decianus, alıntı yaptığı Oldradus'u bir otorite olarak gösteriyor, öne sürdüğü argümanla Hıristiyan hükümdarların, başka Hıristiyanlara karşı bile kâfirlerle ittifakı savunmasına dikkat çekiyordu. Kitab-ı Mukaddes'ten örneklere de başvurmuştu; ama başlıca argümanı, bir kez daha, ihtiyaç ve varlığını koruma ile ilgiliydi: "Bütün kanunlar ve bütün *iura* [haklar] kişinin bedenini ve sahip olduklarını savunmasına izin vermektedir... bu nedenle bir hükümdarın, devletinde huzur ve sükûneti korumak için savaş, barış, ittifaklar dahil olmak üzere her türlü yola başvurmasına izin vardır, bilhassa devletinin varlığını korumanın başka yolu yoksa."[16]

İşte modern çağ başlarında Avrupa'da, Hıristiyan-Müslüman ittifakının uygulamadaki en büyük örneği bu teorik temel üzerinde yükselmekteydi. Bu ittifakı işaret eden gelişmelere 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren rastlanmışsa da pratik açıdan baktığımızda asıl başlangıç, 1521'de Kral I. François'nın, bazı toprakları İmparator V. Karl'ın elinden almak için girıştiği kötü hesaplanmış seferdi. François çok geçmeden birçok cephede savunmaya geçmek zorunda kaldı ve İtalya'da toprak kazanma hırsı açısından en büyük önemi taşıyan Milano Dükalığı'nı kaybederek ağır bir yenilgiye uğradı. 1522'de, aralarında Erdel'in (Transilvanya) Osmanlı vasal prensi Voyvoda János Zápolya'nın da bulunduğu çeşitli Doğu Avrupa yöneticilerine temsilci göndererek yardım istedi. Bir başka temcilcisini de Kuzey Afrika'nın "Berberî korsanlarına" göndermiş ve Habsburg topraklarına saldırmada yardımlarını istemişti, ayrıca Bosna paşasını Steiermark (Styria) ile Karniyola'ya saldırması için kışkırtmayı düşünüyordu. Bu aşamada henüz doğrudan İstanbul'la temasa geçme yönünde bir girişim olmadı, ancak François'nın 1525'teki Pavia Çarpışması'nda yenilerek bir yıl süreyle V. Karl tarafından tutsak edilmesiyle bu değişecekti. François'nın annesi araya girerek, François'nın mektubunu gizlice saraydan çıkarıp bir temsilciyle Sultan Süleyman'a ulaştırdı. O dönemden kalan bilgilere göre Fransa Kralı mektupta Süleyman'dan kendisini desteklemek için bir sefer düzenlemesini istiyor, aksi takdirde kendisinin de İmparator'un taleplerine boyun eğmek zorunda kalacağını ve Karl'ın dünya hâkimi olacağını ifade ediyordu. Süleyman (François açısından büyük bir talihsizlikle Karl'ın eline geçen) mektubunda genel iyi niyet ifadeleriyle buna cevap veriyordu; bu etkileşimden o zaman için somut bir şey çıkmadıysa da gelecekteki iş birliğinin temelleri atılmıştı.[17]

Fransa Kralı ile Sultan arasında 1530'ların başlarında başka diplomatik temaslar da oldu. François'nın kafasını en çok meşgul eden konu İtalya'da kaybettiği toprakları geri almak ve yenilerini ele geçirmekti. Süleyman, Berberî korsanların lideri (ve Osmanlı Kaptan-ı Deryası statüsüne getirilmiş) olan Barbaros Hayreddin'e onunla iş birliği etme talimatı verdi, böylece İtalya'ya kimi korsan akınları düzenlendi.[18] 1535'te François, Jean de la Forêt adlı temsilcisini önce Barbaros'a, ardından -İstanbul'da daimi elçi olarak görev yapmak üzere- Süleyman'a gönderdi; Forêt, V. Karl'ın bir "dünya monarşisi" kurmak istediği

uyarısını tekrarlayarak Barbaros'un Sicilya ile Sardinya'ya saldırıp bunlardan ikincisinde bir Fransız valiyi başa geçirmesini önerdi. 1537'de İtalya'daki Habsburg topraklarına eş güdümlü Fransız ve Osmanlı saldırıları düzenleme planı, göründüğü kadarıyla Fransız tarafı yeterince kararlılık gösteremediği için başarısızlıkla sonuçlandı; ancak 1540 başlarında artık iki taraf iş birliği tamamen istekliydi. 1543'te Barbaros Hayreddin komutasında 100'den çok kalyondan oluşan bir Osmanlı filosu, amiral gemisinin dümeninde kıdemli bir Fransız askeriyle Marsilya'ya yelken açtı. Orada daha küçük bir Fransız filosuyla birleşti ve birlikte (Habsburg müttefiki Savoie dükünün topraklarına dahil olan) Nice'e saldırarak bombalarıyla şehrin büyük bölümünü yerle bir ettiler, yine de kaleyi alamadılar. Eylülde François, kışlamaları için Toulon'u Osmanlıların hizmetine verdi, şehrin sakinlerinin büyük bölümüne evlerini boşaltmalarını emretti. Olayların bir görgü tanığı, Ocak 1544'te aynı anda hem hayret hem hayranlık ifade ederek şöyle yazıyordu: "Toulon'a bakınca o muazzam asayiş ve adaletiyle İstanbul sanırdınız."[19] Avrupa'da ise bu bir skandala yol açmış, Venedikliler bile durumdan şikâyetçi olmuştu. François'nın, tutumunu açıklamak için Speyer'deki İmparatorluk Dieti'ne gönderdiği temsilciyi Almanlar kapıdan çevirdi, çünkü Fransa Kralı da artık sultan kadar Hıristiyanlığın düşmanıydı. Barbaros Hayreddin Nisan 1544'te Toulon'dan ayrılıp yanında yeni bir Fransız temsilcisiyle İstanbul'a giderken yol üstündeki İtalya kıyıları ile adalarını yağmalamayı ihmal etmedi. Açıkgözlük eden François da stratejisini değiştirerek işi, bir Habsburg-Osmanlı barış anlaşması sağlamak için sultan nezdindeki itibarını kullanmayı önermeye kadar vardırdı. Böylece ortaya çıkan ve 1545'te imzalanan antlaşmada Fransa, Osmanlı tarafındaki güçler arasında gösteriliyordu.[20]

I. François 1547'de öldü, ama birkaç yıl sonra halefi II. Henri onun Osmanlı yanlısı politikasını canlandırdı. İstanbul'daki Fransız elçisi olan Baron d'Aramon, Gabriel Luetz, 1551'de Paris'e dönünce Henri'ye, Kuzey Afrika üzerine V. Karl ile sultan arasında gelişen yeni bir anlaşmazlıktan yararlanmayı önermişti: Onun düşüncesine göre Fransa, ya Sicilya'yı fethederek ya da İtalya anakarasına eş güdümlü saldırı düzenleyerek kuzey topraklarını ele geçirecek, Osmanlılar da Apulia'ya saldıracaktı. Osmanlılarla iş birliğini kabul eden Henri, ortak deniz harekâtı talebiyle d'Aramon'u tekrar İstanbul'a gönderdi.

Yolda bir süre rota değiştirerek Libya'nın Trablus limanına uğradı. Osmanlılar burayı Malta Şövalyelerinden almak üzereydi ve d'Aramon (komutanları Fransız olan) şövalyelerin hayatını kurtarmak için araya girdi. Buna rağmen, karşılıklı risaleler yayımlayarak sürdürülen kalem savaşında Habsburg yanlısı yazarlarca bir Hıristiyan kalesinin düşmesinde iş birlikçilik etmekle suçlanacaktı. Ertesi yıl Sultan, Habsburg yönetimindeki Napoli Krallığı üzerine açılan Fransız-Osmanlı seferine destek olarak bir filo gönderdi ve 1553 ile 1555'te de bazı ortak deniz seferleri düzenlendi. Ancak bir bütün olarak bunların etkisi önemsizdi ve II. Henri'nin öldüğü 1559'dan sonra da ittifak görece âtıl kaldı.[21] 1590'larda, Navarra'nın Protestan kralı Katolikliğe geçip IV. Henri adıyla Fransa Kralı olduktan sonra ittifak da yeniden canlandırıldı, zira Henri ödün vermez Fransız Katolikleriyle anlaşmazlıklarına ilaveten 1595'ten itibaren İspanya'yla da savaş hâlinde olacaktı. Ama daha bu savaş ilan edilmemişken bile İstanbul'daki becerikli elçisi Savary de Brèves'den, Moriskolar arasında isyan çıkarma umuduyla sultanı Aragon ile Valencia'ya geniş ölçekli bir saldırı başlatmaya teşvik etmesini istiyordu. Aralık 1595'te, Marsilya limanına hâkim olabilmek ve isyancı unsurlar eliyle İspanya'ya verilmesini önlemek için Cezayir'den Berberî korsanların büyük bir filo göndermesini istedi; ayrıca, Osmanlılar kendisine bazı nakliye gemilerini kullandırırsa Napoli'ye ufak bir Fransız ordusu göndererek oradaki İspanyol makamlarına taciz saldırıları düzenlemeyi öneriyordu.[22]

IV. Henri'nin 1610'da fanatik bir Katolik tarafından öldürülmesinden sonra Fransız-Osmanlı ilişkilerine büyük ölçüde soğukluk girdi. Richelieu, Habsburg karşıtı bir *Realpolitik* yanlısıydı ve Otuz Yıl Savaşı'nda Fransa'yı Protestan kuvvetlerle ittifaka sokmakta sakınca görmedi; ancak Osmanlı İmparatorluğu ile askerî ittifakı canlandırma girişimleri zaten önemsizdi ve pek de etkili olamadı. (Bu girişimlerin başlıca örneği, 1639'da İstanbul'a gönderilen yeni Fransız elçisine, sultandan kendisine bağlı Erdel Voyvodası György Rákóczi'ye imparatorluk kuvvetleri üzerine saldırı düzenleme yetkisi sağlamasını isteme talimatı vermesiydi; ayrıca Sicilya veya Napoli Krallığı'nı fetih için filo gönderme ricasını iletmesini de istemişti ve bu durumda Fransa'nın, İspanyolların takviye göndermesini önlemek için Akdeniz'de donanma konuşlandıracağı vaadinde bulunuyordu.[23]) Richelieu'nün bu

tür stratejilere nispeten az ilgi göstermesinin bir nedeni 1630'larda, Osmanlı ordusu Orta Avrupa'da pekâlâ köklü bir fark yaratabilecekken sultanın zihninin, İran'da uzun süredir devam eden savaşla meşgul olmasıydı; bir başka neden ise Richelieu'ye danışmanlık eden Père Joseph'in etkisi olabilir, ki bu papazın İspanyol Habsburglarına olan nefretiyle boy ölçüşecek tek şey, sultana karşı yeni bir haçlı sefere düzenlemek için yanıp tutuşmasıydı.[24] Père Joseph muhtemelen bu dönemde Fransızların genel görüşüne daha yakındı; o dönemin risale literatüründe Osmanlı karşıtı ve haçlı seferi yanlısı birçok unsur bulunduğu gibi Fransız Orta Çağ haçlı geleneğinin yüceltilmesini, Fransa krallarının Roma İmparatorluğu'nu devralma ve dünyayı yönetme hakkı bulunduğu yolunda -bazıları Joachimcilikten kaynaklanan- bir görüşle birleştiren belli bir fikir akımına rastlanmaktadır. Bununla birlikte Fransa, daha pozitif bir iş birliğinin sürdürüldüğü önceki dönemlerden kalma antlaşmalar temelinde Osmanlılarla ayrıcalıklı ticari ilişkilerinden hâlâ yararlanmaktaydı; üstelik Filistin'deki kutsal mekânların "koruyucusu" olarak üstlendiği özel rol de Fransız tahtının prestij kaynağıydı ve buna uygun bir ihtimamla korunmaktaydı. Dolayısıyla, İstanbul ile iyi diplomatik ilişkileri sürdürmeye dikkat gösterildi.[25]

Richelieu'nün yerine gelen (eski papalık diplomatı) Mazarin zamanında resmî politika aynı şekilde dengeli bir çizgi izledi, ancak perde gerisinde Mazarin'in, Hıristiyan dayanışması nedeniyle başka güçlerin Osmanlı karşıtı hareketlerine daha sahici bir destek verdiği görülüyordu. Osmanlıların, Venedik yönetimindeki Girit Adası'nı ele geçirmek için giriştiği ve uzadıkça uzayarak 1645'ten 1669'a kadar süren sefer sırasında Mazarin, Venediklilerin Fransız topraklarından asker toplamasına izin vermiş ve onlara mali destek sunmuştu. Venediklilerin Paris'e gönderdiği elçi Giambattista Nani, Mazarin'in gösterdiği yakınlıktan etkilenmişse de Fransız dış politikasının değişmez ilkeleri arasında "en önemlisi Bâb-ı Âli ile dostuğun ticaret için gerekli ve faydalı olması, bunun yanında Avusturyalıların gücünü dengelemesidir." diye de belirtmişti. "Bunun sonucunda", diye yazıyordu, "diğer hükümdarlarla birlik olma veya imparatora yardım konusunda başkaları önünde söylenen bütün sözler boş birer formaliteden ve komplimandan ibarettir."[26] XIV. Louis'nin (Mazarin'in 1661'de ölmesinden sonra) tek başına sürdürdüğü yönetim sırasında imparatora yardım

düşüncesinin gerçekleşebileceği anlar vardı -özellikle 1664'te- Louis, İmparator I. Leopold'un Macaristan'da Osmanlılara karşı başlattığı sefere 9000 asker gönderdiğinde. Hatta 1686-87 yıllarında Louis, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir Fransız istilası umuduyla İstanbul ve çevre limanlarındaki tahkimatları incelemesi için bir Fransız mühendis bile göndermişti. Bununla birlikte, 1688'de Ren bölgesinde imparatorluk topraklarına ordu göndermekle Osmanlılara nefes aldıracak bir avantaj sunduğunun farkında olmadığı söylenemez; Osmanlılar o sırada, Habsburglar karşısında arka arkaya yaşadıkları askerî başarısızlıklar ve yenilgilerden sonra tamamen aleyhlerine olacak bir barış antlaşmasını kabul etmek üzereydiler. Louis'nin, İstanbul'a giden bütün elçi ve temsilcilere verdiği sayısız talimat içinde sadece 1689 ve 1692 tarihli olanları ticari veya dinî meselelere değil askerî stratejilerin eş güdümüne odaklanmaktaydı: Louis'nin diplomatları sultanı Macaristan'da Habsburglara karşı geniş ölçekli bir yeniden fetih savaşı başlatmaya teşvik edecekti. En azından on yıllık bir dönemin büyük bölümünde, Louis 1697'de imparatorla kendi barış antlaşmasını imzalayana kadar yine de fiilî bir Fransız-Osmanlı ittifakı varlığını sürdürdü.[27]

Paris ile İstanbul arasında -bazen en fazlasından pasif hâle gelen ama kimi dönemlerde şaşırtıcı ölçüde pozitif ve aktif olan- bu uzun süreli iş birliğinin tarihinde ittifakın kamu önünde tartışılmasına ise hiç ara verilmedi. Fransız politikasını eleştirenlerin başlıca argümanı gayet basitti: Hıristiyan bir gücün diğer Hıristiyan devletlerinin çıkarları aleyhine kâfir bir güçle iş birliği girmesi apaçık ve kesin bir biçimde yanlıştı. I. François'ya karşı kaleme alınan bir "mütalaa"nın isimsiz yazarı (gerçi muhtemelen papalık sarayından bir ruhban mensubuydu) nasıl olur da bir Hıristiyan kral, Tanrı'ya başkaldıran barbarlardan yardım alır diye soruyordu. Bu politika, diye devam ediyordu, "Avrupa'ya zarar verme pahasına sürdürülmüştür" (daha önce de gördüğümüz gibi "Avrupa" terimi, hem Hıristiyanlıkla eş anlamlıydı hem de Habsburg amaçlarına hizmet eden bir kavram olarak kullanılıyordu).[28] Fransız politikasındaki din düşmanlığı sadece Katolik ilahiyatçılar arasında şok yaratmış da değildi. Önceden İsviçre Reformu'nun önemli isimlerinden olan Fransız Protestanı Guillaume Farel, Osmanlı donanmasının Toulon'da böyle iyi karşılanması üzerine düşünerek Calvin'e yazmış, Tanrı'ya gerçek anlamda ibadete kendini adamış olan Protestanlar

"o krallıkta, 'kralların en Hıristiyanı' yönetiminde en büyük ve en vahşi zulümlerle karşılaşırken" aynı dönemde Fransız topraklarında Müslümanların "zındıkça" ibadetine izin verilmesi karşısında duyduğu kederi ifade etmişti. İhaliyatla ilgili böyle ağırbaşlı kaygılarla karşılaştırıldığında seküler nitelikteki argümanlar çok daha zayıf görünebilir, ama böyle argümanlar da geliştiriliyordu; örneğin 1618 tarihli bir risalede Fransa uyarılıyor, sultan, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nu fethettikten sonra sıradaki hedefin kendisi olacağı belirtiliyordu.[29]

Fransız politikasını savunan birçok çalışma da kaleme alındı; bunlar çok çeşitli argümanlar içeriyor, bu politikayı meydan okurcasına doğrudan savunma ile mazur gösterici nedenler sıralamanın karışımından oluşuyordu. Alman prenslerini V. Karl'a karşı bir araya getirebilmek için yıllarca uğraş vermiş olan kıdemli diplomat Guillaume du Bellay, 1536'da, kısmen İmparator'un önceki yıl Tunus'u fethetmesine yönelik tezahüratlara yanıt niteliğinde çok renkli bir metin kaleme aldı. Karl, daha bir yıl önce şehri yerli yöneticisi Hafsid Sultan el-Hasan'dan almış olan Barbaros Hayreddin'i Tunus'tan çıkarmış, kendi ayrılırken de el-Hasan'ı yarı yarıya kendine bağımlı bir yönetici hâline getirerek tahtını ona iade etmişti. I. François'yı İslam ile ilişkilendirmeye çalışanların argümanını zekice tersine çeviren du Bellay soruyordu: "Biri ya da diğeri [yani Barbaros yerine el-Hasan] olmuş, Muhammed'in yanlışlarını ve şarlatanlıklarını Afrika'da bir Mağribi ya da bir Türk vaaz etmiş, bizim çıkarlarımız açısından ne fark eder?" Bizzat imparator, diyordu, bir Mağribi'nin dostluğunu kendi enişteşi olan Fransa Kralı'nınkine tercih etmişti. Ve sultanın bölgedeki temsilcisi Barbaros'a saldırmakla da Karl, Hıristiyanlığı yayma amacıyla değil, öz savunma için değil, hatta kendi topraklarını genişletmek için bile değil, sadece "gözünü şan şöhret hırsı bürüdüğü için kâfir bir krala tahtını ve hükümdarlığını geri vermişti." Bu şartlar altında, diyordu du Bellay, sultanın imparatorluğa karşı sefere girişerek yanıt vermesi gerekirdi. Özetle, Hıristiyan olmayan bir hükümdardan askerî yardım alınmasından kaynaklanan temel meselede ise du Bellay, önce imansızlarla ittifaklara dair Kitab-ı Mukaddes'den çeşitli örnekler veriyor (İbrahim, Davud, Süleyman eliyle ve Makabilerle), ardından da kilise kanununa göre Hıristiyan hükümdarların, mülklerinden yoksun edilmeleri durumunda gerekirse farklı inançlardan hükümdarlardan yardım alabileceğini belirtiyordu.[30]

Fransız-Osmanlı ittifakının retorik bakımından en parlak savunmalarından birini ise yine bir başka Fransız diplomat olan ve 1537'de François tarafından kişisel temsilci olarak Barbaros'a gönderilen Jean de Monluc ortaya koymuştu. Osmanlı donanmasının 1543-44'te Toulon'da kışlamasının yarattığı skandalın ardından Monluc, François'nın politikasını açıklamak ve aklamak üzere Venedik'e gönderilmiş, Venedik Senatosunda yaptığı konuşmayla büyük bir etki yaratmıştı. Kitab-ı Mukaddes'ten ve tarihten emsallerle başladığı konuşmasında bir hükümdarın kendini savunmak için kâfirlerden yardım alamayacağı görüşünün yeni ve sahte bir inanç ilkesi olduğunu beyan ediyordu. Böyle bir kural olsa sadece Hz. Davud ve Yahuda Kralı Asa (2. Tarihler 16:2-4) değil Hıristiyan Doğu Roma İmparatorları Konstantinos, Arkadios ve Herakleios'u da lanetlemek gerekirdi. Kutsal Roma Germen İmparatoru II. Friedrich, İtalya'nın büyük bölümünü "sarazenler"in yardımıyla fethetmiş ve çok daha yakın zamanda da İmparator Maximilian, Osmanlıları Venedik topraklarına saldırmaya teşvik etmişti. Bu son örneklerle Monluc, dindarca sağduyuya örnek vermekten İmparatorluk tarafını ikiyüzlülükle suçlamaya geçmiş oluyordu; gerçi bütün bu emsalleri bir araya toplayarak elde ettiği güçle bunun hemen ardından şöyle diyordu: "Kral açısından, efendimiz, sultanın desteğiyle yardım bulmak *her türlü ihtiyaç için* meşrudur ve buna izin vardır [italik bana ait]." Sultan Süleyman yardım teklif etmiş, François da "İmparatorluk bakanlarının küstahlığına" karşı bunu kabul etmişti; böylelikle Osmanlı filosu üzerinde etki sağlamış oluyor ve sonuçta o gemiler -Venedik topraklarını yağma ve katliam yapa yapa kat eden imparatorluk askerlerinin aksine- kimseye zarar vermeden İtalya kıyılarında barışçı biçimde seyrediyordu. Buradan çıkan sonuca göre "bu şartlarda bizim özel olarak sağladığımız avantaj, bütün Hıristiyan âleminin topluca elde ettiği faydayla birleşmekteydi."[31]

Monluc, konuşmasının son bölümünde Fransız politikasını haklı çıkarma amacıyla çok daha spesifik argümanlar öne sürdü. Kralın Osmanlı yardımını kabul etmesinin nedeni, "hükmetme hırsı değildi, gördüğü bir zararın intikamını almak değildi, kendini başkalarına ait mülklerin hâkimi kılmak değildi, kendisinden adaletsiz biçimde koparılanı geri almak değildi, sadece kendini savunmaktı." Burada kapsamın daraltılması Monluc'ü dinleyenlerin bir kısmında şaşkınlık yaratmış

olabilir, ne de olsa savunma nedeni olarak reddettiklerinden ikisi (gördüğü zararın intikamı ve kendinden çalınanı geri alma) geleneksel "haklı savaş" teorisinde sağlam birer gerekçe sayılırdı. Ancak burada amaç, Fransa kralının olağanüstü sabrını ve politik erdemini öne çıkarmaktı, nitekim Monluc'ün konuşmasının devamında açıkladığı gibi Kral, V. Karl'dan birçok kez zarar görmüş ama buna karşılık "on yıllık bir ateşkese seve seve razı olmuştu." Bir imansızla iş birliğine girmenin yanlışlığına dair temel teolojik argümana gelince: Burada Monluc, karşı tarafta kolay bir hedef bulmuştu ve imparatorun, neden Protestan Alman kuvvetlerini ordusuna aldığını ve heretiklerin başı olan İngiltere Kralı VIII. Henry ile nasıl olup da ittifak kurduğunu bilmek istiyordu.[32]

I. François adına 1544'te ortaya koyulan bir başka metin de (aynı yılın şubat ayında imparator tarafından toplanan) Speyer İmparatorluk Dieti üyelerine hitaben ve Latince kaleme alınmıştı, yani daha geniş bir Avrupalı okur kitlesine hitap ediyordu. Bu metin, du Bellay ile Monluc'ün kullandığı argümanlardan bazısına yer vermekteydi: Sözgelimi, II. Friedrich'in sarazenleri ordusuna almasından söz ediyor ve İbrahim, Davud ve Süleyman örneklerini "bütün milletlerin ortak hakkı"na kanıt olarak öne sürüyordu. Metinde vurgulananlar arasında hem François'nın gayet kontrollü ve ölçülü bir politika sergileyerek Barbaros Hayreddin'den İspanyol filosuna saldırmasını istemekten kaçınmış olması hem de Fransızların, Osmanlıları dizginlemekle sağladığı faydalar vardı: Bu sayede Nice kuşatması sırasında Barbaros'un ılımlı davranmasını sağlamışlar ve nüfuzlarını kullanarak İtalya'yı, normalde Barbaros filosunun girişebileceği yağma ve yıkımdan korumuşlardı: "İtalya'nın neredeyse tamamının şahit olduğu gibi dostlarımıza belli bir ölçüde fayda sağlayarak, Barbaros'un filosu yelken açmış geçerken gayet sıcak bir şekilde selamlamışlardır." (Belli ki pembe gözlük ardından bakarak kaleme alınmış bu anlatı temmuz öncesine denk geliyordu, çünkü dönüş yolculuğunda Sicilya'nın kuzeyindeki Lipari Adası'na tam kapsamlı bir saldırı düzenleyen filo, ada halkından pek çok kimseyi köle olarak yanında götürmüştü.)[33]

Fransız-Osmanlı ittifakına ilişkin daha sonraki bazı savunularda temel gerekçenin giderek daha basit olduğu ve daha net bir şekilde odaklandığı görülmektedir. Hümanist bilgin, diplomat ve kraliyet öğretmeni Pierre Danes'ın 1551'de (d'Aramon'un Trablus'un düşmesindeki

rolünden sonra) yayımladığı *Apologie pour le Roy, contre les calomnies des Imperiaulx* ["İmparatorluğun tehditlerine karşı kral adına apoloji"] imparatorluk yanlısı yazarların dinî argümanlarının kamuflajdan başka bir şey olmadığı görüşünü öne sürüyordu: Fransa kralını kınayanların aslında tek arzusu, "din ve kutsiyet kisvesi altında her şeyi karman çorman etmek, İtalya'da tiranlık kurmak ve kralı soyup soğana çevirmek" idi.[34] Yaklaşık 1605'te M. Racauld tarafından yazılan ve IV. Henri'nin danışmanlarından birine ithaf edilen bir "Apologie" ise Monluc'ün konuşmasına değindikten ve standart İbrahim, Davud, Süleyman göndermelerini yaptıktan sonra "devletin güvenliğinin her türlü yasadan ve kaygıdan önce gelmesi gerektiğini söyleyen o güzel ve eski devlet ilkesini" özel olarak vurgulamaktaydı.[35] I. François'nin krallığını izleyen yıllarda "devlet aklı" teorisinin gelişmesiyle böyle savlar ortaya atmak kolaylaşmıştı; ama yine de, Osmanlı İmparatorluğu karşısında Fransa'nın jeopolitik çıkarları gibi apaçık bir gerçekten söz etmek sanki tuhaf bir şeymiş duygusu vardı. Savary de Brèves (IV. Henri'nin İstanbul elçisi), Fransa kralı ile sultan arasındaki dostluk herhangi bir şekilde bozulursa İspanya kralının bunu fırsat bileceğini belirterek uyarıda bulunuyordu. Buna göre, öyle bir durumda İspanya kralı, Osmanlı donanması karşısında duyduğu korkudan kurtularak İstanbul'la iyi ilişkiler geliştirebilecek ve "ister açıkça ister sinsi bir şekilde olsun, bize saldırarak zarar vermesi şimdikine göre çok daha kolay olacaktır." Bu uyarı basılı metin değil el yazması bir rapor formundaydı.[36] Daha sonraki bir dönemde İstanbul'a giden Fransız temsilcisinin oğlu Louis Deshayes, 1624'te yayımladığı savunuda mazur gösterir nitelikteki bütün geleneksel gerekçeleri sıralıyordu: Fransa Kralı, "hiçbir surette kendi özel çıkarlarına göre hareket etmiş değildir ve yalnızca Hıristiyan âleminin iyiliğini ve çıkarını gözetir"; aralarında papaların bile bulunduğu başka kimseler de Osmanlının yardımına başvurmuştu; ticaret (yalnızca Fransa'nın yaptığı değil Fransız himayesinde başka milletlerin yaptığı ticaret de) büyük faydalar getirir; üstelik Fransa, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Katolikleri olduğu kadar kutsal mekânları da korumaktadır. Bunların ardından, belli belirsiz bir üslupla başka bazı nedenler daha bulunduğunu ancak onları yayımlamanın mümkün olmadığını ifade etmişti.[37]

Ancak ertesi yıl Paris'te bu konuda çok daha açıksözlü olan ve Richelieu'ye ithaf edilen bir kitap yayımlandı. Yazarı Guillaume Le Guay

özel bir şahıstı, diplomat ya da devlet görevlisi değil bir papaz ve hukuk doktoruydu; muhtemelen Savary de Brèves ya da Deshayes gibi kendini kamu politikasının gerekleriyle sınırlanmış hissetmiyordu. Eserinde Kitab-ı Mukaddes'teki örneklerden imparatorluk tarafının ikiyüzlülüğüne kadar bütün bildik noktaları tekrarlamıştı. Bir ilahiyatçı olarak da Yeni Ahit'ten bazı yeni argümanlar bulup çıkarıyordu: Örneğin, İncil kanununda, İbrahim ile Davud'un imansızlarla iş birliği yapmasına izin veren kuralların değişmediğini göstermek için Galatalılar 6:10'dan alıntı yapıyordu: "Madem böyle bir fırsat yakaladık bütün insanların iyiliği için kullanalım." Kilise kanununa da değinerek İspanyol Dominiken kuramcı Domingo Báñez'in, kâfirler de haklı savaşa girebileceğine göre bir Hıristiyanın haklı bir savaşta kâfirlerin desteğinden yararlanmasının meşru olması gerektiği yolundaki sözlerini alıntılıyordu. Alışılmadık bir şekilde, "Savaş, onu hiç yaşamamış olanlara tatlı gelir" deyişi üzerine Erasmus'un kaleme aldığı denemedeki ihtiyat dolu sözleri de uzun uzadıya alıntılamıştı (ama aynı zamanda Luther'in, Tanrı'nın, gazabını eyleme dökmede kullandığı araca direnilmesiyle ilgili uyarılarını açıkça reddediyordu). Ancak argümanının çok da önemli bir noktasında Le Guay, diğer bütün yazarların etrafından dolaşarak sözünü etmekten kaçındığı apaçık bir gerçeğe değinmekteydi. Fransa daima komşularının kıskançlığına ve saldırganlığına hedef olmuştur, diye yazıyordu, onu rahat bıraktıklarında da bunun iki nedeni olabilir: Kendi gücü ve düşmanlarının Osmanlı korkusu, ne de olsa bu korku, Fransa'ya saldırmak için kullanılacak askerî güçleri başka yerlerde oyalıyordu. Sonuç olarak herkes anlamalıydı ki "[Fransa kralı] bu korkudan kendi hükümdarlığının güvenliği, korunması ve pekiştirilmesi için o kadar avantaj sağladığına göre herhalde ona son vermek için koşturacak ilk kişiler arasında olmamasının haklı nedenleri vardı."[38]

Bu apoloji metinlerinin bazısında kendini gösteren bir tema, nesnel bir uluslararası norma göre hükümdarların, aralarındaki din farklılıklarına bakmaksızın (antlaşmalarla resmîleştirilmiş olanlar da dahil) sözlerini tutmakla yükümlü olmasıydı. 1544'te kendi adına yayımlanan risalede I. François, Macaristan'daki en son Osmanlı işgal ve istilasının suçunu V. Karl'a yıkıyordu: Süleyman, Karl'ın 1535'te Tunus'a düzenlediği saldırıya karşı haklı bir misilleme yapmıştı, o saldırı baştan barış sözünün bozulması anlamına geliyordu. Pierre Danes da aynı

şekilde Karl'ın, 1550'de Tunus kıyılarına saldırarak, Süleyman'la arasındaki barış antlaşmasından dönmüş olduğunu belirtti. Guillaume Le Guay ise kâfirlerle yapılan antlaşmaların ve üstlenilen başka yükümlülüklerin, sırf mecburiyetten bile olsa bağlayıcı nitelik taşıdığının altını çizdi. Ayrıca ünlü bir örnekten söz etti: Macaristan Kralı László'nun (Ladislaus Postumus) 1444'te felaketle sonuçlanan "Varna haçlı seferi", Sultan Mehmed'le girdiği barış antlaşmasının ihlaliydi; Le Guay ayrıca, Osmanlıların 1551'de Trablus kuşatmasına karşı koyanları esir etme kararını da savunuyordu (Malta Şövalyeleri hariç, zaten d'Aramon onlar için araya girmişti) ve gerekçesi de bu adamların sözlerinde durmamış olmalarıydı. Hukuk uzmanlarına göre, diye yazıyordu, sözünden dönenlere karşı sözünüzde durma yükümlülüğünüz yoktur.[39]

Genel olarak, verilen sözlere, ama özellikle antlaşmalara uyulması gerektiği ("fides est servanda", "pacta sunt servanda") konusunda tartışmaya yer yoktu. Ancak bu konunun, Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkiler üzerine yazılarda özel olarak öne çıktığı görülüyordu ve bunda da Batı'nın, Osmanlıları bilerek ve sistemli biçimde böyle konularda güvenilmez olarak gösteren polemik yazarlığının payı vardı. Kardinal Bessarion, Osmanlıların, bütün barış antlaşmalarını sadece kendilerine nefes aldıracak birer mola olarak gördüğünü yazmıştı; Ludovik Crijević Tuberon, Sultan I. Selim'in daha fazla toprak kazanmak için seve seve sözünden döneceğini söylüyordu; Juan Luis Vives'in söylediğine göre Hıristiyanlar, sözünden dönmenin günah olduğunu bilse de Osmanlılar kendi sözlerinden dönmeyi vazife addetmekteydi. Giovanni Tommaso Minadoi'nin Osmanlı-İran Savaşı üzerine yaygınlıkla okunan tarihçesinde (1588) büyük bir özgüvenle şöyle yazılmıştı: "Bu imparatorluk [Osmanlıların İmparatorluğu kastediliyor] öyle dinsizce ve barbarca yönetiliyor ki ne zaman topraklarını büyütmek için bir askerî harekâta girişmeleri söz konusu olsa ateşkesi bozmaya ve sözünden dönmeye izin vardır." Etkili kronik yazarı Johannes Leunclavius (Johann Löwenklau) da "sözünden dönmeyi" Osmanlı rejiminin kilit özellikleri arasında saymıştı. (Onun eserlerinden geniş ölçüde yararlanan İngiliz tarihçi Richard Knolles da bu görüşü sürdürdü; Knolles, "Kurdukları birlikler... kendi işlerine geldiği sürece onlar nezdinde etkilidir," diye yazmış ve II. Mehmed için de "kurduğu birliği, verdiği sözü, ettiği yemini ancak menfaatine veya keyfine uyduğu müddetçe sürdürür" demişti.)[40]

Bu görüşü en güçlü biçimde ortaya koyan eserlerden biri, eski imparatorluk diplomatı Ogier Ghiselin de Busbecq'in, 1581'de Hıristiyan âlemini Osmanlılara savaş açmaya kışkırtma amacıyla yayımladığı, son derece zengin bir retoriği ve gayet yerinde bir başlığı olan "Exclamatio" [Haykırış] idi. Yazdığına göre sultan öyle biriydi ki

> barış da antlaşmalar da hiç umrunda değildi; diğer halklarla ortak kanunların hiçbir geçerliliği yoktu; utanç duygusundan ve erdemli davranma niyetinden tamamen yoksundu; bir Hıristiyana verdiği sözden veya ettiği yeminden işine geldiğinde dönmeyi suç olarak görmek şöyle dursun dindarca ve mübarek bir iş addederdi.[41]

Burada çifte suçlama söz konusudur: Genel olarak Osmanlılar "ius gentium", yani milletler hukukuna uymuyor ve özel olarak da bunu kendi dinlerinin etkisiyle yapıyorlardı.

Ancak bütün bu argümanlara karşı dile getirilen itirazlar da vardı. Etkili eseri *Commentario de le cose de' Turchi*'de [Türklerin yaptıkları üzerine görüş] Paolo Giovio, Muhteşem Süleyman'ın sadakat ve vefa duygusunu -anlaşılan onu överek başkasını utandırma amacıyla- yere göğe koyamamıştı. 1522'de Rodos'un Şövalyeler eliyle teslimini anlatırken büyük üstadın, şövalyelere bütün mallarıyla birlikte güvenli geçiş hakkı tanınmasına karşılık adayı vermeyi kabul ettiğini yazıyordu: "Dine ve insaniyete gösterilebilecek en yüksek saygıyı gösteren Süleyman, sözünü tutmuş ve Aziz Yuhanna Kilisesindeki kutsal eşyaya dokunmaktan sakınmıştır. Bizim askerlerimiz olsa böyle yapmayabilirlerdi." Daha sonra yayımladığı büyük tarihî kronik *Historia sui temporis*'te de [*Dönemin tarihi*] Süleyman'ın, Osmanlı kuvvetlerine teslim olduklarında, daha önceki güvenlik vaadini ihlal ederek esir alınan Castro (Otranto yakınlarında küçük bir kasaba) halkının serbest bırakılması için verdiği emri örnek gösterdi: Sultan, "kendi gelip teslim olanlara karşı sözüne sadakat ve hakkaniyet ölçülerine göre davranmaya daima olağanüstü dikkat gösterirdi[42]." Fransız Malta Şövalyesi Antoine Geuffroy, Osmanlı sarayı hakkında 1543'te bir anlatı yayımlamıştı ve Almanca, Latince ile İngilizceye çevrilen bu eserde Süleyman'ın, "sözüne sadık ve ne vaad etmiş olursa olsun daima sözünü tutan" biri olarak görüldüğünü anlatıyordu. Kraliyet hizmetlisi Christophe Richer'nin

ondan birkaç yıl önce Osmanlı İmparatorluğu hakkında yayımladığı eserde ise Osmanlı köle sahiplerinin kölelerine verdiği azatlık sözü anlatılırken daha geniş bir kültürel iddiada bulunuluyordu: "Türkler son derece sözünün eri, neye söz verirlerse tutarlar; birbirlerine güvenleri de öyle güçlüdür ki anlaşma yaparken senet, mühür veya imzaya gerek duymaz, birbirlerinin sözüne inanırlar."[43]

Bazı yazarlar açısından, Süleyman'ın sözüne sadık kalmasını açıklamanın yegâne yolu, onu Osmanlı tarihinde istisnai bir şahsiyet olarak göstermekti. Castroluların serbest bırakılmasını takdir eden Michel de Montaigne söze şöyle başlıyordu: "Sözünde durmaya ve antlaşmalara uymaya pek özen göstermeyen Osmanlı hanedanına mensup olan Süleyman." (Giovio'nun bir başka yorumuna takılarak da sultanın hesaplı davrandığını, bu türden sözleri yerine getirmezse ileride toprak fethetmesinin zor olacağını bildiğini söylüyordu.) Richard Knolles da Süleyman'ı bu hareketinden ötürü takdir ederken -ondan "a most iust prince" (son derece adil bir hükümdar) diye söz etmişti- daha önce gördüğümüz şekilde Osmanlıları genel olarak antlaşmalara uymadıkları için kınamayı da ihmal etmiyordu.[44] Gerçi Osmanlıların ahde vefa davranışını daha genel nedenlerle takdir etmeye hazır olan yazarlar da vardı. Matthew Sutcliffe, "Türkopapacılığa" itirazını ifade ederken Osmanlıların, Katoliklerin aksine en azından bazen sözlerinde durduklarını ve -Katolikler gibi- verilen sözlerin tutulmayabileceğini de savunmadıklarını yazıyordu. Buna verdiği örnekler arasında Süleyman'ın Rodos kuşatmasında ve "Belgrad'ı ele geçirdikten sonra ve başka yerlerde de" gösterdiği davranışlar vardı.[45]

Bütün bu anlaşmalar ve ittifaklar konusuna dair en kapsamlı tartışmalardan birine Jean Bodin'in geniş etki yaratmış olan politik incelemesi *Six livres de la république*'in (1576: [*Cumhuriyetin altı kitabı*]) uzun bir bölümünde (V.6) rastlanır. Bodin sözünü tutmanın önemi konusunda çok heyecanlıydı: "[Sözüne] sadakatin sadece herkesin yararı için adalete bağlı bir temel ve dayanak sağlamakla kalmayıp bütün insan toplumunun üzerine inşa edildiği zemin olduğunu da kabul edersek bilhassa hükümdarlar arasında adalete aykırı olmayan durumlarda da bunun kutsal ve dokunulmaz addedilmesi gerekir." "Adalete aykırı olmayan durumlarda" (in those things which are not vniust) önemli bir koşul getiriyordu; Bodin, sözünde durmayanlara aynı şekilde davranmanın reva olduğuna

da inanmaktaydı. Ancak sözünden dönme davranışına örnek olarak gösterdiği olayların hepsini Hıristiyanlar yaratmıştı ve buna bir papalık elçisinin Macarlara, Osmanlılarla yaptıkları barış antlaşmasından dönmelerini söylemesi de buna dahildi, nitekim faciayla sonuçlanmıştı bu.[46] Her ne kadar Bodin, Osmanlı sultanlarının ahde vefa konusunda örnek davranış sergilediği belli bir olaydan söz etmemişse de (gerçi bir başka eserinde, Giuliano de' Medici'nin katili İstanbul'a sığındıktan sonra onu Floransa'ya iade eden II. Mehmed'in erdemini ve dindarlığını övmekteydi) onları genel anlamda sözünden dönen kişiler olarak görmediğini de açıkça ifade etmişti.[47] V. Karl'ın, sultanla ittifak kurdu diye I. François'dan şikâyetçi olmasını elinin tersiyle itiyor ve Polonya, Venedik, Cenova ve Dubrovnik'in de Osmanlı İmparatorluğu'yla böyle ilişkiler kurduğunu, üstelik Karl'ın kendisinin de İran şahıyla dostluk antlaşması yaptığını hatırlatıyordu.[48] Yeşu'nun, kendisini kandırdıklarını anladıktan sonra bile Givonlularla anlaşmasından dönmediğini (Yeşu 9) hatırlatan Bodin, paganlar ve kâfirlerle yapılan anlaşmalara da uyulması gerektiğinde ısrarlıydı. Temel ilkesi şöyleydi: "Kâfirlere verilen sözden dönmek kanuna uygunsa o zaman o sözü vermek kanunsuzdur; ama buna karşılık, kâfirlere teslim olmak [kastettiği: resmî anlaşma yapmak] kanuna uygunsa o zaman onlara verilen sözü de tutmak gerekir." Bu nedenle, Konstanz Konsilinin, Katoliklerin "iman düşmanlarına" verdikleri sözlerden dönebileceği yönündeki kararına karşı özellikle sert bir dil kullanıyordu (bu görüş hiçbir zaman kilisede genel olarak geçerlilik kazanmadı ama 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyılın Protestan yazarları, örneğin Sutcliffe, bunu sık sık genel olarak Katoliklere, özel olarak da Cizvitlere atfetmeyi sürdürdü.)[49]

Sözünden dönene ahde vefa borcu olmadığını kabul etmekle Bodin, sadece genelgeçer bir hukuki ilkeyi tekrarlamıyor, aynı zamanda, görmüş olduğumuz gibi bu bağlamda modern kuramcıların deyişiyle "uluslararası toplum" kavramını da kabul ediyordu. (Öncelikle, korsanlar ve eşkiya ile ittifak söz konusu olamaz, diyordu, çünkü bunlar "ius gentium"un, yani milletler hukukunun dışında kalıyordu, dolayısıyla bu hukuktan yararlanamazlardı.[50]) Bu açıdan, Osmanlıların bu hukuka mensup olduğu konusunda ise hiçbir şüphesi yoktu. Karşı tarafın güçlü argümanlarını temsil edenler ise (örneğin Busbecq) bu kriter özelinde olgulara dayalı ilkeyi reddetmekle de kalmayıp Osmanlıların

daha genel bir anlamda medeni davranışın sınırları dışında kaldığını ileri sürüyordu. Bu görüşün en güçlü ifadelerinden biri, Huguenot yazar (ve ordu komutanı) François de La Noue'nun, Müslüman güçlerle yapılan ittifaklar üzerine 1587'de yayımladığı bir "söylev" idi. Bu eserinde Osmanlılara epey bir sövüp saydıktan sonra *perfidus* [dipnot] verdiği yegâne spesifik örnek Süleyman'ın, 1540'ta János Zápolya ölünce, anlaşıldığı kadarıyla bu hükümdara vermiş olduğu sözden dönerek Macaristan'ın büyük bölümünü ele geçirmesiydi. (Nitekim bu suçlama, 1540-41'deki tarihsel koşulların önemli ölçüde basite indirgenmesine dayanıyordu.) Ancak La Noue'nun argümanı, ampirik kanıtlardan çok dinî kanaatlere dayanmaktaydı zaten. İlahiyatçılara danıştığını söylüyordu, buna göre Müslümanlar, Daniel'in görümündeki dördüncü yaratığın "küçük boynuzu"nu temsil ediyordu; üstelik Eski Ahit'te Tanrı, Kenanlılar ve Moabilerle ittifakı yasak etmişti, çünkü onlar "dinsiz" ve "günahkârdı".[51] İslam, şer ve küfür doluydu, "üstelik hükümetleri, bugüne dek var olmuş en korkunç ve gaddar tiranlıktır, anlaşılan kanunları, disiplin ve fazileti korumak için değil yerle bir etmek için kurulmuştur." Osmanlılarla ittifak kurmaya kalkışan Hıristiyan hükümdarlar meselesinin, daha zayıf devletler kendilerinden güçlü olanlarla kendi aleyhlerine ittifaka girdiklerinde ortaya çıkan bildik sıkıntılardan ibaret olmadığı konusunda da ısrarlıydı. Kökten farklı bir durum söz konusuydu burada, çünkü ittifak yapılanlar "yeryüzünü yakıp yıkanlar ve felaket saçanlar, beraberlerinde daima ihanet, dinsizlik, adaletsizlik ve zulüm getirenler" idi. Bu yüzden, diye uyarıyordu, onlarla ittifaka girmek asla doğru olamazdı, çünkü daima esir almanın ve mahvetmenin yolunu bulmaya bakacaklardı.[52] Ateşkes, barış anlaşması, tazminat anlaşması ve ticari antlaşmalar gibi kimi anlaşmalar yapmak mümkündü ama karşılıklı yardım için, "sivil yaşamda dostluk" amacı güden anlaşmalar söz konusu olamazdı. Başka Hıristiyan güçlere karşı onlardan yardım almaya gelince: "Bunun, kendi evine getirip ailesinden birini veya bir arkadaşını öldürtmek için dağdan eşkiya toplamaktan ne farkı var?" Fransız-Osmanlı ittifakı meselesinde de La Noue, Barbaros Hayreddin'in Hıristiyanları esir etmesi (hatta daha da beteri, İslam'a devşirmesi) konusunda sert sözler ediyor, Fransa'nın bu nedenle uluslararası alanda uğradığı "kınamaların" bütün "şanını ve gücünü" gölgede bıraktığını belirtiyordu. Sonuç olarak, bütün Hıristiyan güçlerin

Osmanlılarla savaşmak gibi daimi bir görevi olduğunu ifade etmekteydi; bu görevi, onları Hıristiyan yapmak için değil (ne de olsa gerçek bir din kuvvet kullanarak yayılamazdı) "gaddarlıkları ile tiranlıklarına" karşı koymak için yerine getireceklerdi.[53]

Bodin'den sonra bu konuları ele alan en seçkin 16. yüzyıl yazarı Alberico Gentili'ydi ve *De iure belli* (1598: [*Savaş hukuku üzerine*]) adlı eseri, uluslararası hukuk öğretisi olarak kavramsallaştırılan belli başlı metinlerden biri hâline gelecekti. Protestan olan yazar, doğup büyüdüğü Papalık Devletleri'nden kaçarak 1580'de İngiltere'ye sığınmış, ertesi yıl Oxford'da medeni hukuk profesörü olmuştu. Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkilere dair pratik siyasetin epey uzağındaydı, ama yine de konuya teorik hâkimiyetinin bu nedenle zayıf kaldığı söylenemez: Gentili, Osmanlılara karşı savaşı en yüksek sesle savunanlardan biriydi veya biri olmuştu. (Bu konudaki argümanlarını ileride 11. Bölüm'de ele alacağız.) Dönemin çoğu Protestan teorisyeni gibi o da dinî farklılıkların savaşa gitmek için yeterli neden oluşturacağı fikrine karşı çıkıyordu; Osmanlılara sırf din değiştirtmek için saldırmak meşru olamazdı, hatta Hıristiyan olmamaları böyle bir şeyin meşruiyetini daha da azaltırdı. Tanrı'yla ve insanla alakalı görevler arasındaki ayrıma ilişkin daha genel argümanlarından ötürü bazı yorumcular onu "sekülerleşme yanlısı" bir düşünür olarak nitelemiştir. Buna rağmen onun argümanlarında, kâfir kuvvetlerle ittifak meselesinde dinin bir yeri vardı.

Bu konuyu ele aldığı başlıca metin de *De iure belli*'nin (III.19) "Farklı bir inançtan insanlarla ittifaka girmek doğru mudur?" başlıklı bölümüydü.[54] Burada, kâfirlerle ticaret dahil belli türlerde iş birliği izin olduğunu kabul etmiştir. Ticari bir antlaşmanın kesinlikle kabul edilir olduğunu belirtir. Eşit koşullarla olmadıkları sürece başka bazı biçimsel türdeki anlaşmalara da ona göre izin verilebilir: Sözgelimi, kâfir devletlerle, onları bağımlı birer yönetim olarak haraca bağlayan anlaşmalar yapmak kanuna uygundur ve sizin adınıza asker sağlamayı kabul ettikleri bir kira antlaşmasına da izin vardır. Ancak, Gentili'nin ısrarla belirttiği üzere bir Hıristiyan gücün, bir kâfir güce karşı savaşmak için başka bir kâfir güçle iş birliği yapmayı kabul etmesi demek olan bir ittifak anlaşması kanuna aykırıdır; buradan hareketle, Hıristiyanlara karşı savaşmak için kâfirlerle ittifak etmek de kanuna aykırı olsa gerektir. Gentili, İtalyan Protestan ilahiyatçı Pietro Martire Vermigli'yi esas alarak şöyle

der: "Çağımızın en bilgili ilahiyatçısı, kâfirlerle ittifak kurmanın asla doğru olmayacağını belirtmiştir ki kendisiyle hemfikirim." Bu doktrine uygun olarak da Fransız-Osmanlı ittifakını lanetlemektedir.[55]

Kâfirlerle ittifakın, başka kâfirlere karşı savaşmak için bile olsa böyle mutlak bir şekilde reddedilmesini şaşırtıcı kılan birden çok neden var. Gentili gibi "devlet aklı" teorisinin pınarından kana kana içmiş olan, Bodin'in pragmatik ve realist yaklaşımına hayranlık duyan bir 16. yüzyıl sonu yazarının Osmanlılarla ittifak kavramını o kadar dert etmemesi gerekirdi. Zaten kendisi, tam bu dönemde geliştirilmekte olan "güç dengesi" teorisinin baş savunucuları arasındaydı. Önceden yapılan engelleyici savunma üzerine yazdığı bölümde Lorenzo de' Medici'nin meşhur ifadesini alıntılayarak, "İtalya hükümdarlarının işleri eşit ağırlıkla dengelenmelidir" diyor ve hemen ardından Avrupa'da İspanyol gücünü dengelemek gerektiği sonucunu çıkarıyordu: "İspanya'nın karşısında duracak bir şey bulamazsak Avrupa gerçekten yıkılacak."[56] Habsburg gücünün karşısında denge oluşturabilecek ne vardı? Fransa kralları 1520'lerden itibaren bu soruya cevap aramış ve sonunda tek bir bariz cevap bulmuştu. Gentili'nin, en korkulan iki yayılmacı güçten birine, ötekinin gücünü dengelemek için kesinlikle ihtiyaç duyulduğunu fark etmesi (en hafif ifadeyle) tuhaf olmuştur herhalde. Bunların dışında kendisi, ilk eserlerinden birinde Papalığın, Vahiy Kitabı'nda öngörülen Deccal'in ta kendisi olduğunu kanıtlamak için epey bir uğraşmış olan ihtiraslı bir Protestandı. Bu görüşü geliştirdiği incelemesinin başında, Deccal'in İslamla özdeşleştirilmesi gerektiği fikrini reddediyor, Müslüman "papazlarının", Roma'dakilerin aksine halkın vicdanına asla kendi kanunlarını dayatmadığını belirtiyordu.[57] Bu noktada, Gentili'nin düşüncesinde bir zerre de olsa "Kalvenotürkçülük" potansiyelinin tohumu vardı; ama bunlara rağmen, Osmanlılarla ilişkiler üzerine beyanlarında, Roma Deccali'ne karşı bile olsa onlarla ittifak düşüncesini kesinkes dışta tutmaktaydı.

Gentili'nin ittifaklar meselesi üzerine *De iure belli* I.19'da yazdıklarının çoğu, Decianus'un (yukarıda değinilen) "consilium"undaki "Kilise dışında kalan yöneticiler, kâfirlerle hakça bir ittifak kurabilir mi?" sorusuna yanıt olarak düzenlenmişti.[58] Burada da yine argümanın kuruluşunda biraz şaşırtıcı bir yan vardır. "Sekülerleşme" yanlısı teorisyen Alberico Gentili, kâfirlerle ittifak kurmanın hiçbir şart altında doğru olmayacağında ısrarlıdır. Kilise hukuku geleneğinde yetişmiş dinibütün

Katolik hukuk uzmanı Decianus, buna bazen izin verilebileceğini savunmaktadır. Üstelik Decianus'un akıl yürütmesi, Gentili'nin zaten kabul edemeyeceği Katolik ilahiyatının çapraşık ve anlaşılmaz bazı argümanlarına dayanmaz; tersine, ihtiyaç ve varlığını koruma kavramlarına dayalı gayet basit bir ilkedir ve kökleri doğrudan *Digesta*'da bulunan bir Orta Çağ hukuk geleneğinden alınmıştır. Gentili'nin çeşitli yazılarında özel önlemlerin gerekli olabileceği bazı durumlardan söz ettiğini hatırlarsak kaynakları ve niteliği ne olursa olsun onun bunu zaten kabul etmesi gerekirdi. 1599'da yalan üzerine yayımladığı münazarada kendisi, "büyük ihtiyaç" durumunda "iyilik için yalan söyleme"yi savunuyor ve bu yasanın, nihai hedefi ışığında değerlendirilmesi gerektiğini öne sürerek şu ilkeyi hatırlatıyordu: "Salus populi suprema lex esto" ("Halkın güvenliği en önde gelen yasa olsun.")[59] *De armis romanis* ["Romalıların silahları üzerine"] adlı eserinde şöyle demişti: "Kanunların izin vermediğine ihtiyaç nedeniyle izin vardır. İhtiyaç kanun tanımaz, kendi kanununu yapar. İhtiyaç, başka koşullarda onaylanmayacak şeyi onaylanır kılar."[60] *De iure belli*'de ise bu ilkeyi, her ne kadar daha katı şartlarla olsa da, düşmanın kandırılmasını gerektiren durumlara uyguluyordu.[61] Dolayısıyla Gentili, normalde gayri meşru olan şeylerin ihtiyaç durumunda meşru olabileceği düşüncesine tamamen aşinaydı, ama yine de bu düşünceyi, bir kâfir güçle ittifak konusuna uygulamayı reddediyordu. İşte bu nedenle, böylesine inatçılıkla reddettiği şey aleyhine ne gibi argümanlar geliştirdiğine daha yakından bakmalıyız.

Gentili'nin Decianus'a karşı temel argümanı şöyleydi: "Bir kâfirle bir Hıristiyana karşı böyle bir ittifak yapılamaz çünkü bu, hak bilen (yani bir dini kabul eden, savaşın âdetleri ile kanunlarına uyan) düşmanları, karşı dinden olan ve savaşa dair âdetleri, kanunları [*ius*] kabul etmek şöyle dursun çoğu durumda bunları hakir gören düşmanlarla karşı karşıya getirmek demektir."[62] Burada hiç değilse "hak bilen düşman" ile bilmeyen arasında kavramsal bir ayrım yapılıyordu. Buradaki düşünceye göre her ne kadar savaş koşullarında çok daha düşük adalet veya ahlak standartları geçerli olsa da (sözgelimi, barış zamanında müsamaha gösterilemeyecek kandırmaca ve hilelere izin verilebilse de) yine minimum bir standart vardır; bu da "hak bilen düşman" standardıdır ve onun da altına düşenlere hiçbir şekilde güvenilemez. Buradan tamamen ihtiyata dayalı bir argüman oluşturulduğu görülür:

Güvenilemezse de onlarla hiçbir ittifaka girmenin anlamı yoktur. Ama Gentili, argümanında bunun da ötesine gider ve *a priori* iyi kötü "hak bilen düşman" kategorisinde saydığı Hıristiyanlara karşı böyle insanlarla ittifaka girmenin yanlışlığını vurgular.

Gentili'nin teorisindeki bu ekstra unsur, en azından hukuki terimlerle tam anlamıyla açıklanmış değildir. Gerçi incelemenin başlarında, yazarın başka ülkelerdeki tebaayı diğerkâmlıkla savunma konusunu ele aldığı bölümde, psikolojik veya tanımlayıcı bir açıklama sunulmaktadır. Burada, insanlararası kardeşlik duygusunun insanları ülke dışından başkaları için harekete geçirmeye yeterli olmadığını, ilave saiklere gerek olduğunu ve bunlar içinde de bilinen en kuvvetlisinin din olduğunu belirtir.[63] Bu tanımlayıcı nokta, Hıristiyanların kâfirler ile başka Hıristiyanları karşı karşıya getiren ittifaklara girmeye neden isteksiz olduğunu açıklamaktadır ama böyle bir ittifakın belli durumlarda yine de kabul edilebilir olup olamayacağı şeklindeki normatif soruya yanıt aramaz. Ek olarak şunu da söylemek mümkündür: Gentili'nin argümanı gerçekten özünde tanımlayıcı bir düzeyde ileri sürülseydi tıpkı Bodin'inki gibi çok farklı bir sonuca varmaktan kaçış olmayacaktı, çünkü Gentili'nin de laf arasında kabul etmek zorunda kaldığı ampirik bulgulara göre Müslüman hükümdarlar, dışarıyla ilişkilerinde bazen gerçekten de hakka ve ahlaka uygun davranmaktaydı (bir Fas kralının, tamamen insan kardeşliği duygusuyla bir Kastilya kralına yardım eli uzatmasını kendi anlatmıştı) ve Osmanlı sultanları keyiflerinden değil "hayırlı nedenler" yüzünden savaşa gidiyordu.[64]

O halde, nihai olarak Gentili'nin özünde teolojik bir tutuma döndüğünü görüyoruz. Argümanın esası, çoğu kâfirin, somut olarak kanıtlanabilir biçimde "hak bilir düşman" standartlarını karşılamadığı değildir; o zaman, kâfirlerle kurulacak çoğu ittifakın yanlış olduğu sonucuna varılırdı. Argüman, kâfirlerle ittifakın *daima* yanlış olduğu şeklinde kurulmuştur ve yanlış olma nedeni de *çünkü onlar kâfirdir* şeklinde açıklanır. Dolayısıyla, çeşitli kriterleri uygulayıp da onların "uluslararası toplum"un bir parçası olup olmadığına bakalım diye bir varsayım söz konusu değildir; uluslararası toplumun dışında oldukları zaten verilidir. Gentili, İslam'ın belli öğretileri gereği Müslümanların "savaşın âdet ve kanunlarını" dikkate almadığını öne sürüyor da değildir; söylediği, inancı ne olursa olsun bütün kâfirleri kapsar. Bu tutumu desteklemek

ancak mutlak ve koşulsuz nitelikte bir argümanla mümkündür ve o argümanı da Gentili, doğrudan kutsal metinlere başvurarak, yani teolojiden bulur. İnançsızlarla yapılan anlaşmalara Kitab-ı Mukaddes'ten verilen standart örnekler (Yeşu, Makabiler vb.), Tanrı'nın bunları onaylamadığını zaten gösterdiği gerekçesiyle bir kenara atılmıştır. Onun yerine Gentili, Tevrat'ta en ağır cezaların anlatıldığı bölümlere, örneğin inançsız milletlerin Kenan'dan kovulmasına değinir ve Mısır'dan Çıkış Kitabı'ndan (23: 32) şu alıntıyı yapar: "Onlarla ya da ilahlarıyla antlaşma yapmayacaksınız."[66] Gentili'nin, böyle ilahiyat argümanlarının temel önemine olan inancı belli olmaktadır ve zaten tartışmanın ilk başında şunları söylerken de bunun zeminini yapmıştır: "Bu, kısmen bir ilahiyat meselesidir ve ilahiyatçılarca ele alınır ve kısmen de din dışı bir mesele olup hukukçularımızca ele alınır."[66] Peki bu ilahiyat-din dışı bileşimi nasıl olup da böyle birinin zihninde belirivermişti? Yazılarının başka bölümlerinde, bir yanda insan ile Tanrı, diğer yanda insan ile insan arasında haklar ve zarara uğrama konularını ilgilendiren alanlar arasında büyük bir özenle ayrım yapan birinden söz ediyoruz.[67] İlahiyatçı Pietro Martire Vermigli'ye yaptığı (ve yukarıda alıntılanan) gönderme, Vermigli'nin *Loci communes* ["Genelgeçer görüşler"] adlı çalışmasında bu konuyu ele alan bölümü kapsar, ki (Hıristiyan bir devleti tehlikeden kurtarmak da dahil) hangi nedenle olursa olsun kâfirlerle her türlü ittifakın kesin biçinde reddi niteliğindedir ve tek bir argüman ileri sürmüştür: Bu cinsten ittifaklar karma Hıristiyan-kâfir ordularının ortaya çıkmasıyla sonuçlanır ve böyle bir orduda da "saf din ile putperestlik birbirine karışmış olacaktır".[68] Burada hiç değilse açık seçik ifade bulan bir Hıristiyan argümanı görürüz; gerçi putperestliği konu almaktadır, oysa Gentili putperestliğin bastırılmasının haklı bir savaş nedeni olabileceği fikrini reddederken, bunun kesin biçimde Tanrı ile insan arasında bir mesele olduğunu, bir toplumun diğeriyle ilişkisini belirleyecek uygun bir ölçü oluşturmadığını söylemekteydi.

Sonuç olarak elimizde kalan şudur: Gentili'nin ilahiyat ile siyaseti birbirinden ayırması çağının standartlarına göre çok ileri görüşlü de olsa mutlak değildi; sağlam bir Kitab-ı Mukaddes incelemesine dayanan Protestanlık, bir bütün olarak onun düşünce biçiminde etkin unsur olarak kalmıştır. Bu anlamda, modern tarihçilerin biraz acelecilikle sekülerleşme çağı diye nitelediği dönemde Gentili'nin atipik bir örnek olduğu söylenemez.

6

YENİ PARADİGMA

Fransa ile Osmanlı İmparatorluğu arasında 16. yüzyılda kurulan ittifakın kültür ve düşün tarihine kendi küçük ama önemi büyük bir etkisi oldu: Çeşitli Fransız yazarlarını Osmanlı topraklarına seyahate teşvik etti ve bunu kolaylaştırdı. Bu seyahatlerin ürünü olan yayınlar, amaçları açısından olduğu kadar nitelikleriyle de büyük bir çeşitlilik gösterse de bir kısmı, Osmanlı İmparatorluğu içindeki şartlar konusunda Batılıların bilgisini genişletti ve bu süreçte bazı Batılı okurların imparatorluğa ilişkin tutumlarında daha geniş ölçekte değişime yol açtı.

Bu Fransız-Osmanlı ilişkilerinden yarar sağlayacak olan ilk Fransız yazarlarından biri, teoloji ve Şark dilleri uzmanı Guillaume Postel'di. 1535'te Postel, ilk İstanbul elçisi Jean de La Forêt'ye yolculuğunda eşlik etmiş, ertesi yıl da Suriye ve Mısır'a gitmişti. Bu seyahatlerinden önce Arapça öğrenmiş olan Postel, İstanbul'da kaldığı dönemde de Türkçeyi bir ölçüde söktü. Böylece Batı Avrupa'ya dönünce Hıristiyan âleminin en bilgili şarkiyatçılarından biri olarak karşılandı; ama aynı zamanda en alışılmamış olanlarından biriydi. Arapça ve İbranice bilgisini, onu çağdaşlarının çoğundan, hatta belki tümünden ayrı bir yere koyacak çeşitli coşkulu kişisel projelerde kullanıyordu: Bütün dinlerde ortak olan ilkelerin geliştirilmesiyle Yahudilerin, Müslümanların ve paganların Hıristiyanlığa döndürülebileceğini kanıtlama; Fransa kralının hakkıyla dünya hükümdarı olduğunu Kitab-ı Mukaddes'e dayanarak gösterme; Yahudi Kabala metinlerine dayanarak tamamen kendine özgü bir teoloji geliştirme gibi. Bu sonuncu projeye göre, Tanrı'nın ruhunun önde gelen ifadeleri, Postel'in Venedik'te tanıştığı Zuana adlı bir mübarek kadında bedene bürünmüştü.[1] Anlaşılan bu din değiştirtme projesi kapsamında Postel, d'Aramon'un elçiliği sırasında, 1549-50 yıllarında Levant, Mısır ve İstanbul'da daha çok zaman geçirdi.[2] 1560'ta İslam ve

Osmanlı İmparatorluğu üzerine üç ayrı kitap yayımladı: *De la république des Turcs* ["Türklerin devleti üzerine"]; *Histoire et consideration de l'origine, loy, et coustume des Tartares, Persiens, Arabes, Turcs* ["Tatarlar, İranlılar, Araplar ve Türklerin tarihi ve kökeni, kanunları, örf ve âdetleri üzerine düşünceler"] ve *La Tierce Partie des orientales histoires, ou est exposée la condition, puissance, & revenu de l'Empire Turquesque* ["Şark tarihinin üçüncü kısmı: Burada Türklerin imparatorluğundaki şartlar, iktidar ve gelirler açıklanmaktadır"]. Bunlardan ilkinde bir kraliyet "imtiyazı" (*privilège*) vardı ve bütün üçü için geçerli olan bu damga 7 Mart 1547 tarihini taşıyordu (yani I. François'nın ölümünden sadece birkaç hafta önce verilmişti). Matbaacı ise eklediği notta çalışmaların uzun süredir elinde bulunduğunu belirtiyordu. Gerçi bu not ile amaçlanan, Postel'in 1547'den beri çok sayıda yeni malzeme eklemiş olmasına bir açıklama getirmek olsa gerek.[3] Bu çalışmalardan birincisi ile üçüncüsü, günün hem sosyal hem dinî koşullarına dair yığınla bilgi içeriyordu ve Postel'in 1544'te dinî uyumluluk üzerine kaleme aldığı ve bu konuyu bir iki sayfaya sıkıştıran *De orbis terrae concordia*'yla ["Yeryüzünde uyum üzerine"] karşılaştırıldığında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yaşantının çok farklı ve çok daha olumlu bir tablosunu çizmekteydi.[4] Her durumda, Postel'in kişisel itibarının giderek gölgelenmesi ve bu arada teolojik ve/veya Galomanik* olarak nitelenebilecek çok sayıda yayın yapması nedeniyle okurlar ona giderek kuşkuyla yaklaşsa da, olgulara dayalı bu anlatılar yaygın bir okur kitlesi buldu ve Osmanlı hâkimiyetinde yaşama dair yeni bir anlayışın gelişmesinde önemli rol oynadı.

Fransızların İstanbul ile diplomatik ilişkiler geliştirmesi başka bazı yazarlara da fayda sağladı. 1547 başlarında d'Aramon, Sultan Süleyman'a elçi olarak Venedik'ten yola çıkarken yanında bir yazarlar grubu bulunuyordu: Bu yolculuğa dair kısa anlatısını 1550'de yayımlayan Jacques Gassot, yazdığı daha uzun anlatı 19. yüzyıl sonlarına kadar basılamayan Jean Chesneau ve 1553'te başlıca eserini *Les Observations* ["Gözlemler"] adıyla yayımlayan Pierre Belon. Mart 1547 sonlarında I. François öldüğünde d'Aramon yola çıkmıştı bile. Yeni kral II. Henri daha sonra başka bir elçi gönderecek ve ona da, *Cosmographie du Levant* ["Levant'ın Kozmografyası"] adlı eseri 1554'te basılacak olan André Thevet eşlik edecekti. Ardından d'Aramon, bir dönem daha elçi

* Fransa'ya ve Fransız kültürüne aşırı düşkün; Fransa odaklı. (ç.n.)

olarak hizmet vermek üzere 1551'de (gördüğümüz gibi Trablus üzerinden) tekrar İstanbul'a giderken Nicolas de Nicolay'yi de yanında götürmüş, Nicolay'nin 1555'te yazıldığı anlaşılan ama ancak 1567'de yayımlanan *Les Navigations*'u büyük ilgi görmüştü. On yıla varmadan bu kitap yeni bir Fransızca baskı yaptı ve İtalyanca, Hollandaca, Almancaya çevrildi*.[5]

Bu yazarların, Osmanlılarla dost olan Fransız diplomasisinin hizmetinde bulunmalarından veya onunla bağlantılarından ötürü Osmanlı yaşantısına dair daha olumlu bir tablo çizdiğini öne sürmek kolay olsa da yanlıştır.[6] Fransız elçilerine İstanbul'da gösterilen hüsnükabul hiç kuşkusuz bu insanların oradaki hayat koşullarını olumlu etkilemiş ve Osmanlı İmparatorluğu topraklarında rahat seyahat etmelerini sağlamıştır. Ama hiçbiri propaganda amacıyla yazmamış, bazıları özellikle İslamiyete dayalı uygulamalar söz konusu olduğunda gördükleri kimi şeyler hakkında çok olumsuz satırlar da kaleme almıştır. (Hatta bir tarihçinin öne sürdüğüne göre Fransız yazarları, Osmanlı hâkimiyetinin olumsuz yönlerini öne çıkarabilmek için özellikle uğraşmıştı ve bunda amaç, Fransa'nın kurduğu ittifakı savunmak üzere halka sunulan başlıca argümanı, yani Levant Hıristiyanlarının fena halde Fransız himayesine muhtaç olduğu iddiasını desteklemekti. Bazı tekil örneklere bakıldığında bu doğru olabilir ama genel olarak geçerli bir iddia değildir.[7]) Bütün bu yazarlar grubunda Osmanlı sistemine karşı değişen derecelerde bir düşmanlık veya müsamaha görülüyordu: Thevet ile Nicolay sistemi en amansızca eleştirenler, Postel ile Belon da ona en çok itibar edenlerdi. Hatta aralarında anlaşmazlıklar da vardı: Postel, tutsak edilip köleleştirilen Batı Avrupalıların kaleme aldığı önceki anlatıların bu insanların olumsuz deneyimlerinin etkisini taşıdığını belirtince Thevet, en iyisi Postel'in Osmanlı'da kölelik deneyimini bizzat yaşayarak bundan hoşlanıp hoşlanmayacağını ilk elden görmesi olduğunu söylemişti.[8] Oysa Postel'in Osmanlı yaşantısının kimi yönlerini olumlu biçimde anlatma isteği, zihninde onun haçlı seferlerine beslediği kuvvetli inançla bir aradaydı (bu haçlı seferinin başında da elbette Fransa kralı olacaktı): 1552'de

* Eserin bir bölümü 1989'da *Dans l'empire de Soliman Magnifique* adıyla yayımlanmıştı (haz. C. Gomez-Géraud ve S. Yérasimos). Bu kitaptan yapılan Türkçe çeviri: *Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğunda*, Kitap Yayınevi, 2014, çev. Menekşe Tokyay ve Şirin Tekeli) (ç.n.)

yazdığına göre onun amacı, "Fransa'dan başlayıp bütün Hıristiyan âleminin, gönüllü olarak yola çıkıp İsmailî Müslümanlara karşı savaşması" idi. Ardından da sultanın hükmündeki bölgelerde görülen zenginlikleri ve refahı, Batılı askerleri teşvik için tarif ettiğini belirtiyordu.[9]

Bununla birlikte, Postel ve Belon başta olmak üzere bu yazarlar, öyle ya da böyle bir değişimde etken olmuşlardır. Bir neden, ilk defa bu yazarların Osmanlı toplumunu ve yönetim sistemini, başlı başına inceleme konusu olabilecek yerleşmiş bir fenomen hâlinde ele alan ilk kuşak sayılabilecek olmasıdır. Batı Avrupa'da daha önce yazılıp çizilenlerin büyük bölümünde Osmanlı İmparatorluğu bir fetih gücü olarak ele alınmaktaydı, dolayısıyla odak noktası da onun askerî bir tehdit olarak özellikleri, fetih sürecinde (iddia edilen) gaddarlığı ve şiddeti, yeni fethedilmiş topraklardaki halkların (iddia edilen) çektikleriydi. Belli yaşam tarzlarını koruyan ve buna karşılık o yaşam tarzlarınca desteklenen durmuş oturmuş bir rejim olarak görülebileceği ve incelenebileceği düşüncesi nispeten yeniydi. Gerçi, göreceğimiz gibi, önceki tutsaklardan elde edilen kimi bilgilerin de bu görüşte payı vardı.

Üslup ve tutumla ilişkili olan bir başka nedenden daha söz edilebilir: Vurgulanan, doğrudan kişisel deneyimdi. Postel bu konuyu ısrarla belirtmiş, Osmanlı İmparatorluğu üzerine kitaplarının başlangıç bölümünde, kendi gözüyle görmediği hiçbir şeyi yazmayacağını ifade etmişti (veya, olur da bu şartı yerine getiremezse sadece güvenilir yerel kaynaklardan "titizlikle araştırdığı ve işittiği" şeyleri yazacaktı); Jacques Gassot da Osmanlı'daki şartlara dair "son derece yüzeysel bir şekilde, tamamen kulaktan dolma şeyleri yazan" kişilerin kaleminden çıkma önceki anlatılardan yakınıyordu.[10] Burada mesele yalnızca konusunda otorite olma iddiası değildi; yazarın görevine ve onun dolayımıyla okura yönelik farklı bir tutum söz konusuydu. Coğrafi çalışmalar kaleme alan daha geleneksel yazarların, klasik kaynaklara dair bilgilerini göstermeleri, böylelikle okurun da bu kaynakları bildiği varsayımını ortaya koyarak onu pohpohlamaları, yazdıklarına bir edebiyat uygulaması olarak gerçek değerini kazandıran şeydi. Diğerleri içinse pek çok türdeki basılı kaynakların kendinden menkul bir otoritesi vardı ve buna göre yazarın görevinin önemli bir kısmını bu malzemeyi (sahiplerini belirterek veya belirtmeksizin) bir araya getirip yeniden kurgulamak oluşturuyordu, ki bu sürece günümüzde "metinlerarasılık" diyoruz. Levant üzerine

yazıların belli başlı türlerinden biri olan hac anlatısında ise doğrudan tarif, daha geniş bir bağlamda ister istemez teoloji ve Kitab-ı Mukaddes ile ilgili kaygılara boyun eğmiştir. Bununla birlikte, pratik ayrıntıları yakalamada daha usta olan tacirlerin kaleminden çıkma ilk hac anlatılarının böyle dinî sınırlamalardan kendini kurtarmayı başardığı söylenebilir.[11] On altıncı yüzyıl ortalarında Osmanlı İmparatorluğu üzerine yazan Fransız yazarlardan ikisi, Pierre Gylles ve André Thevet, geleneksel bir yaklaşım benimsediklerini kendileri de kabul etmiştir: Bunlar öncelikle klasik çağın dünyası ile ilgileniyor, seyahatlerini de klasik eğitimin savlarına ve eski çağın (veya Gylles için söz konusu olduğu üzere Bizans'ın) tarihine açıklık getirmek için kullanıyorlardı. Thevet, kitabının başında doğrudan gözlem yönteminden övgüyle bahsederken aslında amacı, kitaplardan öğrenilenleri tamamlayacak bir yöntem olarak bunu savunmaktı: "İnsan, kitapta okuduklarını kendi gözleriyle dikkatle inceledikten ve deneyimledikten sonra anlar ve kusursuz biçimde anlatabilir."[12] Nicolay de önsözünde eski çağ yazarlarının "kendi gözümün kesin biçimde gördükleriyle teyit edilmiş ve onaylanmış" olduğunu belirtmekteydi.[13] Gerçi bu daha ziyade geleneksel edebiyat kültürü nezdinde itibar kazanmaya yönelik biçimsel bir ifadeydi; çünkü her ne kadar çalışmaları metinlerarası olmaya uzak değilse de pek çok dolaysız gözlem içeriyordu ve zaten popülerliğini de, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki çok çeşitli halk kesimlerini canlı bir şekilde gösteren ahşap baskı ilüstrasyonlarla birlikte bu gözlemlere borçluydu.

On altıncı yüzyılda "nesnelliğe" veya "etnografik" bir yaklaşım geliştirmeye doğru bir değişim olduğu yolundaki genel tarihsel iddialar hem genelleme hem abartı içermektedir. Edebi ve metinlerarası yaklaşım uzun süre geçerli olmuş, görgü tanıklığına dayalı otorite iddialarında bulunan yazarlar arasında bile kimi zaman görülmüştü; hem zaten doğrudan tarif görülse bile çoğu zaman kuvvetli bir kültürel ve dinî tarafgirlikle mutlu bir ortak yaşam içinde oluyordu.[14] Nesnellik yönünde ilerleyen tek bir kültür hareketi yoktu; farklı etkenler farklı biçimlerde işlerlik göstermekteydi. Sözgelimi, olguya dayalı bilgi ayrıcalığı bulunan tacir kültürü, Francesco Sansovino gibi Venedikli yazarların üslubundan etkilenmişti.[15] Ayrıca Venedikli "baili" (İstanbul'daki daimi temsilciler) tarafından kaleme alınan *relazioni* ya da raporlarda uzun uzadıya ayrıntılı anlatılara yer veriliyordu; Venedik'e dönüşte kaleme alınıp resmî

olarak gizli kabul edilen bu metinler aslında 16. yüzyıldan itibaren yaygın biçimde dolaşıma girmiş, Avrupa'da Osmanlı devletinin yapısı üzerine önemli bir bilgi kaynağı oluşturmuştu.[16] Ayrıca, yine aynı yüzyılın sonraki döneminde Avrupa'nın kuzey ve orta kesimlerinde, biraz daha tedirgin bir şekilde gelişmekte olan seyahat güncesi yazarlığı, ampirik bilgi toplama işini sistemleştirmeye çalışıyordu.[17] Başka kültürler hakkında yazmaya başlayınca çeşitli biçimlerde standart edebiyat veya teoloji modellerinden uzaklaşmak mümkündü. Ancak genel eğilim doğrultusunda, "yüksek" edebi eserlerin (özellikle Latince olanların) okur kitlesi zaten belli olduğu için en geniş etkiyi yaratanlar sade bir üslupta, halk dilinde kaleme alınan tanımlayıcı metinlerdi.

On altıncı yüzyıl ortalarında Osmanlı sistemine ilişkin yeni bir bakış gelişmesinde rolü bulunan bir başka yazı kategorisi eski esirlerin yazdıklarıydı. Bunlardan ikisinin zaten sözünü etmiştik: Transilvanyalı esir, sonradan Dominiken keşişi olan ve Macaristanlı György adıyla bilinen yazarın 1481'de yayımlanıp ondan sonra sık sık tekrar baskısı yapılan eseri ile Hırvat (veya Hırvat kökenli Macar) olup yeniyetmelik çağında Mohaç Savaşı'nda (1526) esir edilerek Osmanlı topraklarında 12-13 yıl geçiren Bartolomej Djurdjević'in 1544'te yayımladığı anlatısı.[18] Her iki metin de pek çok kez basıldı; birincisi Almancaya çevrilerek, daha önce de gördüğümüz gibi Martin Luther'in önsözüyle yayımlandı ve ikincisi de İtalyanca, Fransızca, Almanca, Çekçe ve Lehçeye çevrildi. Aynı şekilde etkili olan iki eser daha vardı. Cenova'da doğan Giovanni Antonio Menavino 12 yaşındayken esir düştü (1504'te) ve saray hizmetine verilerek II. Bayezid ile Selim'in dönemlerinde 10 yılı biraz aşan bir süreyi burada geçirdi. İtalya'ya döndükten sonra anlatısını büyük ihtimalle, haçlı seferine çıkması beklenen Papa X. Leo için kaleme almıştı, oysa çalışma ancak 1548'de (Djurdjević'in eserinin İtalyanca çevirisini de içeren bir kitapta) basılabildi. Ondan başka, Venedik yönetimindeki Zadar şehrinden Dalmaçyalı bir Slav olan Luigi Bassano da 1530'larda birkaç yıl süreyle esir olmuştu ve Osmanlı hayatına dair anlatısını 1545'te yayımladı. Menavino ile Bassano'nun eserleri yaygın biçimde okundu. Francesco Sansovino'nun hazırlayıp 1560-61 yıllarında yayımladığı ve Osmanlılarla ilgili yazılmış çeşitli metinleri içeren çok popüler bir derlemeye alınmalarının da bunda payı vardı; derleme o tarihten sonra da sürekli yeni baskı yaptı.[19]

Eski esirlerin kaleminden çıkan bu eserlerin hiçbirinin Osmanlılara sıcak baktığı söylenemez. Macaristanlı György, daha önce de gördüğümüz gibi Gioacchino tarzı kehanetlere değinerek onların mahvının yaklaşmakta olduğunu söylüyordu; Djurdjević'in İslam'a karşı güçlü bir dinî nefreti vardı (Transilvanya'da bir dervişle giriştiği teoloji tartışmasını büyük bir gururla anlatmıştı) ve Hıristiyanlara sultana karşı savaşma çağrısında bulunarak Arşidük Maximillian'a ithaf ettiği bir de "nasihatname" kaleme almıştı.[20] Metnini aslında Papa için yazan Menavino, ardından ithaf kısmında Fransa kralına hitap ederek Osmanlılara karşı saldırıya geçmesini ısrarla talep ediyordu. Bassano'nun -Roma'daki bir kardinale- kendi yazdığı ithafta da benzer bir şekilde "bu kuduz köpekleri ortadan kaldırma ve kesin biçimde itlaf etme" çağrısı yapılmaktaydı.[21] Bu yazarların Osmanlıda hüküm süren koşullara dair genel tasvirleri hiç kuşkusuz "düşmanını tanı" adı altında özetlenebilir ve anlattıklarına olumlu yorumlar eklediklerinde de amaç, övgüyle utandırmadır. Bununla birlikte, Osmanlı hükmündeki hayata dair olumlu bir bakış oluşturmada kullanılabilecek bazı malzemeleri bizzat sağlamış oldukları bir gerçektir. Osmanlıdan yana tavır koymak için hiçbir nedenleri olmadığını düşününce, böyle konularda doğruyu söylemekte olduklarına kuşku yoktur. Zaten tabir yerindeyse gönülsüz bir deneyimin baskısıyla yazmış olmaları da (yani ne de olsa açığa vurulmamış bir edebi veya kültürel amaçla Doğu'ya gitmiş değillerdi) anlattıklarının olgulara dayanan tasvirler içerdiği düşüncesi lehinedir. Yine de, bunlar Osmanlı'daki şartlara dair elde bulunan yegâne tasvirler olsaydı okuyunca olumlu bir bakışın kendiliğinden ortaya çıkmasını beklemek güçtür. Tersine Postel ve Belon gibi yazarların daha tarafsız veya olumlu bakan anlatıları yeni bir düşünsel çatı kurmuş, bütün bu malzeme de o çatının altına yerleştirilmiştir. (Bu çatı bir kez yerleşince de Paolo Giovio gibi Osmanlı karşıtı başka yazarların tasvirleri veya imparatorluk diplomatı Ogier Ghiselin de Busbecq'in ünlü mektupları gibi metinlerden de faydalanılmıştır.)

Sonuçta ortaya çıkan şeyin yeni bir paradigma olduğu söylenebilir: Osmanlı yönetimi ile toplumunun nizami ve istikrarlı bir sistem olarak tasvir edilmesi, bu sistemin belli yönleriyle Batılı Hıristiyan benzerlerinden daha iyi düzenlenmiş olduğunun belirtilmesi. Belli ki bu sistemde sıradan insanlar gerçek maddi avantajlardan yararlanıyordu

ve genel olarak hükümdarlarına seve seve itaat etmekteydi. Osmanlı İmparatorluğu'nu askerî bir tehdit olarak gören herkes (yani belki bir avuç oportünist Fransız stratejisti dışında Batı Avrupa'da hemen hemen herkes) açısından bu tasvir, temelindeki dayanma ve toparlanma gücüne dair endişe verici imalar içermekteydi. Bu anlamda yeni paradigmanın olumsuz bir mesaj ilettiği düşünülebilir. Ama bir yandan da, Batılı güçlerin fiilen Osmanlı pratiğini taklitle kazanabileceği şeyler olduğuna dair bir önerme olarak okunabilir.

Öyleyse Osmanlı sisteminin, bu anlatılarda ortaya çıkan olumlu özellikleri nelerdir? Batılı okur açısından en az yeni olanı, Osmanlı ordusundaki nizam ve disiplindi. Daha önce gördüğümüz gibi bu, 14. yüzyıl sonlarından itibaren acı bir hayranlıkla dile getirilmişti. Christophe Richer gibi derlemeleriyle bilinen bir yazar bazı standart gözlemlerini kaleme alırken ordugâhlardaki olağanüstü sessizlikten ve -belki Coccio "Sabellicus"tan alınan bir ayrıntı olarak- gece ordugâhta huzuru bozmaktansa esirlerin kaçmasına göz yumma huyundan söz ediyordu.[22] Elçisi d'Aramon, Sultan Süleyman'a İran seferinde eşlik ederken yanında olan Jacques Gassot, doğrudan kendi görgü tanıklığını aktarmaktaydı: Ordugâhta bütün askerler silahlarını çadırda bırakmak zorundaydı ve bir kavgada kanamaya yol açacak kadar sert darbe indiren hemen oracıkta ölümle cezalandırılırdı. "Ordunun peşinden giderek gerçekleştirdiğimiz yolculuğun tamamı boyunca" diye yazmıştı, "bir milyonu bulduğunu söyleyebileceğimiz kadar çok insan arasında tek bir kez birinin bir başkasına kılıç veya pala çektiğini görmedik ki mucizevi bir şey bu." Yine d'Aramon'la birlikte seyahat eden Jean Chesneau, Suriye içlerine yürüyen 300-400 bin kişilik bir kuvvetin "sayılarını dikkate alınca inanması neredeyse imkânsız olacak bir asayiş ve sükûnet içinde ilerlediğini" anlatıyordu.[23] Postel de genel olarak bütün askerlerin, özel olarak da yeniçerilerin sergilediği katı disiplinden bir müddet söz etmişti: Öyle ki hırsızlık söz konusu olduğunda, mesela tek bir yumurtayı çalmanın cezası ağırdı (50 değnek), hayatını idame için gerek duymadığın bir şeyi çalmanın cezası ise ölümdü. Bir süre Osmanlı ordusunda hizmet veren Djurdjević de hırsızlık konusunda benzer gözlemler kaleme almıştı; Busbecq tarafından eklenen bir ayrıntı ise iç karartıcıydı: Dayakla cezalandırılan kişi bu bittikten sonra cezasını veren üstüne teşekkür ediyordu.[24] Günümüz okuru, bir

yandan abartılı bir gaddarlığı gözler önüne sererken bir yandan asayiş ve düzenden hayranlıkla söz ettiği için böyle anlatıları tutarsız bulabilir, ama 16. yüzyılda (ve ölüm cezasının cömertçe dağıtıldığı ceza sistemlerinde) yaşayanların bundan çok olumlu bir şekilde etkilenmiş olacağına şüphe yoktur. Onlar zihinlerinde hemen, geçtikleri bölgelerde yerli olsun yabancı olsun her türlü halka rutin biçimde zorbalık eden Batılı askerlerle karşılaştırma yapmış olmalıdır.[25]

Ancak bu huzur ve asayiş duygusu ordunun çok ötesinde de geçerliydi. Chesneau'ya göre "teba hükümdara öyle büyük bir itaatle bağlı ki hiçbir kanununa aykırı davranmamaya büyük bir özen gösteriyor, sultana bağlı olan bütün şehirlerde çok az sayıda münakaşa veya anlaşmazlıkla olağanüstü bir huzur ve âhenk içinde yaşıyorlar." Özellikle gece saatlerinde asayişin korunması onu çok etkilemişti:

> Akşam olunca herkes erkenden evine gidiyor. Geceleri şehirde nöbet tutan sadece bir kişi var, bu adam bir elinde değneği, öbüründe ışıl ışıl feneriyle şehirde kol geziyor. Elinde değneğiyle tek başına bu adam, emrindeki bütün bekçileriyle birlikte Paris'in Gözetim komutanına duyulandan daha çok korku ve saygı yaratıyor. Üstelik orada asayiş öyle sağlam kurulmuş, sükûnet öyle güzel sağlanmış ki insan gördüklerine inanamıyor.[26]

Luigi Bassano, gece bekçiliği sistemini daha ayrıntılı anlatıyor, her mahalle veya semtin erkekleri arasından seçilenlerin sırayla bekçilik yaptığını belirtiyordu. Ayrıca şehir sakinleri arasında genel olarak kavga gürültü görülmemesinden söz etmekteydi: Osmanlı şehirlerinde kılıç gibi silahlar taşımak yasaktı ve birini kılıçla yaralamanın cezası ağırdı. Bir yandan zamanın İtalyan toplumunda geçerli uygulamaları da akılda tutarak şöyle yazmıştı Bassano: "Hakaretleri kolayca bağışlıyor ve bir kenara bırakıyorlar; aralarında eskiden kalma husumetlere rastlanmadığı gibi kendilerine yalan söylenmiş olmasını da çok önemsemiyor ve onu bunu onur meselesi yapmıyorlar."[27] Bunların da gösterdiği gibi Osmanlı şehirlerine hâkim olan huzur ve sükûneti sadece ağır cezalar uygulanmasıyla açıklamak mümkün değildi; aynı zamanda sosyal değerler söz konusuydu ve bu açıdan Hıristiyan âlemindeki değerlerden daha iyiydiler. Pierre Belon benzer bir noktayı dile getirmişti:

> Türkler yiğitliği bizim tarif ettiğimiz şekilde tarif etmiyor. Avrupa'da, her an kavgaya hazır olan, gözlerini deviriveren, façasını bozdurmuş olan, küfreden ve karşısındakinin söylediğinin doğru olmadığını yüzüne vurmayı başaran adama yiğit gözüyle bakılır ve iyi biri diye övgüler düzülür. Oysa Türkler barış zamanlarında ağırbaşlı davranıyor ve huzur içinde yaşama gayesiyle silahlarını evde bırakıyorlar; şehirde elde palayla dolaşırken göremezsiniz onları.[28]

Sosyal psikoloji diyebileceğimiz alandan bir asayiş kaynağı da bizzat sultanın etrafında gelişmiş olan yoğun bir nizam ve sükûnet kültüydü. Bu yalnızca imparatorluk sarayı içindeki özel âdetler ve davranış kurallarıyla ilgili bir konu değil, daha geniş anlamda halka yayılan bir şeydi. Nicolay ise Dîvân-ı Hümâyûn'un Topkapı Sarayının iç avlusunda haftada üç kez toplanarak halkın şikâyetlerini veya taleplerini dinlemesi sırasında hüküm süren koşullardan son derece etkilenmişti. "Buraya her kesimden insan geliyor ve gelenler ne kadar kalabalık olursa olsun öyle bir sükûnet hüküm sürüyor ki sanırsınız oradakiler tükürmeye veya öksürmeye bile pek cesaret edemezler."[29] Aynı şekilde, sultan her hafta şehirdeki bir camiye giderken de André Thevet'nin anlattığına göre

> öyle kusursuz bir düzen ve sükûnet söz konusuydu ki at nallarının sesi de olmasa sokaklarda tek bir kişi yok sanırdınız. Oysa o sırada her milletten ucu bucağı görünmez bir kalabalık onun geçişini izlemektedir. Sonra bütün o insanlar başlarını eğerek ona hürmetlerini gösterir ve sultan da, son derece hoş ve efendi bir edayla iki üç adımda bir dönüp, aynı vakurlukla başını hafif eğerek halka karşılık verir, bir hükümdarda ne kadar övgüye değer bir davranış![30]

Tasvir edilen bu tablo, daha önce ya aşırı korkunun ya da insanlıktan çıkmış olmanın alameti olarak ifade edilmiş bir şeye, sultana yoğun bir hürmet ve itaatle yaklaşılmasına yepyeni bir ışık tutmaktadır. Macaristanlı György, aynı ölçüde abartılı bir anlatımında sultanın hükmünde "sayılamayacak kadar çok insan bulunsa da hiçbir çatışma veya direnç görülmez" diyordu, "tersine, onun emirlerine yekvücut hâlinde uyar, her türlü meselede ve her amaç için birleşir, ona tamamen boyun

eğip yorulmak bilmeksizin hizmet ederler ve hiç kimse onun izni olmadan bir işe girişme cesareti gösteremez."[31] Ancak hemen arkasından da bu olağanüstü uyumlu itaatin nedeninin bu yolla elde edebilecekleri bir avantajın beklentisi değil, tamamen kendi şeytani günahkârlıkları olduğunu belirtiyordu. Seyyahların anlattıkları ampirik bulguları tekrarlamakta ve pekiştirmekte, ancak olumsuz açıklamaları da ortadan kaldırarak olumlu bir açıklama geliştirmek için kimi nedenler sunmaktaydı. Pierre Belon, Osmanlı yönetimindeki Mısır'da kalyonlara kürekçi toplanmasını anlatırken, "kimse reddetme cesareti gösteremezdi, zira sultana hizmetti bu; sultanın tebaasında itaatkârlık öyle kuvvetlidir ki kimse onun iradesine karşı koymaya cüret edemez" diye yazdığında okurlarına, tıkır tıkır işleyen bir yönetim sistemini tasvir ettiğini düşünmeleri için neden vermiş oluyordu.[32]

Elbette cezalandırılma korkusuna da bu anlatılarda yer verilmiştir. Postel, çeşitli suçlara verilen vahşice cezaları ayrıntısıyla anlatmıştı ve bunlar falakadan kazığa oturtmaya ve diri diri yakmaya kadar değişiyordu. Ancak bunların keyfî biçimlerde uygulandığı düşüncesine meydan vermemeye de belli bir özen göstermişti; sözgelimi yalancı tanıklık eden kişi, bu tanıklığı tutmuş olsa aleyhine tanıklık ettiği kişiye verilecek olan cezanın aynısına çarptırılıyordu. Üstelik Postel, bölge valisi gibi kişilerin gıyabında yapılan yargılanmalarının da usûlünce yerine getirildiğini ısrarla belirtiyor ve çavuş (imparatorluk ulağı olan subay) hükmün infazı için gittiğinde "bu şayet ölüm cezası ise öyle sık sık söylendiği gibi adli usûllere gerek duyulmaksızın bir anda yerine getiriliyor değil" diyordu.[33] Yine Bartolomej Djurdjević, bir kadının pazara götürdüğü sütü çaldığı için kadı tarafından idama mahkûm edilen yeniçeri olayını aktarırken hem Osmanlı adaletinin katılığını hem de usûllere bağlılığını anlatmaktaydı.[34]

Örneğin Menavino tarafından belirtildiği üzere bir başka yaygın konu da yargı sürecinin müthiş bir hızda gerçekleşmesiydi. Pierre Belon sürecin sadeliğine hayran kalmıştı:

> Osmanlı İmparatorluğu'nda birini mahkemeye çıkarmak için memura gerek yok. Birinin kadı karşısına çıkması gerektiğini düşünüyorsan gidip o şahsı buluyor ve Allah'ın adaleti huzuruna gelmesini talep ediyorsun. Orada başka Müslümanlar da

> varsa şahıs itiraz etmeye yeltenemeyecektir. Sonra gidip, bütün gün evinin bahçesindeki çardağın altında oturan kadıyı bulur ve meseleyi onun huzurunda müzakere ederler. Kadı da dinleyip uygun gördüğü şekilde hüküm verir. Yani avukattı, savcıydı, dava vekiliydi, böyle şeylere gerek yoktur.[35]

Postel de aynı şekilde adaletin uygulanmasında gösterilen "ihtimam" üzerinde durarak Osmanlı sisteminin verimliliğini Batı'daki bitmek bilmez duruşmalar ve insanları mahva götüren harcamalarla karşılaştırıyor ve "doğrusu [tarafımızdan] şer ilan edilen bu insanlardaki ihtimamı tarif ederken hicap duyuyorum" diyordu.[36] Bu tür gözlemler, kendi ülkelerinde özellikle hantal yargı süreçlerine alışmış olan insanların zihninde hiç kuşkusuz bir şeyleri harekete geçirmekteydi. Osmanlı adalet sisteminin meziyetlerinin 16. yüzyılda İspanyol yazarların Türkler hakkında kaleme aldığı metinlerde en yaygın Osmanlı yanlısı tema olmasına şaşmamak gerekir.[37]

Postel, en yüksek mahkeme olduğunu belirttiği Divân-ı Hümayûn ile ilgili olarak bir başka noktayı daha vurgulamıştır: Buna göre adaletin işleyişi bizzat sultan tarafından izlenmekte, sultan halkın karşısına çıkmasa da yan odada oturup bir kafesin veya pencerenin ardından oturumu gözlemlemekteydi. "Ah, düşüncelerimi söyleme cüretini göstereceğim işte!" diye haykırıyordu: "Keşke Tanrı öyle dilese de Fransa kralına etrafındaki meleklerden birini gönderse, duruşmaları yöneten bütün o temyiz mahkemesi hâkimlerini işitip görebilse o da." Takdir ifadesiyle anlattığı bir başka şey de sultanın geceleri tebdil-i kıyafet ederek İstanbul sokaklarını dolaşması, Postel'e göre adaletsizlikleri giderme amacıyla sıradan insanların söylediklerine kulak vermesiydi.[38]

Genel olarak adaletin uygulanması söz konusu olduğunda her ne kadar kimi Venedikli ve Ragusalı gözlemcilerin, hem yalancı tanıklara hem de doğrudan hâkimlere rüşvet verildiğine dair anlatıları bulunsa da (1574'te Ragusalı bir diplomat şöyle yazmıştı: "Adalette neredeyse tamamen yolsuzluk hüküm sürüyor, zira kadıların da sancakbeylerinin de tek derdi kendi servetlerine servet katmaktır") başka birçok yazar, mahkemelerin adilce kararlar verdiği izlenimini aktarmıştır.[39] Görüldüğü kadarıyla gayrimüslimler de bundan yararlanıyordu: Nicolay, "hangi milletten veya dinden olursa olsun herkesin" bir anlaşmazlık durumunda sultanın

divanına başvurabileceğini belirtmiş, Djurdjević de Müslümanlar ile Hıristiyanların "kanunları herkese eşit biçimde uygulamakla yükümlü olan" aynı hâkime başvurduğunu belirtme gereği duymuştu.[40] Donado da Lezze'nin anlattığına göre (ki görmüş olduğumuz gibi kendisinin en önemli bilgi kaynağı Angiolello'ydu) bir başkadının görevi "her mevkiden her şahsa adaleti aynı şekilde uygulamak, karşısındaki ne kadar güçlü biri veya ne kadar yüksek bir mevkiden olursa olsun bunu dikkate almaksızın işini yapmak" idi.[41]

Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde güçlü kişilerin ve büyük yöneticilerin bulunduğuna kuşku yoktu; ancak Batı Hıristiyanlığı ile arasında sosyal tutumlar açısından görülen fark, bu yazarları belli ki çok etkilemişti. Pierre Belon'un çok beğendiği bir olgu, ister çok zengin ister mütevazı olsun bütün Türklerin, kervansaray denen kamuya açık hanlarda seve seve konaklaması ve hayrat olarak sunulan üç günlük konukseverlikten yararlanabilmesiydi. Yazdığına göre "soy sop konusuna çok fazla önem verilmiyor" idi: Kimse bir cariyenin oğlu olduğu için yaftalanmazdı ve bir adamın karıları arasında sultanın kızlarından biri ile birlikte "bir kol işçisinin en yoksul kızlarından biri" bulunabilirdi. Onun gözlemine göre Osmanlı İmparatorluğu'nda soyluluk, "Hıristiyan memleketlerdeki gibi oğulların babalarından miras aldığı bir şey değil. Osmanlılarda, sultanın hizmetinde en yüksek makamda bulunan kişi, kendi kökenini, hatta ana babasının kim olduğunu bilmese bile sultandan maaş alan başka herkes gibi kendini en az sultan kadar bir efendi olarak görür." Hıristiyanlıkta ticaret konusundaki farklı tutumları göreli olarak ele aldıktan sonra da (Fransız soylularına ticaret yasaktı ama Venedikli ve Floransalılarda serbestti) son derece cüretkâr bir sonuca varmaktaydı: "Madem her memleketin soylulukla ilgili farklı fikirleri var, öyleyse soyluluğu herkes kendine göre tanımlayabilir."[42] Postel, en alt kesimlerden birinin sultan tarafından en yüksek konumlara getirilebileceğini ifade ediyordu; nitekim vezirlerin "alt mevkilerden derece derece yükselmiş olması daima iyi bir örnek teşkil etmiştir."[43] Gördüğümüz gibi Paolo Giovio da Osmanlı ordusunda meritokrasi ya da meziyete göre mevki ilkesinden övgüyle söz etmişti. Sonraki bazı yazarların, ama hepsinden önce Ghiselin de Busbecq'in gözünde meritokrasi bundan çok daha geniş kapsamlıydı: Osmanlı sisteminin bütününde temel bir ilke meydana getiriyordu. "Zira Türkler,

kendi insanlarını bile" diye yazmıştı Busbecq, "kişisel meziyetlerden başka bir şeyle ölçmez." Bu konuda methiyeler düzdüğü uzun bir pasajda şu açıklamaları yapıyordu:

> Sultan, göreve insan atarken zenginlik veya mevki konusundaki iddiaları kaale almaz bile... Her durumu kendi olumlu yanlarına göre değerlendirir, kişinin karakterini, yeteneklerini ve eğilimlerini dikkatle inceler... Türkiye'de herkesin soyu sopu ve hayattaki mevkisi kendi ellerindedir, bunlarla vezir olmak da kendi iradesine kalmıştır, rezil olmak da...: Bu nedenle Türkler arasında şan şöhret, yüksek makam ve kadılık, ancak büyük yeteneğin ve iyi hizmetin ödülü olarak gelir... Üstlendikleri her işte başarılı olmalarının, başkalarına hükmetmelerinin ve imparatorluklarının sınırlarını her geçen gün genişletmelerinin sebebi işte budur. Bizde ise bu kavramlara yer yok, meziyete yer bırakmamışız; her şey nerede dünyaya geldiğinize bağlı; doğuştan getirilen imtiyazlar kamu hizmetinde yükselmenin yegâne anahtarı.[44]

Osmanlı toplumunda servet ve kudret sahibi olmuş kişilerin birçoğunun mütevazı kökenden gelmesi değildi mesele; bu insanların, kendi servetlerini sıradan insanlara fayda sağlamada kullanması da Batılı yazarları çok etkilemişti. Menavino, hastalara ücretsiz bakılan hastaneleri ve yolculara üç gün ücretsiz barınma ve yiyecek sağlayan kervansarayları anlatıyordu; Postel, bunların hayır amacıyla kurulmuş vakıflar olduğunu ve tıpkı Hıristiyanlıktaki dinî-askerî tarikatlarda olduğu gibi "tımar" olarak vakfedildiklerini açıklıyordu, fakat arada bir fark vardı ki "orada [Osmanlı İmparatorluğu'nda] gelir ve sadaka, ihtiyacı olanlar için verilirken burada [Hıristiyan Avrupa'da] zenginler yararına dağıtılır."[45] Yunanlı-Venedikli yazar Theodore Spandounes'in (veya "Spandugino") gayet derin bir bilgi birikimine dayanarak 1538'de tamamladığı ve 1550'lerin ilk yıllarında birçok baskısı yapılan çalışmada bu vakıflar arasında hastaneler, kervansaraylar ve köprüler bulunduğu, içlerinde en büyüklerinin sultanlar tarafından yaptırıldığı anlatılıyor, ama zaten "bu Türkler, büyüğüyle küçüğüyle durmadan böyle dindarca hayır işleriyle uğraşırlar, hem de biz Hıristiyanlardan çok daha fazla" deniyordu.[46] Pierre Belon'un anlatısında, "böyle işlerle büyük hayır

işlemeyi amaçlayan, kamu yararına muhtelif güzel katkılar sunan" insanlarca yaptırılmış kurumların listesine umumi hamamlar da ekleniyordu; Bassano ise ayrıca kuyu, çeşme ve su kemerlerini saymaktaydı.[47] (Hamamlar birçok ziyaretçiyi etkiliyordu; Belon, Türklerin "dünyanın en temiz insanları" olduğunu yazmıştı. Bassano ise genel olarak halk sağlığı ve hijyen standartlarının daha yüksek olduğunu belirtiyor, mezbaha ve mezarlıkları şehir dışına taşımalarından ve sokakların temizliği için iyi örgütlenmiş bir sistemleri olmasından övgüyle bahsediyordu.) Nicolay da Bassano'nun Osmanlı'daki hamamlara dair övgü dolu sözlerini ve Postel'in hastalara, delilere ve muhtaçlara insanca davranmalarına yazdığı methiyeyi tekrarlamıştı.[48]

Kiminin gözünde kamu yararına olanı bir başkası daha katı anlamda dinî vazife olarak yorumlayabiliyordu. Menavino, İslam'ın şartlarından olan zekâtı son derece olumlu bir şekilde anlatıyor, zenginlerin kendi mahallelerindeki yoksul ve muhtaç kişileri bulup yardım elini uzattığını söylüyordu; Postel, hastane ve imaretleri kitabının İslam'daki zekât uygulamasına ayırdığı bölümünde anlatmış ve 10 zengin ile 200 yoksulun bulunduğu bir yerde zenginlerin "kimsenin aç kalmasına izin vermediğini" belirtmişti. Anlattığına göre Venedik'i ziyaret eden Osmanlı Müslümanları, sokaklarda hastalık içindeki dilencileri görünce neye uğradıklarını şaşırmıştı.[49] Ona benzer şekilde Busbecq de, Osmanlı topraklarındaki dilenciler için "bizdeki kadar çok değil" diyordu.[50]

Bu yazarlar içinde çok azı, hayranlıkla anlattıkları uygulamaların din dışı yasalar veya politikalardansa ne ölçüde dinden kaynaklandığına dair açık bir teori geliştiriyordu. Bir istisna olarak bu nokta üzerinde duran Postel, "birbirlerine ve bu inançtan olmayan yabancılara davranışlarının ardında bence yasaların dayattığı şartlardan ziyade din ve Allah korkusu vardı" diye belirtmişti. Osmanlı İmparatorluğu'nda adalet üzerine yazdıklarına da hemen hemen bütün toplumlarda adalet ilkelerinin dinden kaynaklandığını, Müslümanlar açısından bunun Kuran'a ve sünnete başvurmayı içerdiğini ifade ederek başlıyordu.[51] Onun açısından bunda bir sakınca yoktu, çünkü İslamiyetin, hem ahlaki hem teolojik açıdan Hıristiyanlıkla ortak olan olumlu unsurlar içerdiğini düşünmekteydi. Ancak zaman zaman başka yazarların yaptığı yorumlarda İslam'da dindarlığın, bazı olumlu sonuçlar doğursa da aslında bambaşka bir gündemi olduğuna işaret edilirdi. Osmanlıların

kendi şehirlerinde hayranlık uyandıracak kadar barış dolu bir yaşam kurmuş olmalarının ardında Bassano'ya göre dinleri vardı, çünkü bu din, onlara savaşçı yanlarını kâfirlere saklamalarını emrediyordu; Belon bazı Osmanlı hanımlarının han ve hastanelere cömertçe bağış yapmanın yanında vasiyetlerinde de "Hıristiyanlara karşı daha iyi savaşabilsinler diye bütün mallarını askerlere bıraktıklarını" yazıyordu.[52] Böyle gözlemler, dinî inançların sosyal veya siyasal alanda nasıl kullanılabileceği konusunda (göreceğimiz gibi) bu dönemde gelişen daha genel argümanlara katkı sağlayabilirdi; hem daha genel anlamda toplum yararını düşünerek hem de hükümdara verilen iktidarın genişletilmesi kaygısıyla öne sürülen argümanlardı bunlar.

Hiç kuşkusuz din, Postel tarafından bile sosyal ahlakın yegâne kaynağı olarak görülmüyordu. Etnik ve coğrafi farklılıklara da dikkat çekilmiştir. Hayırseverliği ele alırken Postel "Mağribilerin" (Kuzey Afrikalı Müslümanların) hayır işlerine özellikle uzak olduğunu, çoğu zaman komşularını ve yakın akrabalarını açlıktan ölmeye terk ettiklerini yazıyordu; başka yerlerde ise kırsal kesimde yaşayan Türklerin, özellikle Anadolu halkının güvenilirliğine övgüler düzmekteydi.[53] İslamiyet hiç kuşkusuz sürekli bir ilgi (ve genel olarak güvensizlik) nesnesiydi, bununla birlikte diğer yazarların birçoğu, Osmanlı yaşantısında dikkatlerini çeken olumlu özellikleri anlatırken dinî etkiler, etnik karakter, toplumsal gelenekler ve sultanın politikası üzerinde durmuyordu. Örneğin Pierre Belon "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki kölelere Avrupa'da hizmetkârlara davranıldığı kadar iyi davranılıyor, efendilerine göre onların payına düşen bir saadet de var: Onları seven ve kendini düşündüğü kadar düşünen iyi bir efendileri varsa" dedikten sonra kölelerin yasal haklarını anlatmaya koyuluyordu (bir kölenin efendisi diyet bedeli belirlemeyi reddediyorsa köle hâkime gidip kendisini başka bir efendiye vermesini isteyebiliyordu); ama bu yasaların köken olarak dinî nitelikte mi din dışı mı olduğunu dikkate almamıştı.[54] Yine de genel bir eğilimden söz etmek mümkünse bile bu, böyle uygulamaları daha ziyade din dışında örgütlenen, genel olarak etkili bir sistemin ürünü diye yorumlama eğilimi geçerliydi. Sonuç olarak, Osmanlı toplumunda kölelik hakkında yine olumlu gözlemleri bulunan Busbecq şunu memnuniyetle belirtmekteydi: "Türkiye'de, yolunu şaşırma ihtimali olan sınıfı efendinin otoritesi denetim altında tutarken efendiye de

kölenin emeği destek oluyor. Türkler hem kamusal hem özel alanda bu kurumdan büyük fayda sağlamaktadır."[55]

Bu eğilim, dinî toleransın söz konusu olduğu durumlarda da gözle görülebilir niteliktedir. Belki de şaşırtıcı bir şekilde bu, sözünü ettiğimiz yazılarda öne çıkan bir konu olmamıştır; 16. yüzyılın Batı Avrupalısı Osmanlı yaşantısının bu yönünü böyle yakından tanımasını, görmüş olduğumuz gibi konuyu sık sık kullanan Protestan ve Katolik polemikçilere borçludur. Gezginlerin ve esirlerin kaleme aldığı eserlerde zaman zaman İslam'a geçişin zorlamayla olmadığından söz ediliyordu: Örneğin Macaristanlı György "Türkler kimseyi inancını bırakmaya zorlamış değildir." diye temin etmekteydi okurlarını.[56] Postel ise "Mağribilerin", Hıristiyan kölelerine din değiştirtmesinin istisnai bir durum olduğunu belirtmişti. Tabii Müslümanların, Müslüman olmayanları kandırarak kelime-i şahadet getirtmek için yaptığı numaraları da anlatıyordu ama genel gözlemi, Müslümanların zorlamaya yeltenmeden insanlara din değiştirmeleri için "yalvardığı" şeklindeydi.[57] Ancak Osmanlı hâkimiyetinin olumlu yanlarının hakkını yememe konusunda gerçekten çaba gösterse de Postel'in nihai kaygısı, Batılı Hıristiyanları bu hâkimiyeti ortadan kaldırmak için bir haçlı savaşına yöneltmekti. Dolayısıyla bu hâkimiyet altında Hıristiyanların büyük ölçüde katlanılır bir hayat sürmesine dikkat çekmek bu amacına hizmet etmeyecekti. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu sınırları içindeki dinî yaşantıya ayırdığı sayfalarında tolerans politikası geniş ölçekte ele alınmaz. Öte yandan Pierre Belon, bu konuya girmekte bir sıkıntı yaşamamış, ancak konuyu uzun uzadıya da ele almamıştır. Okurlarına verdiği izlenim, bunun öncelikle siyasi amaçlarla sürdürülen din dışı bir politika olduğu, yani İslamî ilkelerin uygulanmasıyla ilgisi olmadığı şeklindedir. Doğu Hıristiyan kiliselerinin çeşitli patriklerini saydıktan sonra şöyle demiştir: "Sultan, vergisini aldığı müddetçe bütün bu patriklerin kendi dinlerine göre yaşamasına izin veriyor." Kitabın daha sonraki bir bölümünde bu temaya dönerek kısa ama etkili bir paragraf ekler:

> Osmanlı İmparatorluğu'nda her Hıristiyan inancının kendi kilisesini korumasına izin verilmektedir. Zira Osmanlılar kimseyi kendi yaşadıkları şekilde yaşamaya zorlamaz, herkesin kendi inancına göre yaşamasına izin verilir. Sultanın muazzam

> gücünü ayakta tutan da hep bu olmuştur: Fethettiği ülkede kendisine itaat edilmesi yeterlidir onun için, haracı ödendiği sürece insanların maneviyatı onu ilgilendirmez.[58]

Bütün bu olumlu noktaların, hep birlikte yeni bir paradigmayı şekillendirdiğini söylemek, en azından kısmen bir şer dininin sağladığı esinle kötülük saçan baskıcı bir rejime dair o eski paradigmanın ortadan kalktığı anlamına gelmez. Kalkmamıştır da. Bununla birlikte yeni bir model ortaya çıkmış, Osmanlı hâkimiyetinin devlet yönetimine, yargıya ve sivil yaşama (ama tabii aynı zamanda askerî yaşama) ilişkin şartları yeni bir gözle, nispeten iyi düzenlenmiş bir sistemin özellikleri olarak görülür olmuştur. On altıncı yüzyılın ikinci yarısında ürün veren yazarlar, bu modeli alıp çeşitli nedenlerle kullanmış olabilir ve bu çeşitliliğin bir ucunda eski tarz övgüyle utandırma varken bir diğerinde Batılı hükümdarları Osmanlı yöntemlerini taklide zorlama gibi olumlu bir program yer alabilir.

Bu yeni modeli kullanan ilk kişilerden biri *Viaje de Turquía* ["Türkiye'ye seyahat"] adlı eserin anonim yazarıydı. Büyük ihtimalle 1557'de kaleme alınmış olan bu metin, İspanyolca Rönesans edebiyatının en çarpıcı ve renkli eserlerinden biridir. Üç kişi arasında geçen bir konuşma formunda yazılmıştır ve bunlardan biri olan "Pedro de Urmalas"ın 1550'lerde İstanbul'da esir olarak yaşadıklarını aktarır. Eser ancak el yazması olarak dolaşıma girmişti (günümüze beş nüsha kalmıştır ama zamanında daha başka nüshalar hazırlanmış olabilir). Günümüzde bir araştırmacı, Osmanlı yaşantısını "objektif biçimde, hatta epey hayranlık dolu" bir dille anlatmasının kitabı "neredeyse yayımlanamaz" kıldığını söylemiştir.[59] 1905'teki ilk baskısından bu yana da kitabın niteliği ve yazarının kimliği çok tartışılmış ancak kesin bir sonuca varmak mümkün olmamıştır. Yazarı olabileceği düşünülenler içinde en çok öne çıkan iki kişi Andrés Laguna (bu âlim hekimin Osmanlıların Avrupa karşısında oluşturduğu tehdit konusunda 1543'te Köln Üniversitesinde "elemle feryat" etmesinden daha önce bahsetmiştik) ve pek tanınmayan bir Malta Şövalyesi olup Protestanlığa meylettiği gerekçesiyle 1550'lerde tarikattan uzaklaştırılan Juan de Ulloa Pereira'dır.[60] Bu iki kişiden ilki gerçekten metnin yazarıysa elimizdekinin otobiyografik bir yanı yok demektir, çünkü Laguna Osmanlı

İmparatorluğu'nu hiç ziyaret etmemişti. İkinci önerme ise metnin otobiyografik olması ihtimaline bir ölçüde yer bırakmakta, en azından doğrudan habercilik olarak düşünülmesini mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte yazarın, malzemesinin büyük bölümünü kendinden önceki yazarlardan aldığı da açıktır: Bunlar Menavino, Spandugino, Djurdjević, Bassano ve Belon'un yanı sıra 1555'te İstanbul'dan döndükten sonra Viyana'da yazdığı ilk uzun mektubu el yazması formunda bulunabilen Busbecq'tir.[61]

Yazar her kimse Osmanlı yaşantısına hiçbir eleştiri getirmeden hayranlık duyduğu söylenemez. Bütün Müslümanlar cehenneme gidecektir, diye yazıyordu (hem de etkileyici boyutlara varan ve çoğu Hıristiyanınkini geçen dindarlıklarına rağmen) ve Osmanlıların sodomi merakından sık sık, şiddetle kınayarak söz etmekteydi. Güçlü oldukları noktalara ve göreli erdemlerine dikkat çekmekteki amacı da gelenek olduğu üzere övgüyle utandırma yaklaşımıydı ve İspanya'daki davranışlar ve şartlarla sürekli İspanyolları kötüleyecek şekilde karşılaştırma yapılması metne tümüyle damgasını vurmuştu. Örneğin sultanın ordusu İspanyol ordusundan daha iyi örgütlenmiştir, deneyimli komutanları ve daha verimli bir askere alma sistemi vardır. Ana konuşmacı Pedro de Urmalas, veziriâzamın yargısız biçimde uyguladığı bir cezalandırma olayını anlattığında diğer konuşmacılardan biri şöyle feryat eder: "Bizim şansölyemiz böylesine zarif ve böylesine mükemmel biçimde adaletli bir hüküm verecek de ben göreceğim. İnsan ister istemez düşünüyor: Barbar dediğiniz insanlar bunlar mı? Onlara öyle dediğimiz için biz daha beter barbarız." Bir soruyla devam eder: "Onlarda bizim burada olduğu gibi 30-40 sene devam eden hukuk davaları var mı?" ve "her konuda gayet güzel sürdürdükleri nizam sayesinde" en karmaşık davanın bir aydan uzun sürmediği cevabını alır.[62] Başkonuşmacı, sultanın özel kafesli penceresiyle ilgili bir hikâye anlatır: Sultan, paravanlar arkasında, gözlerden tamamen saklanarak tahtında oturup nazırlarına talimatlar verir "ve orada olduğunu sandıklarında değildir, yok sandıklarında orada oturuyordur. Sonuç olarak hiç kimse, adil ve doğru olanın dışına çıkma cesareti gösteremez." Veziriâzamın akşamları meyhane ve benzeri yerleri (tebdil-i kıyafet) dolaşması da örnek bir adalet sisteminin bir başka unsuru olarak övgüyle karşılanır.[63] Hayır işlerinden söz edilirken konuşmacı, "yaptıkları bağışlar bizimkilerden aşağı değil,

hatta daha muhteşem ve hayatları boyunca da sadaka dağıtma konusunda daha eliaçık davranıyorlar... Başka birçok hayır işi yapıyorlar, bizim yaptığımızdan çok daha fazla ve buna rağmen burada insanlar onların zalim ve açgözlü olduğunu söylüyor." Türklerin genel olarak ağırbaşlı bir tutum sergilemesi de övgü nedenidir: Ne kumar oynarlar, ne de saatlerce ziyafet sofrasında oturup âlem yaparlar, onun yerine zamanlarını faydalı, ciddi işlerle doldururlar. "Ziyaret ettiğim bütün yerler içinde" diye lafını bağlar Pedro de Urmalas,

> ki bu en azından dünyanın üçte birinde demektir, ne bunlardan daha erdemli insanlar gördüm ne de Hint Adaları gibi henüz ziyaret etmediğim yerlerde bunlardan daha erdemli insanlar bulunduğunu düşünürüm. Muhammed'e inançlarını bir kenara bırakıyorum, ben de biliyorum ki bu yüzden cehenneme gidecekler, ancak tabiatın kanunundan bahsediyorum ben burada.[64]

Övgüyle utandırmanın sonraki örneklerinden birine de değinebiliriz. Bu, Katolik polemik yazarı William Rainolds'ın (yukarıda da ele alındığı gibi) 1597'de yazdığı incelemesi *Calvino-Turcismus*'tur. Rainolds, aralarında Macaristanlı György, Djurdjević, Richer, Belon, Thevet, Postel ve Busbecq'in de bulunduğu çok çeşitli kaynakları okumuştu. Kitabın temel önemdeki bölümlerinden birinde "Michaeas"a (İngiliz Protestanlığından İslam'a geçen karakter) Osmanlı yaşantısında gördüğü erdemler üzerine uzun ve belagat yüklü bir konuşma yaptırarak bunları olabildiği ölçüde İslam'ın emirlerine bağlar. Bu yönetim şeklinde Hıristiyan devletlerde görülenden daha fazla dindarlık, daha az isyankârlık vardır ona göre.

> Halkımızın [kastettiği: Müslüman Osmanlılar] Tanrı karşısındaki dindarlığı, komşuları karşısındaki hakkaniyet ve hayırseverliği, güvenilir ve hakikatli oluşu, ayrıca sözleriyle, vaadleriyle, yaptıkları ve alıp sattıklarıyla olsun insanlarla ilişkilerinde her daim adilane davranması hakkında söylenebilecek her şeyi söylemekten tevazum beni gerçekten alıkoymaktadır. Bu erdemleri en yüksek şekilde sergilemelerinin nedeni bir bakıma bunların devlet otoritesi tarafından dayatılması ise bir bakıma da ilahi dinlerinin onları buna ikna etmiş olmasıdır.[65]

Ardından, Osmanlı ordusunun muazzam nizamı ve davranışlardaki doğruluğu konusunda Busbecq'i alıntılayarak retorik bir soru ortaya atar: "Adaletimiz savaşta bu kadar muhteşemse barışta daha ne kadar muhteşemdir?" Thevet ile Belon'dan alıntı yaparak Osmanlı şehirlerindeki Hıristiyanların büyük bir güvenlik ve adalet içinde yaşamakta olduğunu aktarır; Postel'e değinerek Türk tacirlerin dürüstlüğüyle tanındığını belirtir. Sonra Osmanlı'da hayırseverlik ve misafirperverliğin ışıltılı bir tablosunu çizerek devam eder, tabii bütün seyyahlara ücretsiz konaklama sunan hanlar gibi kurumlardan da bahseder. "Samuel"in (Anglikan papazı) bu konuşmaya verdiği yanıt epeyce yetersiz kalır, ne de olsa Osmanlı sultanlarının zalimane eylemlerine dair üç beş karşı örnek sunmakta, ama Michaeas'ın argümanındaki asıl noktaya pek temas etmemektedir.[66]

Övgüyle utandırmada birincil amaç, bir ahlaki ve manevi reform programında ilk adım olarak nedamet oluşmasını sağlamaktı. Sözünü ettiğimiz program ise bir kez uygulamaya girdikten sonra Hıristiyan toplumunun mevcut davranışları ile kurumlarının, ille de Osmanlı pratiği doğrultusunda yeniden oluşturmaya gerek kalmadan diriltilmesini içeriyordu. Oysa kimi yazarların düşünceleri doğrudan taklide yönelmişti. Postel de bunu açıkça ifade ediyordu: "Bence böyle [Osmanlı İmparatorluğu gibi] bir güce karşı koyabilmek için o gücün kendi yöntemlerini kopyalamaktan iyi bir yol bulunamaz [yani: onu kendi silahıyla vurmak]." Sözünü ettiği yöntemleri de "ağırbaşlılık, sabır, itaatkârlık, servet, büyük kuvvetler, hızlı eylem ve ülkenin bütün kesimlerinde yaygın yerleşim kurma" diye açıklıyordu.[67] Hümanist bilgin ve siyaset yazarı Louis Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (1575: [Evrendeki şeylerin değişkenliği veya çeşitliliği üzerine]) başlıklı etkili incelemesinde Postel'in listesini uyarlayarak daha geliştirmişti: Osmanlılar, "ağırbaşlılık, sabır, itaatkârlık, ahenk, ihtimam, nizam, yiğitlik, adam, at ve silahlarda bolluk ve titizlikle uyguladıkları iyi bir askerî ve siyasi disiplin sayesinde" büyük bir imparatorluğun sahibi olmuşlardı.[68] Kendini Osmanlı'ya karşı mücadeleye adayan Le Roy, Fransa ve İspanya krallarını, aralarındaki ayrılıkları daimi biçimde bir çözüme bağlayarak sultana savaş açmaya davet eden bir hitabet yayımlamıştı. Bu noktada yeni paradigmanın onu ilgilendiren yanı, Osmanlıları daha olumlu bir şekilde göstermesi değildi; Hıristiyanların

böyle güçlü düşmanlara boyun eğdirebilmek için taklit etmek durumunda olduğu, iç içe geçmiş politikalar ve değerlerden oluşan bütün bir sistemi göstermesiydi.[69] Bu açıdan kendisi (Postel'in ardından) Batı'daki yeni siyasi argüman çizgisinin öncüsüydü. Göreceğimiz gibi bu çizgiyi benimseyenler, daha önceki Batılı yazarların eleştirel bakışlarına dikkat çektiği birkaç isim de dahil olmak üzere, çeşitli Osmanlı yöntemlerinin kabul edilmesinde diretiyordu.

Ancak bu dönemin yeni paradigmasından olumlu biçimde etkilenmiş olan bütün o yazarları içinde biri öne çıkmaktadır: Hukukçu, filozof, siyaset ve din yazarı Jean Bodin.[70] Bodin çok engin biçimde okumuş, Osmanlı yaşantısına dair yukarıda sözünü ettiğimiz anlatıların pek çoğunu özümsemişti. Hazırladığı tarih okuma kılavuzu *Methodus*'ta (1566) Osmanlılar üzerine Richer ile Postel'in çalışmalarına ek olarak başka bazı tarih araştırmalarını tavsiye etmekteydi. Ayrıca Orta Çağ'da Theodore Bibliander tarafından çıkarılan Latince Kuran çevirisi içeriğine dahil bazı malzemeye değinmesinden hareketle kendisinin, Macaristanlı György ve Djurdjević tarafından yazılmış olup yine Bibliander eliyle basılan metinleri okuduğu varsayılabilir.[71] Bodin'in, Belon tarafından kaleme alınan *Observations*'u da bildiği açıktır. Diğer bilgi kaynakları arasında sık sık yararlandığı bir kitabın ayrıca ele alınması gerekir: "Leo Africanus"un Kuzey Afrika incelemesi. İyi eğitim görmüş bir Faslı olan bu yazar esir olarak götürüldüğü Roma'da Hıristiyanlığa geçmişti.[72]

Tarih, siyaset ve toplum üzerine yazılarında Bodin, Osmanlı yaşantısının bu yeni paradigmada derlenen birçok olumlu yönüne dikkat çekiyordu. Osmanlıların askerî örgütlenmesi ve disiplininden özellikle etkilenmişti ve bunu o çağda eski Romalılarınkine eş değer yegâne sistem olarak görüyordu. En önemli siyasi incelemesi olan *République*'te (1576) şöyle yazmıştı:

> Her topluluğun kendi mülküne ve azametine göre olmak kaydıyla bazı piyade ve süvari lejyonları tesis etmek münasip olacaktır. Barış zamanında bunlar, sınır bölgelerindeki garnizonlarda genç yaştan itibaren askerî disiplinle yetiştirilir. Nitekim eski Romalıların yaptığı da buydu, ki kendi takdirine göre yaşamak diye bir şey düşünmez, hele bugünkü gibi soygundu,

> yağmaydı, cinayetti, öyle şeyleri hiç bilmezlerdi ve ordugâhları şeref, ağırbaşlılık, iffet, adalet ve diğer bütün faziletler açısından bir okul niteliğindeydi, o ordugâh içerisinde hiç kimse kendi şahsi zararının intikamını almaya kalkmayacağı gibi şiddete de hiçbir şekilde tevessül etmezdi. Üstelik bu disiplini son raddeye kadar sürdürmek lazım gelir, tıpkı bugün Türklerin ordusunda olduğu gibi tabii... Romalıların usûlünü izleyerek iyi Komutanlar ile askerlere layık oldukları şekilde ücret verilmelidir.[73]

Aynı çalışmanın başlarında da devşirme sisteminden olumlu bir şekilde söz etmekteydi. Bu sisteme göre Hıristiyan köylülerinin oğulları İstanbul'a götürülerek Müslüman yapılır, kendilerine köle statüsü verilir ve yeniçeri olarak yetiştirilirlerdi. Daha sonraki Latince versiyonda ise meritokrasi uygulaması ve erdemli davranışı ödüllendirmesi sebebiyle Osmanlı sistemine büyük övgüler eklemişti:

> Türklerin Praetorian askerlerini ve Hıristiyanlardan haraç niyetine toplanan ve zaten haraç çocuklar diye anılan o gençleri düşünecek olursak bunları köle olarak görmedim hiç; çünkü bunların hükümdar ailelerinde yer aldıklarını ve tek başlarına yüksek mevkilerin, şan şerefin, rahiplik mertebesinin, yetki ve mevkinin tadını çıkardıklarını, soyluların kendi [evlatlarına] sunduğu nimetlerden yararlandıklarını... ve kendilerinden sonra gelen nesillerin faziletleri ve soylu davranışlarıyla dedelerinin şerefini korudukları müddetçe yüksek mevkide yer aldıklarını gördüm: Zira Türklerde -neredeyse bütün diğer milletler içinde bir tek onlarda- asalet, hangi soydan geldiğine veya şecerenin ne kadar eskiye dayandığına değil, sadece fazilete bağlıdır.[74]

Bodin'in siyasi yazılarında ele alınan önemli bir konu da Osmanlıdaki dinî tolerans uygulamasıdır. *République*'in 4. kitabında şöyle yazar:

> Türklerin büyük imparatoru da dünyanın bütün hükümdarları gibi atalarından gelen dinini büyük bir şeref ve bağlılıkla sürdürmektedir, ancak yabancıların farklı dinlerini de hor görmez, tersine herkesin kendi vicdanına göre yaşamasına izin verir: Dahası, Pera'daki sarayının çevresinde dört farklı din

> grubu gelişmiştir, yani Yahudilerin dini, Hıristiyanların dini [kastettiği: Roma Katolik Kilisesi], Greklerin dini ve Muhammed'in ümmeti.[75]

Bodin'in dinî tolerans açısından ileri sürdüğü temel argüman sağduyuya dayanıyordu: Bir devlete bağlı nüfus içinde hatırı sayılır bir kesim çoğunluğun dininden başka bir dindense hükümdar en azından özel alanda o dine göre ibadet edilmesine tolerans göstermeliydi, çünkü o dini tamamen bastırmaya yönelik her türlü politika daha beter sonuçlar doğurabilir, azınlığı önce ateizme, ardından isyana sevk edebilirdi. Yine aynı nedenle -dinî çatışmanın iç huzursuzluğa yol açabileceği tehlikesiyle- "Afrika'nın ve Şark'ın bütün kralları ile hükümdarlarının" uyguladığı gibi "her kim tarafından olursa olsun din tartışması yapılması[na] kesin biçimde yasak" koyma politikasını övgüyle karşılıyordu.[76] Ancak ileride göreceğimiz gibi dinî toleransın savunuculuğunu üstlenmesinin nedenleri bir bakıma sağduyunun ötesine geçmekteydi.

République'in başka bir yerinde Bodin, Osmanlı devlet yönetimini başka bakımlardan da onaylayan sözler etmiştir. Kralların kendilerini halka çok sık göstermemesi ve güçlü bir "azamet" duygusunu korumaları gerektiği şeklinde bir tavsiyede bulunduktan sonra örnek olarak "Etiyopya'nın, Tatarlar, Persler ve Türklerin büyük hükümdarlarını" gösteriyor ve bunların "tebalarının kendilerine doğrudan bakmasına öyle sık izin vermediğinden" söz ediyordu.[77] Ayrıca Osmanlının halkı silahsızlandırma politikasını onaylıyor, "Türkler bir adım daha ileri giderek isyanı kışkırtan ve ayaklanmaya kalkışan kişileri en şiddetli biçimde cezalandırdıkları gibi savaş olmadığı zamanlarda silah taşımayı da yasak etmiştir" diye anlatıyordu.[78] Osmanlı sisteminde övgüyle anlattığı bir başka özellik ise hem verimli hem de yolsuzluktan uzak bulduğu vergi toplama yöntemiydi. Fransa'da geçerli iltizam usûlüyle vergi toplama uygulamasından ise tiksintiyle söz etmekteydi: "Tuhaf bir şeydir ve bu topraklarda son derece abes bir uygulamadır, öyle ki birçok insan sırf sonradan gidip onu soyabilmek için parasını efendisine verir. Türklerin İmparatoru ise başka türlüsünü yapıyor, asla makam mevki satmıyor."[79]

On altıncı yüzyıl ortalarında yukarıda sayılan yazarların ele aldığı çeşitli olumlu konular içinde Bodin'in onaylamamakta ayak dirediği tek alan, adaletin bir kadı eliyle hızla uygulanmasıydı. Postel'in

Osmanlı yargı sistemi hakkında anlattıklarını incelediği açıkça belli olan Bodin, metnine kadının rolü hakkında belli ayrıntılar eklemişti (ancak kadıyı kimi durumlarda müftü ile karıştırdığı anlaşılmaktadır).[80] Bodin, bir hukukçu olarak kendi meslek eğitimi, yani *formation professionelle*'i gereği hem hızlı adaletin çoğu zaman kötü adalet olduğunda ("Doğrusu bir yargıcın, öfke ve intikam isteğinin etkisi altında bulunan biri tarafından telaşa getirilmesi, bir başkası tarafından öne itelenmesi, adalet açısından iyi bir şey değildir") hem de yargıçların tek başına değil, heyet hâlinde davrandıklarında daha etkili oldukları konusunda ısrarlıydı. Kahire'de temyiz sürecinin tek başına oturan bir yargıç eliyle karara bağlandığını görmüştü ve "kendi nezdinde itibarı olanın veya kendisine en güzel hediyeleri verenin kazanmasını sağlaması işten bile değildir" diyerek anlatıyordu bunu. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nda yargıçların, sultan veya üst düzey görevlileri tarafından azledilebilmesini ve yerlerine başkasının atanabilmesini eleştiriyordu.[81] Bu, Bodin'in Osmanlı rejimine karşı genel veya yapısal bir eleştiri getirdiği çok ender hususlardan biridir.

O noktaya kadar Bodin'in görüşleri, kendi fikrini de şekillendiren bir siyasi incelemeden hareketle gelişmişti. Ancak Osmanlı toplumu -ve İslam- hakkında en kuvvetle ifade ettiği görüşlerinin bir kısmı daha edebi bir metinde bulunabilir, o nedenle de düz bir şekilde yorumlanması daha güçtür. Bu metin, Bodin'in son eserlerinden olan *Colloquium heptaplomeres*'tir (muhtemelen 1590-92 döneminde yazılmıştır: [Yediler toplantısı]) ve 17. yüzyılın başlarından itibaren el yazması hâlinde dolaşıma girmiş, 19. yüzyıl ortalarında da nihayet basılmıştır.[82] Bu eser, yedi kişinin dinî ve felsefi konularda girdiği bir tartışma şeklinde sunulur. Bu kişiler bir Katolik, bir Lutherci, bir Kalvenci, dinle ilgisi olmayan iki kişi (bunlar geleneksel olarak "deizm" ve kuşkucu doğalcılığın temsilcileri diye düşünülmüştür), bir Yahudi ve bir Müslümandır. Sonuncusu adının Octavius olduğunu söyler; korsanlarca esir alınmış bir Sicilyalıdır, onu Suriye'de esir pazarında satmışlardır ve kendisi de orada İslamiyete geçmiştir. Dolayısıyla Müslümanların inanç ve ibadetine düzdüğü ateşli methiyeler bir edebiyat eserinin kişilerinden birine aittir, mutlaka Bodin'e ait olduğu düşünülmemelidir. Bununla birlikte, Bodin'in başka metinlerdeki ifadeleri ve dile getirdiği görüşleriyle önemli ölçüde çakışan yerler vardır.

Sonuç olarak, Octavius'un Müslüman hükümdarların dinî toleransını övdüğü bir bölümün ardından gelen din ve siyaset konulu daha genel tartışmada Bodin'in, *République*'te buna eş değer bir tartışmada sunduğu malzemeyi yeniden kullanıma sokması şaşırtıcı değildir.[83] Postel ve diğer yazarların anlatılarında Osmanlı yaşantısıyla ilgili olarak olumlu biçimde gösterilen çoğu konuyu Bodin'in de teyit ettiğini düşünürsek onun, yukarıda sözü edilen bir başka önemli konuyla, Müslümanların hayırseverlik ve refah konusundaki tutumlarıyla ilgili olarak Octavius tarafından dile getirilen duygulara katıldığını düşünmek mantıklı olur.

> Hıristiyanların bu kadar kalabalık sayıda muhtaç insanı, kendi insanları arasında böyle bir mahrumiyet ve yoksulluğu bu kadar büyük rahatlıkla taşıyabilmesi karşısına hayret ediyorlar, çünkü Müslümanlarda muhtaçlar ve yabancılar için yapılmış yurtlar onlara ihtiyacı olanlardan çoktur. Bu şehirde de [kastettiği: Venedik] para için herkesin peşine takılan yoksullara Türklerin para attığını sık sık görebilirsiniz... Ayrıca, eğitimli insanlar türbelerin yakınında sayısız yurt yaptırmıştır ve buralara mebzul miktarda gıda temin edilir. Bir ibadethane veya han vakfetmemiş olan zengin adam bulmak neredeyse imkânsızdır.[84]

Osmanlı İmparatorluğu'nu konu edinen bir yazar olarak Bodin'in temel başarısı, Osmanlı sultanları için ayrı bir kategori anlamına gelen bir "[feodal] beyliğe dayalı monarşi" teorisi geliştirmekti. Söz konusu kategori, alışılmadık bir ölçüde olumlu değer taşıyordu ve sultanların hükümdarlığının tamamen kendine özgü doğasını nitelemekte kullanıldı. Bodin'in bu konudaki argümanları ileride ayrıca ele alınacaktır. Ancak şu da gayet açık görünmektedir ki 16. yüzyıl ortalarında gelişen yeni paradigmayla birlikte Osmanlı yaşantısının olumlu yönleri üzerine bu kadar çok anlatı kaleme alınmasa Bodin, genel olarak Osmanlı yönetiminin doğası hakkında hiçbir şekilde böyle bir sonuca varmayacaktı.

7

MACHIAVELLI VE DEVLET AKLI

On altıncı yüzyılın ilk dönemlerinde ve ortalarında tanımlayıcı çalışmalar yapan yazarların ortaya koyduğu bilgiyi kullanmanın birden çok yolu vardı. Ancak bu malzemeyi inceleyen ve bunun sonucunda da Osmanlı İmparatorluğu ile nasıl başa çıkılacağına dair yazılar kaleme alanların hemen hepsi için öne çıkan amaç, söz konusu düşman devletin kesin biçimde ortadan kaldırılmasıydı. Dolayısıyla birçok yazar, ellerindeki bilgiye bir tür işlevsel analiz uygulamaya çalıştı; amaçları, belli uygulamaların veya kurumların güçlü ve zayıf noktalarını saptamaktı. Bir yönetim sistemine bu açıdan bakınca olağan ahlaki yargılarla aranıza belli bir mesafe koymanız gerekir: Bir şeyi (sözgelimi devşirme kurumunu) ahlaken kötü diye nitelemek kolaysa da bu Osmanlı rejimini zayıflatan bir şey değildi. Üstelik Osmanlı gücünün ardındaki nedenleri incelemede bir önemli saik, bu avantajlı uygulamalardan bazılarını Hıristiyan Avrupa'ya getirmenin mümkün olup olmayacağını değerlendirmekti. Burada da yine bir uygulamanın ahlaki durumu ikinci dereceden bir kaygı vesilesi olarak görülmüş olabilir; aynı zamanda bunu uyarlamanın Hıristiyan âlemine Osmanlıları yenecek avantajı sağlayacağı düşüncesi, kısa vadedeki ahlaksızlığın üstünü örtecek bir uzun vadeli gerekçe sağlıyordu. On altıncı yüzyılın son yirmi yılında "ragion di stato" veya "hikmet-i hükümet" ya da "devlet aklı" üzerine yazan yazarlar bu yaklaşımı çok aktif bir şekilde benimsedi. Bu yazarların düşüncesindeki yoğun Machiavelli etkisi aşikârdı. Gerçi bunların birçoğunun ateşli birer Katolik olup kendini Karşı Reform ilkelerine adadığı; kurulan argümanın, bütün yapısıyla ancak dinî değerlerden oluşan daha geniş bir çerçeveye oturtularak gerekçelendirilebileceğine inandığı da (nitekim Machiavelli'yi bütün kalpleriyle sık sık lanetlemelerinin sebebi de yine bu inançtı) yine gayet iyi biliniyordu.

Bunların amaçlarına, Hıristiyanlığın savunusunda Osmanlı karşıtı savaşın ortaya koyduğu büyük davadan daha iyi uyan hiçbir şey yoktu; gerçekten de bu çok kapsayıcı kaygı olmaksızın devlet aklı teorisi -bir süreliğine de olsa- o kadar başarılı bir gelişim gösterebilir miydi şüphelidir. Ancak sonraki dönemde ortaya koyulan bu yazıların arka planını anlamak için yüzyılın ilk dönemine geri giderek bu geleneğin asıl kurucusunun, bizzat Niccolò Machiavelli'nin çalışmalarına bakmak gerekir.

Hükümdar'daki* (1513-14 yıllarında yazdığı bu eser 1532'de basılmıştır) kısa bir bölümü saymazsak Machiavelli'nin yazılarında Osmanlı İmparatorluğu üzerine uzun uzadıya bir analize rastlanmaz. Onu asıl ilgilendiren İtalyan devletleri arasındaki ilişkilerdir, zaten Osmanlı devleti hakkında eline geçen ayrıntılı bilginin de her durumda epeyce kısıtlı olduğu varsayılabilir. Bununla birlikte, Osmanlı sultanlarına ve yaptıkları işlere belli bir ilgi gösterdiğini kabul etmek için yeterli kanıt vardır. *Söylevler*'de** (1513-19 arasında yazılmış ve 1531'de basılmıştır) onlarla ilgili çeşitli olaylardan söz etmiştir: II. Bayezid'e suikast girişimi, bir paşanın stratejik tavsiyeleri işe yaramadığı için I. Selim tarafından cezalandırılması (Machiavelli bu hikâyeyi "sultan'ın topraklarından buraya gelen bazı insanlardan" duyduğunu belirtir) ve Osmanlı sultanının top kullanarak hem İran şahını hem de Mısır ile Suriye'nin Memlûklu sultanını yenilgiye uğratması.[1] Ancak *Savaş Sanatı**** incelemesi (1519-20 yıllarında yazılıp 1521'de basılmıştır) dahil olmak üzere belli başlı eserlerinden hiçbirinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı Hıristiyanlığı karşısında ciddi bir tehdit olarak geçmemesi dikkat çekicidir. Kişisel yazışmalarının da gösterdiği üzere Machiavelli bu konuyu hiçbir şekilde umursamıyordu. 1501'de dostu Agostino Vespucci ona yazarak papanın Osmanlılar Roma'ya saldıracak diye korku içinde olduğunu küçümseyici bir şekilde anlatmış, sultanın Roma'ya gelip şehri papalığın ebediyet vasfından arındırırsa büyük bir hayır işlemiş olacağını söylemişti. Machiavelli ile özel yazışmalarında fütursuzca konuşabilecek kadar yakın olan Francesco Vettori de 1513'teki bir mektubunda İtalya'da bir Osmanlı istilasına dair güne damgasını vuran kehanetlerle

---

* Özgün adı *Il Principe*; Türkçe basımı: İş Bankası Kültür Yayınları, 2022, çev. Necdet Adabağ. (ç.n.)

** Özgün adı *Discorsi*, Say Yayınları, 2021, çev. Alev Tolga. - çn

*** Özgün adı *Arte della guerra*, Kronik Kitap, 2024, çev. Hakan Sönmez. (ç.n.)

dalga geçmekteydi: "Şu sultan bütün Asya'yı yanına katarak gelsin de kehanetler yerini bir bulsun artık!"[2] Vettori, sultanın askerî gücünü küçümsüyor değildi, ama Vespucci gibi onun da bir numaralı saiki, ahlaki düzeyde papalığı hedef alan ateşli bir kilise karşıtlığıydı. Aynı mektupta biraz daha sonra şöyle yazmıştı:

> Sultan [önceki yıl tahta çıkmaş olan I. Selim]... Artık çok az kimsenin beklemekte olduğu bir şeyi yapacak... Talih ondan yana, ordusunda sadık askerleri, ardında koca bir ülke var ve onu durdurabilecek hiçbir şey yok; üstelik Tatar hanıyla ittifak kurmuş. Yani bir yıla kalmaz da bizim İtalya'yı kasıp kavurur, şu papazları da önüne katıp kovalarsa şaşırmam.[3]

Machiavelli'nin de bu konulardaki olağan dinî kaygıları taşımadığını düşünmek için geçerli nedenler vardır. *Floransa Tarihi*'nde* (1520-25 arasında yazılmış, 1532'de basılmıştır) Birinci Haçlı Seferi'nin, zayıflayan otoritesini kurtarmak için Papa II. Urbanus tarafından akıllıca tezgâhlanmış politik bir şarlatanlıktan ibaret olduğunu öne sürmüş; kadim dostu Francesco Guicciardini'ye 1521'de yazdığı mektupta da "Sultan düşer mi düşmez mi, haçlı seferine çıkmak için zaman uygun mu değil mi" şeklindeki ucuz siyasi kehanetlerin halk arasında yarattığı ateşli tartışmaları alaya almıştı. 1480'de Apulia'nın Osmanlılarca hayret uyandıracak şekilde işgali ve üstüne Otranto'nun da ele geçirilmesi üzerine Machiavelli, *Istorie fiore Floransa Tarihi*'nde bunun Floransa'nın bahtının muazzam biçimde açık olduğu anlamına geldiğini, daha güçlü olan şehir devleti Napoli'nin kralını böyle kritik bir anda başka yere yönlendireceğini yazıyordu.[4]

Yazılarının birçok yerinde Machiavelli'nin Osmanlıların askerî konulardaki maharetine hayranlık duyduğu açıkça belli olmaktadır. Komşularını (tıpkı Kitab-ı Mukaddes'te Hazreti Davud'un yaptığı gibi) yenilgiye uğratarak oğlu Bayezid'e "istikrarlı bir hükümdarlık" bıraktığı için II. Mehmed'den övgüyle söz etmiştir. Bayezid'in oğlu olan zamanın sultanı I. Selim de ona göre "dedesinin şanını geride bırakacağa benzer". Machiavelli'nin lugatında "şan" çok olumlu bir terimdi. Machiavelli

---

* Özgün adı *Istorie fiorentine*, Türkçe basımı: Doğu Batı Yayınları, 2022, çev. A. D. Hanegelioğlu. (ç.n.)

ayrıca hükümdarların, geçmişin Roma imparatorları ve o günün Osmanlı sultanları gibi kendi askerî seferlerine komuta etmesi gerektiğini düşünüyordu. Nitekim Roma İmparatorluğu'nun sona ermesinden sonraki insanlık tarihine baktığında, bir zamanlar büyük devlette toplanmış olan *virtù*'nun (bir insanı, daha doğrusu bir erkeği aktif, kararlı ve başarılı kılan psikolojik-manevi-siyasi nitelikler için kullandığı kendi özel terimi), "insanların *virtù* doğrultusunda yaşadığı birçok ülkeye dağılmış" olduğu sonucuna vararak bazı ülkeleri buna örnek gösteriyordu: Frankların Krallığı, Osmanlı İmparatorluğu, Memlûk Sultanlığı ve çağın Germen topraklarına ek olarak Doğu Roma İmparatorluğu'nu yıkmak gibi büyük işler başarmış olan "Sarazen mezhebi" (İslam). Bugün bile, diye yazıyordu, bütün bu halkların "bir kısmında" bu "arzu edilen ve övgülerin en sahicisiyle övülen" *virtù*'yu bulmak mümkündü.[5]

Savaşta başarı karşısında hayranlık duymuş ve bunu mümkün kılan teknikler ile yöntemleri incelemiş biri olarak Machiavelli, askerî eğitim ve disipline özel bir dikkat göstermişti. Osmanlı ordusunda disiplin üzerine doğrudan görüş bildirmemiş olması biraz şaşırtıcıdır. Gerçi o, Paolo Giovio'nun eseriyle Osmanlı sisteminin bu yönünün öne çıkmasından önce eser vermişti ama, daha önce gördüğümüz gibi Giovio da zaten kendinden önce ortaya koyulan bilgilerden yararlanmıştı. Machiavelli, Osmanlılar karşısında yenilgiye uğrayan Memlûk askerlerinin "birçok uygulamasını" övmüştü (bir yandan da söz konusu yenilginin, sırf Osmanlı topçusunun sesini duyunca kapıldıkları muazzam dehşet duygusundan kaynaklandığını belirtiyordu).[6] Ancak çoğunlukla Roma ordusuna odaklanarak disiplin konusunda dile getirdiği gözlemler öyle bir şekilde sunulmuştu ki sonraki dönemlerin okuru da Osmanlı uygulamaları konusunda ayrıntılı açıklamalara ulaşınca derhal bu bağlantıyı kurabiliyordu. Sonuç olarak Machiavelli *Söylevler*'de şu açıklamayı yapmıştı: "İyi bir nizama sahip bir orduda hiç kimse kuralların dışına çıkarak bir şey yapamaz. Bu nedenle Roma ordusunda (ki dünyayı fethettiğini düşünürsek bütün orduların örnek alacağı ordudur), konsülün emri olmadan hiç kimse yemek yemez, uyku uyumaz veya uçkurunun peşinde koşmaz ve ister askerî ister şahsi nitelikte olsun başka hiçbir şey de yapamazdı."[7] Osmanlı'da askerî disiplin (ve Osmanlı'da adalet) konusunda daha önce yazılmış olan anlatıları okuyanlar, *Hükümdar*'ın XVII. bölümünde ileri sürülen bir ilkeyi de çok çarpıcı bulacaktı. Bu ilkeye

göre askerî bir lider, zalimce cezalar uygulamakla nam salmışsa bundan memnuniyet duymalıydı, zira "o şekilde nam salmadan orduyu birleşik ve eyleme hazır hâlde tutmasının imkânı yok" idi.[8]

Ancak okurlar böyle bağlantılar kurduysa *Söylevler*'deki önemli bir bölümden çıkarılabilecek sonuçlar üzerine düşünmek zorunda kalmış olabilirler. Bu bölümde Machiavelli, iyi bir askerî örgütlenmenin, şansla bir arada olduğunda bile kalıcı başarıyı garanti etmeye yetmeyeceğini öne sürmüştür. Böyle bir etki gösterdiği zamanlarda da bu aslında daha derin, daha önemli bir şeyin belirtisi veya kaçınılmaz sonucu olmuştur: İyi bir "ordine"nin; anayasaya, hukuka ve siyasete dayalı düzenin. Roma'nın başarısını sadece ordusunun disiplinli olmasına bağlayanlar, "iyi bir askerî örgütlenmenin olduğu yerde iyi bir düzenin ("ordine") olması gerektiğini ve aynı zamanda şansın da ender olarak yaver gitmediğini fark etmezler."[9] Okurların da merak etmiş olabileceği gibi bunun anlamı, askerî disiplini ve şansın yaver gittiği birçok askerî seferiyle Osmanlı İmparatorluğu'nun da iyi düzene sahip bir devlet olup olmadığıdır. Belirli bir alanda, yeni ele geçirilen topraklardaki uygulamalarda Machiavelli, Osmanlı devlet tarzından övgüyle söz ediyordu: *Hükümdar*'da II. Mehmed'in, Konstantinopolis'i fethettikten sonra gidip orada yaşamasının doğru davranış olduğunu yazdı. Ayrıca kendisine bağladığı nüfusu silahsızlandırma politikasını övdü ve *Söylevler*'de dışarıya karşı savunma amacıyla olsun içeride denetimi sağlama amacıyla olsun kaleler inşa edilmesini eleştirdi. Her iki konuda da Osmanlı İmparatorluğu adını anmamasına rağmen verdiği öğütlerde ister gerçek ister algıdaki Osmanlı uygulamalarına değindiği açıktı.[10] Daha genel olarak bir hükümdarın "savaştan başka beceri geliştirmek için çalışmasına gerek yoktur." diye diretmesi ve "aklı başında adamlar bilir ki önce silahlar kullanılır, daha sonra mektup yazılır" şeklindeki sözleri de çağın Osmanlı yönetiminin askerlikten yana, kültürün karşısında konumlanmasıyla uyumluydu.[11] Ancak Machiavelli'nin yazılarından Osmanlı devletinde iyi bir "ordine" bulunduğuna dair genel bir sonuca varmak imkânsızdır.

Daha ziyade sorunlu denebilecek bazı konuları dile getirirler. *Askerlik Sanatı*'nın baş kişisi, askerî mükemmelliğin nasıl oluşturulduğuna dair önemli bir argüman geliştirir. Bu mükemmelliğe Asya veya Afrika'dansa Avrupa'da daha sık rastlandığını söyler, çünkü Avrupa'da pek çok krallık ve "sayısız cumhuriyet" vardır. Devlet yöneticileri, "ister

öyle gerektiği için ister başka bir insani ihtiras nedeniyle olsun" *virtù* kavramını el üstünde tutup yaygınlaştırmaya bakarlar. Asya'da ise tarihsel olarak bu pek gerekmemiştir: "O bölgede tek bir krallık hüküm sürüyordu ve o da büyüklüğü nedeniyle pek aktif davranamıyordu ve faydalı işler yaparak mükemmellik örneği oluşturacak adamlar yetiştirme imkânı yoktu." (Burada "aktif olmayan" şeklindeki ifade "ocioso"-nun ("ozioso") çevirisidir ve bu sözcük de hem o sırada bir iş yapmıyor olma hem aylaklık imaları içerir.) İnsani ihtirasların rolüne gelince: "Krallıklardansa cumhuriyetlerde daha çok mükemmel insan çıkar, çünkü *virtù* cumhuriyetlerde çoğu zaman hürmet uyandırır, krallıklarda ise korku yaratır."[12] Avrupa'nın çok sayıda cumhuriyet ve prenslik bulunan bölgelerinde, örneğin eski Yunanistan ve İtalya'da karşılıklı güvensizlik askerî beceriler geliştirilmesini sağlamıştı, ancak Roma İmparatorluğu ortaya çıktıktan sonra "*virtù* sahibi insanlar Avrupa'da da Asya'daki gibi az bulunur oldu." Bunun sonucunda bir başka büyük tarihsel gelişim daha meydana gelmişti: "Hıristiyanlık çerçevesinde düşündüğümüzde günümüzün yaşam tarzı, antik dünyadaki gibi kendini savunma gerekliliğini dayatmamaktadır." Pagan dönemlerde fethedilen topraklar tarumar olur, insanlar ya dört bir yana dağılır ya da köleleştirilirdi. Ancak Hıristiyanlığın hükümleriyle böyle davranışlar büyük ölçüde değişti. (Bu argümanın, hiçbir şekilde açıkça ifade bulmuş olmasa da akıl çelen bir iması aslında günümüzün Hıristiyan devletlerinin başında Hıristiyan olmayan kuvvetli bir bela bulunmasının iyi bir şey olduğudur: Yani Osmanlı tehdidi daha çok *virtù* oluşmasına yarayacaktır.)[13]

Burada Asya devletleri konusunda ileri sürülen görüşler ise antik çağ tarihiyle sınırlıydı ve Kyros ile Mithridates gibi hükümdarların adı geçiyordu. Machiavelli'nin bunu Osmanlılara ne ölçüde uyguladığı açık değildir, ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun "pek aktif davranamıyor" olmadığının farkında olması beklenir. Yine de bu bölüm, iki ayrı hattan ilerleyen argümanları birleştirmesiyle önemlidir: Bunlardan biri büyük bir üniter devlet ile küçük devletlerden oluşmuş dinamik bir sistem arasındaki farktır; diğeri ise cumhuriyetlerde ve krallıklarda gelişen manevi-siyasi nitelikler arasındaki farklar. (Ancak sonraki dönemin bazı yazarları arasında rağbet gören bir başka argümanın burada ele alınmadığını belirtelim: Machiavelli, dev boyutlu, merkezî yönetime dayalı devletlerin karakteristik olarak "Asyalı" olduğunu öne

sürmemekte, daha ziyade Roma İmparatorluğu'nun tam olarak bu modele dayandığının altını çizmektedir.) Osmanlı İmparatorluğu ise her iki açıdan da yetersizdir: Her monarşi gibi o da bir cumhuriyete göre daha az *virtù* üretecek, ancak dinamik Avrupa devletleri sistemi içinde başka bütün monarşilere göre de daha az üretmiş olacaktır. Buradan iyi bir *ordine*'ye dayalı bir devlet tablosu çıkmaz.

Bir başka temel sorun da *Hükümdar*'ın XIX. bölümünde, daimi ordular ele alınırken dile getirilmiştir. Machiavelli, modern Avrupa hükümdarlarında bunlardan bulunmadığını onaylayarak belirtirken Roma imparatorlarının başına açtığı dertleri de anlatmıştır.

> O günlerde halktan çok askerleri memnun etmek [imparator için] gerekli olmuşsa bunun nedeni askerlerin halktan daha güçlü olmasıydı. Bugün ise Osmanlı sultanı ile Memlûk sultanı dışında bütün hükümdarlar için askerlerdense halkı memnun etme gereği söz konusudur, çünkü artık halk, askerlerden daha güçlüdür. Ben Osmanlı sultanını bundan hariç tutuyorum, çünkü kendisi yanında daima 12 bin piyade ile 15 bin süvari bulundurur ve hükümdarlığını güvence altına almak ve sağlam tutmak için bunlara ihtiyacı vardır. Ayrıca bir hükümdarın, gerekirse başka her şeyi gözden çıkararak bu askerlerin dostluğunu kazanması önemlidir. Aynı şekilde Memlûk sultanının hükümdarlığı da tamamen askerlerin elindedir.[14]

Burada da yine okura, Osmanlı İmparatorluğu'nun kötü yapılanmış bir devlet olduğu izlenimi verilmektedir ve *Söylevler*'deki bir bölüm bu izlenimi güçlendirecek niteliktedir: Bu bölümde (Titus, Traianus ve Hadrianus gibi) ilk dönem Roma imparatorlarının zamanında "Praetoria askerlerine veya savunma için çok sayıda askere gerek yoktu" denmektedir, "zira alışkanlıklar, halkın iyi niyeti ve Senato'nun sevgisi yeterli savunmayı sağlıyordu."[15]

Machiavelli'nin Osmanlı İmparatorluğu'nu en kapsamlı biçimde ele aldığı yer *Hükümdar*'ın IV. bölümüdür. Söze, iki türlü monarşik yönetim olduğunu belirterek başlar: Birinde hükümdar, kendi "hizmetkârları" olarak özgürce seçebileceği, yükseltebileceği ve azledebileceği yöneticiler aracılığıyla hüküm sürer; ötekinde ise hükümdardan bağımsız

kendi statüleri bulunan soylular ve onlara bağlı veya yandaş olan unsurlar eliyle yönetim sağlanır. Bu iki türü örneklemek için Machiavelli, Osmanlı İmparatorluğu ile Fransa Krallığı'nı karşılaştırmıştır.

> Osmanlı Sultanı'nın bütün monarşisi tek hükümdar eliyle yönetilir; geriye kalan herkes onun hizmetkârları veya kullarıdır ("servi"). Hükümdarlık alanını sancaklara bölen sultan, buralara çeşitli yöneticiler atar ve bunları kendi gönlüne göre değiştirir ve çeşitlendirir. Fransa kralı ise köklü bir geçmişi olan çok sayıda soylunun ortasına düşmüş durumdadır; bu soylular, o devlette kendi tebaları tarafından tanınır ve sevilir.[16]

Machiavelli bu olgulardan iki sonuç çıkarır. İlki, Osmanlı İmparatorluğu'nu fethetmenin Fransa'yı fethetmekten çok daha zor olacağıdır; Fransız soyluları arasında yabancı bir gücü fethe davet etmeye, hatta bu süreçte ona yardım etmeye hazır, güçlü ve hoşnutsuz birilerini bulmak her zaman mümkündür, oysa Osmanlı yönetiminde buna tekabül eden bir unsur yoktur. Tersine, sultanın, her biri kul statüsünde olup

> doğrudan sultana karşı yükümlü olan yöneticilerinin aklını çelmek daha güçtür ve bunu başardığınızda da onlardan pek bir fayda sağlama umudunuz yoktur, çünkü açıklamış olduğumuz nedenlerle peşlerine takabilecekleri kimse yoktur. Dolayısıyla sultana saldıracak olanlar, karşılarında tam anlamıyla birleşik bir devlet bulmayı beklemeli ve karşı tarafın içindeki zaaflardan çok kendi güçlerine bel bağlamalıdır.[17]

Ancak ikinci olarak varılan sonuç -ki yine Fransa örneğine taban tabana zıttır- Osmanlı İmparatorluğu'nu bir kez fethetmeyi başaranın onu elinde daha kolaylıkla tutacağıdır. Sultanın yenilgisinden sonra "sultanın, kendisiyle kan bağı olan akrabaları dışında kimseden korkmak gerekmez ve onlar da bir kez ortadan kaldırıldıktan sonra korkulacak kimse kalmamış olur, çünkü diğerlerinin halk nezdinde itibarı yoktur."[18]

Burada Osmanlı devletinin saldırı gücüne dair olmasa da en azından savunma gücüne dair net anlaşılır bir açıklama yer almaktadır. Ayrıca yine bu açıklama çerçevesinde, devletin neden iyi yönetilmekte olduğunu açıklayan bir teoriden söz edilebilir: Taşradaki valiler de diğer

bütün devlet görevlileri de hep sultan eliyle oluşturulmuştur, dolayısıyla bunların çıkarı sultanın gözünden düşmemektedir ve yönetimlerindeki halkın "itibarını" kazanma yetenekleri kısıtlıdır. Ancak sultanın kendisinin genel nüfus içinde ne ölçüde bir itibar sağlamış olabileceği Machiavelli'nin okurları açısından net değildir: Hükümdarlığını sağlama almak için daimi orduya bel bağladığı ve ordusunun iyiliğini sistemli olarak halkın iyiliğinden önce düşündüğü dikkate alınırsa belki de çok azdır. En iyi ihtimalle sultan, *Hükümdar*'da "o kadar korku yaratmıştır ki halkın sevgisini kazanamasa bile nefretinden kaçmayı başarır" diye tarif ettiği türde bir hükümdardır.[19] Machiavelli'nin 1527'de ölümünü ve belli başlı eserlerinin basıldığı 1531-32 yıllarını izleyen otuz yıllık dönemde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yaşamın istikrarlı ve avantajlı şartları hakkında daha fazla bilgi elde edildikçe okurları, imparatorluğun başarısını açıklamaya yarayacak başka bir unsurun, tercihen "halk" düzeyinde bulunacak bir unsurun peşine düşmüş olabilirler. Neyse ki bu açıklama zaten Machiavelli'nin kendi eserlerinde bulunabilir: Dinin özel rolü. Üstelik bu unsur Osmanlı İmparatorluğu'nun içerideki toplumsal istikrarını açıklamakla kalmaz, dışarıdaki saldırgan savaşlarında elde ettiği başarıya da bir ölçüde açıklama getirir.

Machiavelli'nin din karşıtı bir yazar olduğu yolundaki yaygın görüş doğru değildir. Kendisi dine karşı değildi, Hıristiyanlığa karşıydı; veya en azından, kendi deyişiyle Aziz Franciscus ile Aziz Dominicus tarafından geliştirilmiş olup alçakgönüllülük ve kiliseye itaati vaaz eden mevcut Hıristiyanlık biçimine karşıydı. *Söylevler*'de, "dinimiz tevazu içinde yaşayıp tefekküre dalan adamları eylem adamlarının üstünde tutmuştur... Bu şekilde yaşamakla dünyanın zayıf düştüğü, kötü adamların elinde oyuncak olduğu görülüyor" diye yakınıyordu. Bunun yerine, daha farklı türde bir Hıristiyanlık olasılığını anlatıyordu o: Şimdi artık cennet "silahsızlandırılmış" gibi görünüyorsa, diye yazmıştı, "hiç şüphesiz bu, dinimizi *virtù* yerine eylemsizlik [*ozio*] olarak yorumlayan" ve Hıristiyanlığın "vatanımızı yüceltmeye ve savunmaya" pekâlâ izin verdiğini anlayamayan adamların kendi düşük seviyesinden ileri gelmektedir.[20] Yazılarında, gerçek Hıristiyanlığın nasıl bir şekle bürünmesi gerektiği konusunda neredeyse başka hiç bilgiye rastlanmadığını söylemek gerekir. *Floransa Tarihi*'nin ilk kitabında, Constantinus'un Hıristiyanlığa geçişinden itibaren Roma Kilisesinin durumu hakkında

dile getirdiği genel görüşler öyle tutarlı bir şekilde negatiftir ki insan ister istemez acaba yeryüzünde Hıristiyanlığın işe yarar bir biçimi hiç görüldü mü diye merak eder. Ancak Birinci Haçlı Seferi hakkında yazdıklarında her ne kadar çoğunlukla Papa II. Urbanus'un bu seferi kendi çıkarlarını korumak için başlattığını vurgularsa da şu görüşe yer verir: "Nice krallar ve nice halklar paralarını kattı, nice kişiler ücret almadan dövüştü; o zamanlar dinin insanların zihnindeki etkisi öyle büyüktü işte, başlarındaki liderin örnek oluşturması harekete geçmeleri için yeterliydi."[21] Machiavelli, dinin böyle bir etki yaratabilmesini hep büyük ilgi uyandıran bir konu olarak görmüş ve her zaman başlı başına olumsuz bir şey olacağını da düşünmemişti. Bunun değerini "Cui bono?" ("Kimin yararına?") ilkesine göre düşünmek gerekirdi ve yarar sağlayan, papalık gibi yozlaşmış, kendi menfaatinin peşinde olan bir kurumsa o zaman ister istemez olumsuz bir hükme varılacaktı.

Dinin gücü konusunda Machiavelli'nin en kalıcı analizine *Söylevler*'in (I. 11-15) eski Romalıların inanç ve ibadetine ayrılmış olan bölümünde rastlanır. Burada dinin işleyişine ilişkin değerlendirme büyük ölçüde olumludur. Machiavelli'nin kahramanı, Roma'nın (Romulus'tan sonraki) efsanevi yöneticisi olan Numa Pompilius'tu ve "son derece vahşi" insanlara sivil itaati öğretmek gibi zorlu bir görev karşısında "mutlaka gerekli bir şey" olarak dine yönelmişti. Roma tarihini inceleyen herkesin bildiği gibi "ordu göndermek, sıradan halkı birleştirmek, insanları iyi davranmaya sevk etmek ve kötü davranışı ayıplamak için din son derece faydalı bir şeydir". Gerçekten de din, Roma'nın başarısının temel nedenlerinden biriydi, çünkü "iyi 'ordini' getirdi, iyi 'ordini' baht açıklığı getirdi ve bu baht açıklığı da Roma'nın girişiği işlerde hep başarılı olmasını sağladı."[22] Bu nedenler ve sonuçlar ağının işleyişine dair örnekler içinde savaşa gitmeden önce Roma askerlerinde özgüven uyandırmak için kullanılan kehanetler ve alametler yer alır: "Özgüvenin ardından daima zafer gelir."[23] Bu yorumların hepsi de bir pagan diniyle ilgilidir, o dönemde bilindiği ve uygulandığı hâliyle Hıristiyanlıkla değil. Dolayısıyla bunları Osmanlı İmparatorluğu'nun başarısına ve baht açıklığına uygulamak isteyen okur için şöyle bir argümanı kurmak kolaydır: Özellikle askerî harekâtlarda sultanların iyi *ordini*'sinin kaynağı, yarı pagan bir din olarak tevazuya ve tefekküre değil eyleme ve dünyevi başarıya odaklanan İslam'dı.

Machiavelli'nin bu tür bir dine olumlu biçimde bakması, bu dinin ilahiyat çerçevesindeki iddialarının doğru olduğunu düşündüğü anlamına gelmez. Tersine, bu dinin sahte temeller üzerine kurulu olduğunu kabul etmeye dünden razıydı. Numa Pompilius, "bir *nymphus** ile yakın ilişki içinde olduğuna ve halka vereceği talimatları onun kendisine söylediğine dair 'numara' [veya 'simulasyon': 'simulò'] yapmıştı". Numa sivil bir devlet inşa etmekle meşguldü ve dini sadece bir araç olarak kullandı; bu da iyi bir şeydi, daha doğrusu halk üzerindeki etkileri iyi olduğu müddetçe iyi bir şeydi. Machiavelli'nin argümanı dinlerin kurucularını değil yasa koyucuları, devletlerin temel *ordini*'sini yapanları hedef alıyordu. Üstelik bunu genel bir tarihsel argüman olarak sunuyor, ihtiraslarına göre hareket eden, akıl yürütme yetisi zayıf insanların, kısa vadeli çıkarları için her zaman iyi olmayabilen ama uzun vadede kendi çıkarlarına hizmet edecek kurallar ile kurumları daha çok erken bir aşamadan itibaren kabul etmesini sağlamak gibi başka hiçbir şekilde açıklanamayacak bir sürece bu argümanla açıklama getiriyordu.

> Olağandışı yasaları halka kabul ettirmeye çalışırken Tanrı'ya başvurmayan tek bir yasa koyucu olmamıştır, çünkü bu yasaları başka türlü kabul ettirmek mümkün değildir. Ne de olsa sağduyu sahibi insanların hemen tanıyacağı pek çok fayda söz konusudur, ancak bu faydalar, o sağduyulu insanların başkalarını ikna etmesini sağlayacak şekilde hemen göze görünmez. İşte bu nedenle akıllı adamlar, önlerindeki güçlükleri ortadan kaldırmak için Tanrı'ya başvurur. Lykurgos'un yaptığı buydu; Solon'un da; daha pek çoklarının da.[24]

Bazı örneklerde devlet zaten kuruluydu ve yasa koyucunun yapması gereken, onu yeni, istikrarlı bir temele yerleştirmekti; bazılarında da yasa koyucu hem devleti kuran hem temel yasalarını tasarlayan kişiydi. Bu ikinci kategorinin en önemli örneklerinden biri Hazreti Musa'ydı; İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarmış, yeni bir yönetim kurmuş ve yasalarını tanımlamıştı. (Machiavelli, Musa'yı tamamen pagan tarihinden başka şahsiyetlerle eş değer tutarak ele alır, örneğin şöyle

* Peri, pagan inanışlarda doğa güçlerini temsil eden dişil varlıklar. (ç.n.)

yazmıştır: "Musa, Lykurgos, Solon ve krallıklar ile cumhuriyetlerin diğer kurucuları, tek otorite kendilerine atfedilmiş olduğu için herkesin yararına kanunlar yapmayı başarmışlardı".[25]) Ancak *Hükümdar*'da Musa'dan ve başka devlet kuranlardan söz ederken Machiavelli, bunların ihtiyacı olan kudreti ve otoriteyi sağlamak için dinin yeterli olmadığını savunuyordu.

> Bütün silahlı peygamberler zafere ermiş, silahsız olanlar yenilgiye uğramıştır. Zira insanlar tabiatları gereği güvenilmezdir; onları bir şeye inandırmak kolaydır ancak inançlarını korumak zordur. O yüzden, işleri öyle düzenlemek gerekir ki artık inanmaz olduklarında zorla inanmaları sağlanabilsin. Musa, Kyro ve Romulus'un elinde silah olmasaydı emirlerine uzun süre itaat edilmesini sağlamaları mümkün olmayacaktı.[26]

Söylevler'de bu hususa dönerek şöyle devam eder: "Kitab-ı Mukaddes'i dikkatle okuyan herkesin göreceği gibi Musa, kanunlarını ve getirdiği 'ordini'yi uygulayabilmek için sayısız insanı öldürmek zorunda kalmıştır, çünkü bunlar haset nedeniyle onun planlarının karşısına dikilmişti."[27]

Bizzat Machiavelli bütün bu argüman modelini Muhammed ve İslam'a uygulamış değildir. Ancak Hıristiyanların bu konudaki bütün standart varsayımlarını dikkate alacak olursak söylediği her şeyin zaten bu örneğe uygulanmaya hazır olduğunu varsaymış olmalı. Söz konusu varsayımlara göre Muhammed (tıpkı Numa'nın nymphos-tanrıça ile yaptığı gibi) Cebrail ile iletişim kurmuş numarası yapmıştır, yeni kanunlar getirmekle de kalmayıp bunlara itaat edilmesini sağlamak için şiddete başvurmuştur vesaire. Kanunlarının "herkesin yararına" olduğu da tartışmalıdır, ancak güçlü ve başarılı Osmanlı İmparatorluğu'nda cisimlenmiş olmalarına bakınca bugüne dek etkili olduklarını reddetmek güçtür. Zaten Machiavelli'nin analizinde öne çıkarmayı amaçladığı da, söz konusu dinin sahici veya sahte olmasına bakılmaksızın -ilk "simülasyon"dan sonunda istikrarlı yönetimin kurulmasına kadar- sürecin her aşamasındaki etki gücüydü.[28]

Teolojik hakikat konusunda sergilediği bu apaçık umursamazlık, Machiavelli'yi eleştirenleri en çok öfkelendiren konu olmuştur. Ve 16. yüzyılın ilk yarısında böyle bir yaklaşım benimsemiş olan tek düşünür o değildi. 1512'de başlayıp 1525'te ölümüne kadar Bologna

Üniversitesinde ders veren filozof Pietro Pomponazzi, benzer bir argümanla dinî öğretilerin nesnel hakikatlerine değil toplumsal etkilerine göre değerlendirilmesi gerektiğini öne sürerek Katolik teologların müthiş düşmanlığını kazanmıştı. *Tractatus de immortalitate animae* (1516; "Ruhun ölümsüzlüğüne dair inceleme") adlı çalışmasında, ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin, her ne kadar doğal akıl yoluyla kanıtlanması mümkün olmasa da kötü insanlara öbür dünyada cezalandırılma korkusu saldığı için insan toplumunda hayati bir işlevi olduğunu öne sürüyordu: "İnsanların kötülüğe ne kadar meyilli olduğunu dikkate alan ve bir yandan da herkesin iyiliğini isteyen yasa koyucu, sadece hakikati değil manevi iyiliği de önemsediği için insanları erdemli davranmaya yönlendirme amacıyla ruhun ölümsüz olduğunu beyan etmiştir."[29] "Yasa koyucu", Pomponazzi'nin Musa, İsa Mesih ve Muhammed için kullandığı terimdi ve bu üç dinden de üç "yasa" ("leges") olarak söz etmekteydi. "Yasa" teriminin "din" anlamında kullanılması, karşılaştırmalı bir bağlamda o kadar alışılmadık değildi: Örneğin Dominiken tarikatından Macaristanlı György, bunu İslam için kullanmıştı ve sonraları, 16. yüzyılda, İslam'a geçmiş olan birinin Engizisyon sorgusunda "Müslümanların kanunu" veya "Hıristiyan kanunu" diye konuşması gayet olağandı.[30] Pomponazzi'nin bu terimi kullanmasında tümüyle kendine özgü olan ise bir dinin kurucusunun rolünü, antik çağ siyaset felsefesindeki "devlet adamı"nın ("politicus") rolüyle birleştirmesiydi. "Platon ve Aristoteles'in söylediği gibi" diye yazıyordu, "devlet adamı ruhun hekimidir ve bilgisi bağnazlığının gerisinde kalmış olan insanları iyiliğe sevk etme işlevini görür."[31] Bu noktada Pomponazzi'nin düşüncesini etkileyen kişilerden biri, 12. yüzyılın Arap filozoflarından İbn Rüşd idi ve onun Aristoteles üzerine çalışmalarını Latince çevirilerinden okumuştu; felsefi argümanların aksine yasaların (Latince metinde "leges"tir ve dinleri de kapsayan bir terimdir), söyledikleri şeyin sahici mi sahte mi olduğuna göre değerlendirilemeyeceğini öne süren de İbn Rüşd idi. Buradan hareketle Pomponazzi, Aristoteles'in *Fizik* eseri üzerine kaleme aldığı yorumda İbn Rüşd'e göre yasa koyucuların, insanların Tanrı'ya tapmasını ve ibadet etmesini sağlamak için sahte şeyler uydurabileceklerini belirtmişti.[32] Böyle bir argümanı, 1569'da Sextus Empiricus'un alıntıladığı bir pasaj başta gelmek üzere klasik kaynaklarda da görüldüğü üzere

bütün dinlerin toplumsal denetim amacıyla icat edilmiş olduğu düşüncesiyle birleştirmek son derece kolaydır.[33]

Bütün bu Machiavellici ve Pomponazzici argüman modelinin ortodoks Hıristiyan düşünürler açısından kesinlikle kabul edilmez olduğunu varsaymak ilk başta kolaydır. Büyük bölümüyle de öyleydi zaten; her şeyden önce, burada dinler veya "kanunlar" hakkında söylenenlerin Hıristiyanlık için de geçerli olabileceği imasından ötürü. Hıristiyanlığı güvenle bir kenara bırakacak olursak bile sahte bir dinin, bir insanın cehenneme gitmesine yol açabilecek olan bir inancın faydalı sonuçlar doğurabileceği düşüncesinde rahatsız edici bir yan vardı. Oysa diğer taraftan, sahte dinlere ilişkin geleneksel Hıristiyan görüşü, İslam üzerine kaleme alınmış standart literatürden de anlaşıldığı kadarıyla bunların insanların uydurmasından ibaret olduğu (veya en azından şeytanın yol göstermesiyle insanlarca uydurulmuş olduğu) çizgisine bürünebilirdi. Dolayısıyla, dinin, bu dünyaya ilişkin amaçlar doğrultusunda insanlarca icat edildiği teorisi, böyle "kâfirce" inançlarla sınırlı tutulduğu sürece kullanışlıydı.

Bu teoriden olumlu bir şekilde yararlanan yazar, bütün dinlerin temelinde yatan bir anlaşmaya dair incelemesi *De orbis terrae concordia* (1544, "Yeryüzünün ahengi üzerine") ile Guillaume Postel'di. Paganlar arasında dinin doğuşunu ele alan Postel, iki faktörü dikkatle dengelemekteydi. Bir yanda, doğru akıl yürütebilen bütün insanların yararlanacağı doğal ilahiyat ilkeleri vardı: Tanrı'nın varlığı, dünyanın yaratıldığı, Tanrı'nın bu dünyadaki insan yaşamını izlediği ve ölümden sonraki bir dünyada ödüller ve cezaların bulunduğu. Ancak diğer yanda da, pagan âleminde "gerçek Tanrı bilinmediği için mucizelere, korkuya veya sevgiye dayanan" devlet onaylı din vardı ki gelecekte uğranacak ceza korkusu özellikle yaygındı.[34] Postel, dinlerin nasıl ve neden geliştiğini son derece ayrıntılı anlatmıştır: "Ya onları kullanan insanlara mutluluk vermek için ya onları kuran şahısların yararına ya da ikisi birden." Tanrılardan (sahte tanrılardan) korkmak doğal bir dürtüydü ve hükümdarların bundan yararlanması da aynı ölçüde doğaldı. Yeni kanunlar çıkaran veya yeni devletler kuran kişiler, yeniliklerin çoğu zaman dirençle karşılandığını bildiklerinden "halkı daha da fazla, iki katmanlı bir otoriteleri bulunduğuna inandırmak için bir tanrıyla bazı anlaşmalar yapmış olduklarını" iddia ederlerdi.[35] Şöyle devam etmiştir:

> Burada Lykurgos'tan, Solon'dan, Charondas, Zalmoksis ve halkın büyük çoğunluğu yarar sağlasın ve kendinin de şanı yürüsün diye kanunlar yapmaları veya getirmeleriyle tarihe geçmiş daha nice büyük adamdan söz etmek istemiyorum. Hepsi de istedikleri nizamı kâhinlerin ve ilahi yaratıcının sayesinde kurup yerleştirmiştir. Çıkış noktaları din olduğu için de, yakın temas hâlinde bulunduklarını iddia ettikleri tanrılar ve ruhlardan yararlanmaları gerekiyordu. Ancak tek bir Arap, Muhammed çıkıp marifette ve gözbağcılığında hepsini geride bıraktı.[36]

Burada gördüğümüz ateşli (ama tümüyle kendine özgü) Katolik yazar, Machiavelli tarzı bir akıl yürütme biçimini alıp geliştirmekte, paganların kendi gelenekleri ortaya koyulduğunda bu gözbağcı yasa koyucuların da "halkın genelinin yararına" hareket etmiş olabileceği ihtimalini açık bırakmaktadır. Ancak onun da ötesine gitmiştir: "Benim fikrime göre nasıl ki dinî inancın yarattığı güven olmaksızın insanların görevlerini yerine getirmesini ve ona bağlı kalmasını sağlamak mümkün değilse bu güveni yaratan inancı da silaha başvurmaksızın güçlendirmek veya sürdürmek zordur." Eski çağların kralları aynı zamanda kurban adayan birer rahip işlevi görerek "her iki gücü kendilerinde birleştirmiş" durumdaydı, nitekim Kitab-ı Mukaddes'te anlatılan Hazreti Davud, "kral olduğunda elde ettiği güçtense peygamberlik görevinde daha çok şey başarmıştı". Machiavelli'nin, bir peygamberin "silahlı" olması gerektiği yolundaki düşüncesi burada, istikrarlı bir devletin yapısında dinin ve zor kullanma gücünün karşılıklı birbirine bağımlı olduğuna dair daha genel bir argümana dönüştürülüyordu; üstelik bu argümanı Postel, Kitab-ı Mukaddes'in kral-peygamberine, dolayısıyla potansiyel olarak bütün Hıristiyan dinine uygulamaya hazırdı. "Zira herkesin bildiği gibi bunlardan biri [yani din] devletin ruhu ise diğeri de [yani dünyevi iktidar] âdeta devletin bedenidir. İkisi birbirinden ayrılıp dağılacak olursa devletin yok olması kaçınılmazdır."[37]

Postel'in kendi ideal devlet anlayışı biraz tuhaf olabilir (başında aziz mertebesindeki bir hükümdarın bulunduğu bir Fransa Krallığı, yazgısı olan dünya hükümdarlığını gerçekleştiriyor); bununla birlikte, bu sözleriyle Trento Konsili sonrası Karşı Reform hareketinin her kesimden Katolik siyaset kuramcılarının argümanını kaba hatlarıyla önceden çizmiş

oluyordu. Bu türde bir Karşı Reform düşüncesinin Machiavelli'nin savlarıyla ilişkisine ise paradoks ve çelişki hâkimdi. Gerçek dinin devlete aktif biçimde yol göstermesi, devletin de gerçek dini aktif biçimde koruması gerektiğini öne sürerek "silahlı peygamber" kavramını tamamen kabul ediyordu. Ancak Karşı Reform'un sonraki dönemlerinde ürün veren yazarlar, Machiavelli'den, hatta Postel'den farklı olarak bir kâfir dininin devleti güçlendirmede olumlu rol oynayabileceği düşüncesini kabule yanaşmadılar. Özel olarak tepki duydukları şey ise Machiavelli'nin, bu konuda pagan dinlerinin Hıristiyanlıktan daha iyi durumda olduğunu öne sürmesiydi; dolayısıyla Hıristiyan inancının, dünyevi iktidarı zayıf düşürerek yenilgiye ve aşağılanmaya götüren bir şey gibi gösterilmesini kesinlikle reddettiler. Her şeyden önemlisi de dinin, siyaset elinde araçsallaştırılması düşüncesine itiraz ediyorlardı. (En katlanamadıkları ise Fransız Din Savaşlarından ötürü ortaya çıkan ve "politiques" denen kesimin, özellikle Jean Bodin'in savunduğu bir düşünceydi; yani dünyevi barış uğruna heretikliğe tahammül gösterilmesi gerektiği düşüncesi.) Onlar süreci ters yöne çevirmek istiyordu: Siyaset, dinin hizmetine girmeliydi. Uygulamada bu, siyasi eylemin alışıldık normlarının, "ragion di stato" yani "devlet aklı" doğrultusunda gerçek dinin uğruna bir kenara bırakılmasının meşru sayılması demekti.[38]

Bu yazarlar içinde en önemlilerinden biri, Cizvitler arasında eğitim gören ve uzun yıllar İtalya ile Fransa'daki yüksekokullarda ders veren Giovanni Botero'ydu. 1580'de Karşı Reform'un önde gelen adlarından Carlo Borromeo'nun hizmetine girdi ve 1580'ler boyunca aynı zamanda Savoy Dükü için çalıştı. Yayımlanan ilk önemli çalışması *De regia sapientia*'nın (1583, "Hükümdarların bilgeliği üzerine"), İspanyol siyaseti üzerine gelişen ve Felemenk Ayaklanması'na kadar giden bir tartışmadan doğduğunu söylemişti. Birçok konuşmacı Machiavelli'yi gündeme getirerek kendisinden övgüyle söz etmiş, hükmünü korumak isteyen kralın İncillerde ortaya konan ilkelere göre hareket etmeyi göze alamayacağını belirtmişti. Oysa Botero onlarla derin bir görüş ayrılığı içindeydi: Machiavelli "hiç kuşkusuz zeki bir insan, ancak Hıristiyan olduğu pek söylenemez" idi. Hem zaten başarı, ancak hükümdarın gerçek dinin vecibelerini yerine getirmesi ve o dine tamamen kendini adamasıyla gelecek bir şeydi, çünkü askerleri Hıristiyan imanı kadar canlandıracak başka hiçbir şey yoktu. "Din, bütün yönetimlerin

temelidir," diyordu Botero, daha ilk bölümün başında. Zaten metnin kalanı da büyük ölçüde Kitab-ı Mukaddes'ten ve tarihten dinibütün yönetici örneklerine ve Tanrı'nın bunları esirgeyip dindar olmayanları cezalandırmasına ayrılmıştı.[39] Kitabın son bölümünde ise çağının muhtemelen en göze batan karşı örneğini ele alıyordu: Güçlü ve başarılı Osmanlı İmparatorluğu'nu. Bu rejimin "diuturnitas", yani kalıcılık sahibi olduğu yolunda çok rağbet gören anlayış tamamen yanlış, diyordu, çünkü "korkunun kalıcılık için iyi bir rehber olmadığında herkes hemfikirdir, Osmanlıların hükmü de tamamen korkuya dayanıyor." Bu imparatorluğun kötülükleri hakkında arka arkaya saydırdıktan sonra vaazların geleneksel argümanına dönerek Osmanlıların başarısının, dinsizliğinden ve darmadağınık olmasından ötürü Tanrı'nın Hıristiyan âlemine verdiği bir ceza olduğunu öne sürüyordu. "Bize savaş açan Osmanlının zekâsı değildir, aptaldır onlar; askerî gücü de değildir, zayıftırlar; nihayet disiplini de değildir, barbardırlar. Karşımızdaki, kendi işlediğimiz suçların kuvvetidir."[40]

Onca retorik enerjisine rağmen bu küçük kitabın söyleyecek pek bir sözü yoktur. Bununla birlikte, Botero'nun en yakın dostlarından birinin düşüncesine etki ederek önemli bir rol oynamıştır. Bu kişi, Fransız asker, diplomat ve yazar René de Lucinge'di ve 1584-85 yıllarında Botero'yu Savoy hanedanı adına diplomatik bir misyonla Paris'e götürmüştü. Kendi de Osmanlılara karşı savaşan ve 1572'de Akdeniz'deki Hıristiyan donanmasında görev alan Lucinge, Osmanlının gücünden çok etkilenmiş ve onu sonunda dize getirebilecek faktörleri analiz etmeye kendini adamıştı. Bu konuda (1586'da) kaleme aldığı çalışma 1588'de çok geniş bir kapsama işaret eden bir başlıkla yayımlandı: *De la naissance, durée et chute des états*, ("Devletlerin doğuşu, ömrü ve çöküşü üzerine") ama aslında eserin odağı tümüyle Osmanlı İmparatorluğu'ydu.[41]

Botero gibi Lucinge de dünyevi hükümdarlığın sürekliliğini sağlamak için dinin temel bir rolü olduğunu hararetle vurguluyordu. Bu tezini savunma tarzında ise bir ölçüde Machiavellici bir yan vardı. "Ne de olsa [din] halkın itaatkâr olmasını ve gerçek ya da sahte olsun bir tanrıya ibadet etmesini sağlamak için hükümdarların yararlanmak durumunda olduğu bir şeydir; yoksa din olmadan, gökyüzündeki üstün bir gücü kabul edip ondan korkmadan halkın yeryüzünde bir egemeni tanıması imkânsız olurdu." Zaten "Numa Pompilius, Lykurgos, Sertorius ve daha

başkalarının" ilahi bir görev aldıkları iddialarının nedeni de budur.[42] Lucinge bu argümanı seve seve sürdürmekteydi, çünkü çok rahatlatıcı iki sonuç çıkarmak mümkündü: İlkine göre Osmanlı hâkimiyetini bir propaganda kampanyasıyla zayıf düşürmek mümkün olabilirdi; Müslüman tebaaya yönelik bu kampanya İslam'ın saçmalıklarla dolu olduğunu gösterecekti. İkincisi de bu durumda temeli Hıristiyanlık olan bütün devletlerin istikrara ve güce kavuşma güvencesi olacaktı. Ne de olsa, "yöneticilerin devletlerinde de, kendi vicdanlarında da devamlılığı ve huzuru koruması için başka hiçbir din Hıristiyan dini kadar fayda sağlamaz. Tebaayı kusursuz ve eksiksiz bir itaate yönlendiren bundan büyük devlet aklı veya aracı bulunabilir mi?"[43]

Bu argüman gayet güzel kurulmuş olsa da Osmanlı İmparatorluğu'nun nasıl olup da tebaasının "eksiksiz itaatini" sağladığı -ki sağladığı görülüyordu- gibi aşikâr bir soru da doğuruyordu. İmparatorluk üzerine 16. yüzyılda kaleme alınmış olup yaşam şartlarının olumlu yönlerini öne çıkaran çok sayıda çalışmayı okumuş olan Lucinge, bu sorunun problemli niteliğinin farkındaydı. Ancak Osmanlı tebaasının baskıcı bir tiranlıkta yaşamakta olduğu şeklindeki temel varsayımı hiç sarsılmadı, hatta bu varsayımı haklı çıkarmaya uğraşırken (9. bölümde göreceğimiz) Şark "despotizmi" kavramının gelişmesinde önemli bir rol oynadı. Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun neden aralıksız isyanlarla kaynamakta olmadığını açıklamak için oradaki bütün bir yönetim sisteminin, insanları uyuşturup tevekküle sevk eden bir kurnazca taktikler dizisinden ibaret olduğunu öne sürdü. Bir telaş, okurları bunların barbarca yönetim yöntemleri olduğuna, Hıristiyanlarca "reddedilmesi" ve "hakir görülmesi" gerektiğine inandırmaya çalışarak "bu yöntemlere hiçbir şekilde onay vermeden, hele asla taklit edilecek birer örnek olarak göstermeye çalışmadan" bunları incelemekte olduğunda ısrar etti.[44]

Yine de bazı hususlarda Osmanlıları taklit etmek gerektiğine inandığı ortadaydı. Lucinge (başka kaynakların yanında) Giovio'dan yararlanarak Osmanlı ordusunun üstün disiplinini övüyordu: "Fetihlerinin gerçekleştirilmesini önleyen veya geciktiren bir isyan, bir kalkışma asla işitilmemiştir." Onların askerî örgütlenmesi her yönüyle daha iyiydi. Osmanlılar daima savaşa hazırdı, hem daimi orduları vardı hem de kısa sürede silah ve levazım sağlamaya yetecek mali kaynakları; üstelik bu avantajlara bir de büyük bir hızla ve kararlılıkla eyleme geçmeleri ekleniyordu ki "elitez

ve öngörülü olmaları sayesinde daha hiçbir fırsat ellerinden kaçmadı, kazanç ve şan elde etme şanslarını daima kullandılar."[45]

Sultanların muhaliflerine karşı izlediği siyasi taktikler konusunda ise Lucinge'in akıl yürütme tarzı tuhaf bir şekilde çarpıklaşmaktadır. "Sahtekârlığı kaba kuvvetle karıştırması üzerine [sultanı kastetmektedir]" başlıklı bölüme Machiavelli'nin, *Hükümdar*'ının XVIII. bölümünde vaatlerden dönülmesi tavsiyesini şiddetle eleştirerek başladıktan sonra şöyle diyordu: "Biri çıkıp diyecektir ki sultanlar bütün bu berbat numaraları taklit etmiş, her türlü hile ve desiseye başvurmuş, komşularına verdikleri sözü tutmamış ve yine de bütün bunlardan kazanç ve fayda sağlamış." Lucinge, gerçekten de sağladıklarını kabul etmekle birlikte "nedenler farklıydı" diye diretiyor ve zaten en hilekâr sultanların bu davranıştan en çok fayda sağlayanlar olmadığını ekliyordu.[46] Bununla birlikte verdiği örnekler 1444'te Kral Ladislas'ın, II. Murad'la arasındaki ateşkes anlaşmasından dönmesi (yani sözünden dönen karşı taraf değildir) ve yenilgiye uğraması, II. Selim'in 1570'te Venedik'le barış antlaşmasını bozması (ki ondan sonra da Tanrı, günahlarından ötürü Hıristiyanları cezalandırarak İnebahtı'daki zaferin devamını getirmelerine izin vermemiştir) ve Kanuni Sultan Süleyman'ın 1537'de komutanlarına, Castro'da esirlere verilen sözü tutmalarını emretmesidir. (Bu son ayrıntı Giovio'dan alınmıştı ve daha önce gördüğümüz gibi kendisi, sultanın "kendi isteğiyle teslim olanlara karşı daima inancının ve adaletin gereğine göre davrandığını" belirtiyordu.[47] Sultanların insan olarak dürüstlüğe sığmayan davranışlarına Tanrı'ya dayanan gerekçeler öne sürmesine bu örnekler içinde bir tek Selim'le ilgili olanı uymaktadır.

Bu incelemenin sonuna doğru Lucinge, Osmanlı hâkimiyetinin zayıf düşürülmesi ve yok edilmesi için kendi önerilerini belirtirken düşünceleri tekrar Machiavelli'ye yönelmişti ama bu kez argümanı tamamen başka bir tarafa meyletmekteydi. Hıristiyan kuvvetlerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki insanları (hem özel şahısları hem de devlet görevlilerini) nasıl yoldan çıkarıp ayartabileceği üzerine fikir yürüttükten sonra şöyle yazıyordu: "Hıristiyan hükümdarlarımızın, ortak düşmanın mahvını usulca ve ustalıkla, deyim yerindeyse aslanınkinin yetmediği yerde tilkinin postuna bürünerek gerçekleştirmek için seçmesi ve dikkatle faydalanması gereken yöntemler ve fırsatlar işte bunlardır." Burada, Plutarkhos'un Lysander'e atfettiği bir deyime ("Aslanın postu

yetmezse tilkininkinden yama yapılır") özel olarak atıfta bulunulsa da Lucinge'in düşünceleri ister istemez *Hükümdar*'ın XVIII. bölümüne yönelmiştir: Bu bölümde Machiavelli, bir hükümdarın sadece aslanın gücünü değil tilkinin kurnazlığını da örnek alması gerektiğini yazar.[48]

Lucinge'in incelemesi yaygın bir okur kitlesi buldu, Fransızcada pek çok baskısı yapıldığı gibi İtalyanca, Latince ve İngilizceye de çevrildi.[49] Ayrıca yazarın dostu Giovanni Botero üzerinde güçlü bir etki yarattı. Botero, hükümet etme ve savaş sanatları üzerine 1589'da yazdığı geniş kapsamlı incelemesi *Della ragion di stato*'da ("Devlet aklı") kısmen ondan esinlenmişti. Bu çalışmasında Botero, *De regia sapientia*'nin dinin dar bakış açısına hapsolmuş, kulak tırmalayan tarzından öteye geçiyor ve önemli bir yazar olarak kendini gösteriyordu. Lucinge'den çok daha geniş bir yelpazede konuları ele alıyor, birçok ülkeden ve tarihsel dönemden örnekler veriyordu; ancak Osmanlı İmparatorluğu kitabın tamamında boy göstermekteydi ve zaten 1590'daki genişletilmiş baskı da bütün Hıristiyan devletlerine sultana savaş açma çağrısıyla sona eriyordu. Bu kitap da tıpkı Lucinge'in eseri gibi Machiavelli karşıtı bir inceleme olarak tasarlanmıştı. Mektup tarzında yazıp Salzburg başpiskoposuna adadığı bu bölümde Botero, "devlet aklını gerekçe göstererek vicdanı boşveren" Machiavelli'den onaylarcasına yapılan alıntılar karşısında şok geçirdiğini söylemiş, 1590 baskısının sonunda da şöyle yakınmıştı: "Devlet aklının niye Hıristiyanlara Osmanlılar veya başka kâfirlerden daha çok düşmanlık sergilediğini bilmiyorum. Machiavelli, kiliseye karşı dindarlığa sığmayacak sözler etmekte, ancak kâfirler söz konusu olduğunda ağzını hiç açmamaktadır."[50] Bu eleştiriler, dönemin siyasi tartışma ortamında gayet ilkel bir şekilde kullanılmakta olan "devlet aklı" kavramına yönelikti. Büyük ölçüde Machiavelli'den alınan kavram üzerinde hiç kuşkusuz yeterli teorik düşünce ortaya konmuş değildi, çünkü zaten kavram o yazar tarafından hiç kullanılmamıştı. Botero'nun amacı ise onun yerine hakiki bir devlet aklı öğretisini geçirmek, bir hükümdarın gerçek Katolik dinini savunmak için ne zaman meşru bir şekilde asıl niyetini gizleyerek, asıl niyetinden başka bir niyeti varmış gibi davranarak ve hatta (savaş zamanında) aktif biçimde hileye başvurarak hareket edebileceğini göstermekti.

Hıristiyan bir devletin tabiatı gereği kâfir bir devletten daha güçlü olması gerektiği yolundaki dogmatik inancından ötürü Botero, o

dönemde Osmanlıların üstün askerî becerileri hakkında yapılan tartışmalara neredeyse hiç dikkat göstermemişti. Sultanlardan bazılarının tarihi inceleyerek avantaj kazandığını kabul etmeye hazırdı: Büyük İskender ve Julius Caesar hakkında okudukları sayesinde I. Selim, "hem cüreti hem de askerî olarak eyleme geçmedeki süratiyle o ikisine çok benzer" hâle gelmişti. Ayrıca Osmanlıların hep tek tek güçleri seçip yenilgiye uğratma şeklindeki genel stratejisini de övmüş, bunun sonucunda "orduları daima gazilerden oluşuyor, oysa bizim ordularımızdakiler hep acemi" diye yazmıştı. Ancak -Lucinge'e taban tabana zıt bir şekilde- Botero, Osmanlı'daki olağanüstü disiplin ve metanet veya üstün lojistik konusunda anlatılanlara pek itibar etmiyordu. Sırf rakamların ağırlığı yeterli açıklamayı sağlamaktaydı: "Osmanlılar daima yiğitliklerinden çok sayısal üstünlükleriyle büyük askerî başarılar elde etmiştir." Yeniçerilerin dillere destan savaşçılığı hakkında da: Alman, İsviçreli, İtalyan, İspanyol veya Gaskon askerleri de doğru dürüst eğitilince onlara eşit marifet gösteriyordu, hem Osmanlıların Hıristiyan kuvvetleri karşısında karada elde ettikleri zaferlerin hepsi de süvarilerin sayıca çok olmasındandı.[51]

Ancak yeniçeriler, bir başka bağlamda Botero'nun ilgisini çekmekteydi. Onun özel olarak ilgilendiği bir konu da bir hükümdarın, yeni fethedilmiş veya başka türlü olsun, kolay yola gelmeyen bir bölgeyi yatıştırmak ve denetim altına almak için kullanabileceği yöntemlerin analiziydi. (Bu bağlamda ilk aklına gelen de İspanyolların Felemenk'te karşı karşıya kaldığı sorunlardı.) Zaten uluslararası savaş konusuyla ilgilenmesine sebep gösterdiği unsurlardan biri, yabancı topraklara düzenlenen seferlerin emniyet subabı görevi görmesi, ülke içinde karışıklık yaratma potansiyeli olan eğilimleri dışarıdaki düşmanlara yönlendirmesiydi. Böyle savaşlar sayesinde Osmanlı sultanları "imparatorluklarını genişletmekle kalmadı, tebaa içinde de huzuru sağladılar". Yine devşirme sistemi, akıllıca bir yatıştırma yöntemi olarak Botero'nun takdirini toplamıştı. "Sadakati şüphe götürür tebaadan emin olabilmek için izledikleri yolla hiç kimse sultanların kurnazlığıyla boy ölçüşemez; bu yolla, Hıristiyan tebaayı genç erkeklerin kuvvetinden yoksun bırakmış, bu gençleri kullanarak kendi güçlerini pekiştirmiş oluyorlardı."[52] Sadakatsiz tebaayla nasıl başa çıkılacağına dair uzun uzadıya yazılarında Botero'nun temel kaygısı heretikler, özellikle de "öğreti yoluyla kendilerini haklı çıkaramayacakları için tıpkı Müslümanlar gibi tarikatlarını

savunmak için silaha sarılacak" olan Kalvencilerdi. Böyle bir tebaanın sistemli biçimde aşağılanması ve küçük düşürülmesi gerektiğini öne sürüyordu; bunların elinden silahları alınmalıydı; gerekirse kitle hâlinde başka bölgelere göç ettirilmeliydiler; ayrıca ağır vergilerle yoksullaştırılmaları gerekliydi. Gizli ajanlar aracılığıyla aralarında karşılıklı güvensizlik yaratılmalı, önde gelen aileleri arasında evlilikler önlenmeli ve liderlerinin miras hakkı ellerinden alınıp bunlar başka yere sevk edilmeliydi. Ayrıca her türlü toplanmanın yasaklanması gerekiyordu: Hem zaten sultan, kendi topraklarında kilise çanlarının çalınmasını yasaklamamış mıydı?[53]

Botero'nun kendi ortaya attığı "gerçek" devlet aklı kavramına keskin bir kenar kazandıran da böyle tavsiyelerdi. Yöntemler, terimin genel anlamıyla Machiavelliciydi, ancak bunların hizmet ettiği amaç, yani Katolikliğin savunusu, burada Botero'nun yaklaşımını, diğer yazarınkinden tamamen farklı kılmaktaydı; zaten Botero, Machiavelli'nin devlet aklı versiyonunu kesin biçimde reddetmişti. Osmanlıların hâkimiyet yöntemleri söz konusu olduğunda ise başka konularda da Machiavelli'ye katılıyordu; hatta aslında Machiavelli'nin Osmanlı yönetimine ilişkin görüşlerini bire bir tekrarladığı bile söylenebilir. Tek farklılık, askerî başarılar üzerindeki vurgu ve Hıristiyanlık dışındaki diniyle imparatorluğun güç kazanmış olduğu önermesiydi. Daha sonraki bir çalışması olan 1595 tarihli *Relationi universali*'de Botero, sultanların -daha doğrusu, kendi genellemesiyle bütün "Müslüman yöneticilerin"- halklarının değil askerlerinin desteğine bağlı olduğu yolundaki Machiavelli görüşüne katılmaktaydı. Büyük bir zaaftı bu, çünkü askerler "sık sık ayaklanarak hükümdarlarına ait devletin efendisi hâline gelmişlerdi".[54] *Della ragion di stato*'da ise Botero, *Hükümdar*'ın IV. bölümünde Fransa ile Osmanlı İmparatorluğu arasında yapılan karşılaştırmadan hareketle feodal beylerin "devletlerin iskeleti ve kuvveti" olduğunu öne sürdü; onlar olmaksızın tek bir ağır yenilginin ardından devlet çökerdi, çünkü sıradan halkın elinde, bir işgalciye karşı koyacak liderlik becerilerini haiz adamlar yoktu. "İşte Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana gelecek olan da budur, eğer ki Tanrı, bir savaşta olsun düşman karşısında yenilgiye uğramasını lütfederse." Öte yandan Fransa gibi kalabalık soylu katmanları bulunan krallıklar "neredeyse ölümsüz" idi.[55] Buna göre, fethedilen Avrupa topraklarında eski

soyluların gücünü ve statüsünü ortadan kaldırmaya dayalı Osmanlı politikasının akıllıca mı yoksa aptalca mı olduğu sorusu üzerine ise Botero kafa yormamıştı (gerçi feodal beylerin, ayaklanmaya destek de verebileceklerine dikkat çekiyordu). Ancak bunu yanlış bulmuş olsa bile nedeni uygulanan yöntemler olamaz; Hıristiyan hükümdarların şüphe altındaki yerel soylulara nasıl davranacağına -boyun eğdirme, mülküne el koyma, göç ettirme- dair kendi önerilerinden bu anlaşılmaktadır.

Burada söz konusu olan, hükümet tekniklerini öncelikle tekniğin etki gücüne bakarak inceleyen bir yöntemdi; o tekniğin hizmet etmesi gereken kuralın genel tabiatı ve amacına dair normatif bir hüküm vermekten kaçınılıyordu. Hıristiyan hükümdarların, Osmanlıların kullandığı belli idare yöntemlerini benimsemesi gerektiğini öne sürmek bu sayede mümkün olmuştu. Botero'nun bunu pek yaptığı söylenemez (sözgelimi nüfusun göç ettirilmesini savunurken Osmanlıların böyle bir yöntemden yararlandığını belirtmemişti); oysa diğer "devlet aklı" teorisyenleri özel olarak Osmanlılara ait uygulamalara övgüler düzmekte bir sakınca görmediler. Örneğin önde gelen çeşitli soylulara ve Roma'daki İspanyol elçiliğine kâtip olarak hizmet etmiş olan siyaset yazarı Girolamo Frachetta, divanda vezirler adalet dağıtırken sultanın onları gizli bir pencereden izlemesini övgüyle karşılamış ve Hıristiyan hükümdarların da zaman zaman tebdil-i kıyafet ederek tebaa arasına karışmasını salık vermişti; geceleri hanlara veya daha da güzeli maskeli karnavallara giderek, "yaltaklanma mecburiyeti duymadan ve korkuya kapılmadan" kendini ifade eden insanlara kulak verebilirlerdi. Frachetta, Osmanlı İmparatorluğu'na yakından ve tamamen düşman gözüyle bakıyordu. "Uzun" Habsburg-Osmanlı Savaşının (1593-1606) ilk yıllarında imparatorluğun nasıl dize getirilebileceği konusunda çeşitli kısa incelemeler ve bildiriler kaleme aldı.[56]

Devlet aklı üzerine yazan ve bu davada aynı ölçüde aktif olan bir başka kişi de, Floransa'da Medici ailesine hizmet eden ve Tacitus yorumuyla tanınan tarihçi Scipione Ammirato'ydu. 1598'de bir dizi "hitabet" yayımlayarak Osmanlılara savaş açılması çağrısında bulundu, ki zaten ondan önceki 13 yıl boyunca da çeşitli papalara ve hükümdarlara aynı çağrıyı yapmıştı. Bunların, V. Sixtus (hük. 1585-90) için kaleme alınmış olan ilkinde Osmanlı askerlerinin Hıristiyan askerlerinden üstün olduğu her hususun uzun bir özeti yer almaktaydı:

"Hükümdarlarına gösterdikleri muhteşem itaatkârlık, mütevazı beslenmeleri, aralarında kavga gürültünün ender görülür olması, kesin biçimde ödüllendirilmeyi ummaları, kumarbazlığa rastlanmaması, *virtù*'den başka hiçbir soyluluk tanımamaları" vesaire.[57] Aynı konularda Hıristiyan ordularına yönelttiği kınamaların ise yürekten geldiği açıktı, yine de bu konularda, övgüyle utandırma dediğimiz geleneksel retoriğin pek ötesine geçtikleri söylenemez. Ancak sonra Frachetta, bunlara kendi pratik önerisini ekledi. Platon'un çocuk yetiştirmeye özel dikkat gösterdiğini belirterek Osmanlıların da yeniçeri eğitimiyle bunu yeniden keşfettiğini söylüyordu. Tavsiyesi "oğlan çocukları için dinî okullar" kurarak 10-12 yaşlarından itibaren yoğun askerî eğitim verilmesiydi. Bu okullara özellikle yoksul ve gayrimeşru çocuklar alınmalıydı (bunlar, devşirme sistemiyle Balkanlar'da Hıristiyan çocukların toplandığı gibi ama tabii daha yumuşak yöntemlerle ana babalarından alınabilirdi). Amaç, Osmanlılarla savaşacak 10 bin kişilik bir "kutsal milis gücü" kurmaktı. "Madem eski askerî 'ordini'yi yenileyeceğiz" diye yazıyordu, "o zaman bunlara 'lejyoner' unvanını verelim." Yine de asıl düşündüğü şeyin modern Roma lejyonerlerinden ziyade Katolik yeniçeriler olduğu bütün okurları için yeterince açıktı.[58]

Aynı anda hem Machiavellici hem Machiavelli karşıtı olan bu geleneğin en parlak yazarı ise Osmanlı uygulamalarını benimseme açısından Frachetta'yı da Ammirato'yu da geride bırakan Tommaso Campanella'ydı. Onun bu tür fikirleri gayet yaratıcı bir şekilde kullanıma sokmaya çalışması alışılmadık olmakla kalmıyor, olağanüstü nitelemesini hak ediyordu. Ayrı bir bölümde ele alınmayı da.

8

TOMMASO CAMPANELLA

Tommaso Campanella, 1582'de, henüz 14 yaşındayken memleketi Kalabriya'da Dominiken tarikatına girdi ve olağanüstü entelektüel yeteneklerini kısa sürede göstermeye başladı.. Skolastik teoloji alanında bulduğu her şeyi okudu (zaten "Tommaso" adını da tarikatın en ünlü teoloğu olan Aquinolu Tommaso'ya hürmeten almıştı), ancak çok geçmeden Aristoteles karşıtı çeşitli türdeki yeni felsefeler daha çok ilgisini çekmeye başladı. Kilise yetkilileri onun Napoli'de doğalcı felsefe çevreleriyle ilişkiye girdiğinden şüphelenince 1594'te Campanella Padova'da tutuklanarak Roma'daki Engizisyon hapishanesine götürüldü ve düşüncelerini "de vehementi" (yani ateşli, hararetli veya şiddetli; çünkü ona yöneltilen suçlama da heretikliğinden "şiddetle" şüphe edilmesiydi) bir yeminle geri çekmesi istendi. Campanella'nın bazı felsefi düşünceleri şüphe uyandırsa da ateşli Katolik kimliği en azından 1590'ların ikinci yarısından itibaren açıktır. 1595'te hapisten çıktıktan kısa bir süre sonra kaleme aldığı polemikle Lutherci ve Kalvenci öğretileri lanetledi; yazdığı ilk önemli siyasi metin olan *Monarchia di Spagna* da (İspanya Monarşisi; ilk taslağı 1598'de yazılmış, sonradan elden geçirilmiştir) Karşı Reformcu bir siyasi eylemliliği ateşli biçimde destekler ve bir yandan da Campanella'nın, "devlet aklı" geleneğindeki engin birikimini ortaya koyar.[1]

Bu eserinde Campanella, İspanya kralına öncelikle papanın ruhani otoritesine tam anlamıyla teslim olmasını, sonra da (sürpriz saldırılar, kitlesel imha ve iskân dahil olmak üzere) elindeki her türlü aracı kullanarak hâkimiyet alanını genişletmesini, böylelikle de papalığın yol göstericiliği altında evrensel hükümdar hâline gelmesini önermektedir. Campanella da Giovanni Botero gibi (ki Botero'nun eserlerini okuduğu açıktır) Machiavelliciliğe karşı gerçek anlamda dine dayalı siyasetin

ve kâfir Osmanlı İmparatorluğu'na karşı Hıristiyanlık davasının savunucusu olduğu iddiasındaydı. Katolik "devlet aklı" geleneğindeki diğerleri gibi o da, tavsiye ettiği yöntemlerden bazılarının düşmanlarının uyguladıklarının hemen hemen aynısı olmasından herhangi bir rahatsızlık duymamıştı.[2]

Dolayısıyla, sözgelimi sultan "asker yetiştirmek için 'saray' denen okullar açmış, fethedip yağmaladığı bütün milletlerin gücü kuvveti yerinde genç erkeklerini toplayıp buralarda yetiştiriyor; bu oğlanlar ondan başka kimseyi baba olarak görmemeye alışıyor ve askerî sanatları, dini öğreniyorlar." diye yazmıştı.[3] Birkaç sayfa ileride bu doğrultuda İspanya kralına kendi topraklarında ne kuracağını öneriyordu:

> Her bölgede iki üç askerî okul, kırsal kesimden babaları fakir olan çocukları ve gayri meşru oğlanlar bir araya toplanıp silah kullanmaya alıştırılır ve kralı kendi babaları gibi görerek yetişirler... sonra [kral] bir de yabancı milletlerden oluşan böyle okul açmalıdır, yani tamamen Mağribilerin veya Flamanların oğullarına ayrılmış bir okul [burada, İspanyol hâkimiyetine başkaldıran iki topluluktan, Moriskolar ile Felemenklilerden söz etmektedir], orada bunları asker olarak yetiştirip sonra tıpkı sultanın yeniçerileri gibi kullanmak gerekir.[4]

Sonra şöyle devam etmişti: "Bu okulların veya sarayların Osmanlılara özgü bir şey olduğunu düşünmesin kimse; kilisede havarilerin bile uygulamış olduğu gayet basiretli bir yöntemdir... Aziz Dominic'in, Aziz Francesco'nun ve diğerlerinin tarikatları da havarilere kendini adamış askerlerin din okullarıdır."[5]

Fethedilen topluluklara ne yapılacağı konusunda Campanella'nın düsturu "spagnolare il mondo" yani dünyayı İspanyollaştırmak idi ve bunun, İspanyolların yönetimde ve orduda yer almasıyla mümkün olacağını öne sürüyordu, yani "Romalıların yaptığı ve sultanın itiyat hâline getirdiği gibi."[6] Genel olarak devlet yönetimi üzerine yazdıklarında, kendi ifadesiyle bütün tebaanın mallarını devralmış olan sultanın despotik yönetimini kınıyordu; oysa kendisi İspanya kralına, fethedilen topraklardaki halkı tamamen mülksüzleştirmesini tavsiye etmekteydi.[7] (*Monarchia di Spagna* nihayet yayımlandığında, Felemenkli isyancıları ezmek için önerdiği yöntemler öyle infial uyandıracak ölçüde

Machiavelci bulunmuştu ki -hem de bu konuda Botero'yu bile geride bırakıyordu- İspanyol karşıtları kitabın o kısmını büyük bir zevkle alıp propaganda amacıyla İtalyanca, Felemenkçe, Almanca ve Latince yayımladılar.[8]) Üstelik İspanya ile Osmanlı İmparatorluğu'nun güçlerini karşılaştırırken şöyle demişti: "Para söz konusu olduğunda aralarında pek bir fark yoktur, ancak İspanya kralı şayet şu anda sultanın taşıdığı mutlak güce sahip olsaydı bu konuda onu kat kat geride bırakırdı."[9] Campanella'nın, aileden geçme soyluluk konusundaki tavrı da, bir bakıma "devlet aklı" literatürü kapsamında bu konuda yazılanları yansıtacak şekilde kararsızdı. Bir yandan, Machiavelli'nin argümanına büyük ölçüde bağlı kalarak Osmanlı sisteminde "baron" bulunmayışını bir zaaf sayıyor, çünkü sultan yenilecek olursa bütün devletin düşman eline geçmesinin bu yüzden çok kolay olacağını belirtiyordu. Ama diğer yandan da Campanella, kıymetli soylu adamların soyunu devam ettirenlerin çoğu zaman "işe yaramaz insanlar" olduğunu öne sürerek bu zaafı gidermek için "Sultan kendi halkı içinde (kendisininki hariç olmak üzere) soyluluğu tamamen kaldırmıştır." diye yazıyor ve şöyle devam ediyordu: "Bir baronun oğlu mevki veya iktidar sahibi olmayı hak ediyorsa bunu babadan miras almak yerine bileğinin hakkıyla efendisinden kazanması gerekir". "Bu çarenin Hıristiyanlar tarafından uygulanması mümkün değildir," yazarken duyduğu üzüntü aşikârdır.[10]

Kitabın son bölümünde Campanella, Osmanlı İmparatorluğu'nun nasıl yenileceği konusunda kendi tavsiyesini dile getiriyordu. Ortaya attığı çeşitli öneriler arasında dönme olan (yani Hıristiyanlıktan İslam'a geçmiş olan) Osmanlı komutanlarıyla gizli bir anlaşma yapılması da yer alıyordu. Böyle bir anlaşma sonucunda o komutan emrindeki kuvvetleri sultana karşı kullanabilir ve İspanya kralı tarafından kendi krallığıyla ödüllendirilirdi. Böyle bir rol için önerilen adaylardan biri, Osmanlı kaptan-ı deryası olan, aslen İtalyan Cigalazade (Cağaloğlu) Yusuf Sinan Paşa'ydı.[11] Campanella ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'na matbaanın tanıtılmasını tavsiye ediyordu, bu sayede insanları felsefe ve ilahiyat tartışmalarıyla haşır neşir etmek mümkün olabilirdi. "Kalem mi silah mı" tartışmasında Machiavelli'nin yanında yer alan Campanella, fazla kitabi olmanın insanı güçten düşürdüğünü öne sürüyordu: "Sultan da bunu gayet iyi bildiği içindir ki bizden silah, top ve köle satın almak istemiş, ancak Arapça hurufat satın alma yönünde bir

teşebbüsü olmamıştır."[12] Campanella'nın bir tavsiyesi de düşman ülkelerde kumarı yaygınlaştırarak nüfusun ahlaki dokusunu zayıflatmaktı. Ama aynı zamanda da içeride izlenecek siyaset konusunda tavsiyelerde bulunurken Yunanca ve İbranice öğrenmenin yasaklanmasını savunuyor (çünkü bu ancak daha fazla heretiklik ve daha fazla anlaşmazlık getirmişti) ve onun yerine "Müslümanları yenebilmek için" Arapça öğretilmesini öneriyordu.[13]

Demek ki Campanella'nın, çalışması boyunca (kendi anladığı hâliyle) Osmanlı sistemiyle geliştirdiği ilişki çelişkiler içeriyor, kendisi bu sistemi yenmek isterken yine aynı nedenle bazı bakımlardan onu taklide yöneliyordu. Machiavelli'nin, yeryüzünde insan davranışını şekillendirme amacıyla bir "yasa koyucu" tarafından kurulan bir şey olarak din temasını ele alışında da benzer çelişkiler vardı. "Yeni bir monarşi kuran her büyük adam," diye yazıyordu, "halkın kendisine hayranlık duyabilmesi için bilimleri değiştirmiştir, çoğu zaman dini de." Verdiği örnekler arasında Ninus, Kyros ve Büyük İskender vardı. "Muhammed monarşi kurma isteğiyle halkın zevkine ve hayranlık duygusuna hitap eden yeni bir dinî öğreti ortaya koydu; Caesar ise rahiplerin ve Romalıların pek bilmediği astrolojinin yardımıyla ve Roma takvimini değiştirerek kendi büyüklüğünün temellerini attı. İşte bu nedenle İspanya da benzeri bir işe yönelmelidir, zira bunun için önünde büyük bir fırsat vardır."[14] Şaşırtıcı olan, burada bir anlığına İspanya kralına, Muhammed'i taklit ederek yeni bir inanç kurmasını salık veriyor gibi görünmesiydi. Ama tabii hemen arkasından, "yeni bir din kurmak mümkün olmadığına göre" (çünkü Hıristiyanlık kuşkusuz mükemmeldi) diye ekliyordu, kralın ayların her birine 12 Havari'den birinin adını vermek gibi önlemlerle yetinmesi gerekecekti.[15] Campanella, din ile "hukuk"u özdeş kılma konusunda uzun uzadıya düşünmüştü ve sonraki çalışmalarından bazılarında bunu yine ele alacaktı. *Atheismus triumphatus*'un 13. bölümünde ve *Metaphysica*'nın 16. kitabında bu ikisinin özdeşliğini kabul ediyor, ancak İbn Rüşd ile Machiavelli'ye, bu düşünceye dayanarak bütün dinlerin sahtekârlıktan ibaret olduğunu öne sürdükleri için saldırıyordu. Yeni yasalar/dinler getirenler arasında o, doğal aklın yolunu izleyenler (örneğin Lykurgos ve Platon), kendi kurnazlıklarına ve şeytana uyanlar (örneğin Numa Pompilius ve Muhammed) ve yolu Tanrı olanlar şeklinde bir ayrım yapmaktaydı.[16]

Bulguların düşündürdüğü gibi *Monarchia di Spagna*'nın ilk biçimi 1598'de kaleme alınmışsa Campanella'nın (aynı zamanda Napoli Krallığı'na da hükmeden) İspanya kralına karşı tutumunun kayıtsız şartsız sadakat olması beklenir. Oysa hemen ertesi yıl Campanella, memleketi Kalabriya'da İspanyollara karşı başlatılan ayaklanmaya katılmakla kalmamış, düşünsel liderliğini de üstlenmişti. İspanyol makamlarının bu ufak ve etkisiz kalkışmaya tepkisi hızlı ve gaddarca oldu. Eylül başında diğer liderlerle birlikte tutuklanan Campanella, ertesi ay zincire vurularak 156 diğer esirle birlikte Napoli'ye götürüldü. Şimdi iki misli tehlikedeydi: Siyasi iktidar tarafından isyancı olarak tanınmış olduğu yetmezmiş gibi ciddi heretiklik suçlamalarıyla Roma Engizisyonu tarafından da aranmaktaydı. İspanyol makamları onu Roma'ya göndermeyi kabul etmediler, onun yerine Napoli'de kendi kilise mahkemelerini kurdular. Gerçi her iki yerde de risk aynı ölçüde büyüktü: Heretikliğini bir kez yeminle geri çekmiş bir heretik olduğundan şimdi yine heretiklikten hüküm giyerse heretikliğe dönmüş sayılacaktı ve bunun da otomatik olarak cezası ölümdü. Böylece Campanella elindeki yegâne çözüme, hayatını kurtaracak tek yola başvurarak tamamen aklını kaçırmış numarası yaptı. Tam 14 ay boyunca sürdürdüğü bu numaradan 4 ve 5 Haziran 1601 tarihlerinde 40 saat süren feci işkenceler de onu vazgeçiremeyince hayatı bağışlandı. Ve bu hayatın sonraki 25 yılını hapiste geçirecekti.[17]

Canını kurtardıktan kısa bir süre sonra da hummalı bir yazma faaliyetine girişti. Sağanak hâlinde siyaset, metafizik, fizik ve ilahiyat konularında ürün vermeye başladı. Bunların bir kısmı muhtemelen Kalabriya Ayaklanması'ndan önce kaleme aldığı çalışmaların yeniden düzenlenmiş hâliydi; örneğin *Monarchia di Spagna* gibi. Bazıları da savunmasını hazırlarken derlediği malzemeden ortaya çıkmışa benziyordu, örneğin *Articuli prophetales* bunlardan biriydi ve 1599 veya 1600'de büyük bir "mutazione", yani dönüşüm gerçekleşeceği yolundaki inancını açıkladığı binyılcı bir tez niteliğindeydi.[18] İçlerinde en ünlüsü olan *La città del sole* ise büyük ihtimalle 1602'de yazılmıştı ve ayaklanmanın geçmişe dönük manifestosu gibiydi: Campanella'nın Kalabriya dağlarında kurmayı umduğu türden idealleştirilmiş bir devletin, papazların yönetimindeki kusursuz ve akılcı ülkenin temsiliydi.

1599'daki Kalabriya Ayaklanması'nın merak uyandıran olaylar dizisi içinde en çok kafa karıştırıcı veya en çarpıcı olanı, ayaklanma

liderlerinin koordinasyonuyla gerçekleşen planlara Osmanlı kuvvetleri eliyle gerçekleşecek bir saldırının da dahil olmasıydı. Bu planda en önemli üç kişi Campanella, Dominiken tarikatından biraderi Dionisio Ponzio ve önde gelen yerel toprak sahibi Maurizio de' Rinaldis idi. Haziran 1599'da bir gün, bazı Osmanlı gemileri Reggio Calabria, yani Kalabriya bölgesi açıklarına demirleyince de' Rinaldis bir kayıkla yanlarına giderek Osmanlı kaptanı Murad Reis'le pazarlık etmiş, ondan askerî yardım istemişti. Ancak de' Rinaldis'in (sonradan İspanyol makamlarınca sorgulanırken verdiği) kendi ifadesine göre bu fikir ve girişim Ponzio ile Campanella'ya aitti.[19] Bu istek İstanbul'a iletildi ve Osmanlı donanmasının başında bulunan Kaptan-ı Derya Cigalazade Yusuf Sinan Paşa'nın ilgisini çekti. Asıl adı Scipione Cicala olan kaptan-ı derya çocuk yaşta esir alınıp Müslüman yapılmıştı ve sultanın hizmetinde olağanüstü başarılı bir kariyeri vardı.[20] Ayaklanmayı tezgâhlayanların bölgedeki bu özel bağlantıyı elbette biliyor olması gerekir: Daha önceki yıl Cicala Osmanlı donanmasını Kalabriya'ya getirmiş ve hâlâ Messina'da yaşamakta olan annesini ziyaret etmişti.[21] Bunu ayaklanmacılar ile Cicala arasında başka müzakereler izlemiş olmalı, hatta muhtemelen bunlara, İstanbul'daki bir grup Kalabriyalı "dönme" de katılmıştır. Sonunda yapılan anlaşmaya göre Cicala 30 gemi, 3000 asker ve 100 top getirerek ayaklanmaya destek olacaktı. 10 Eylül 1599'da bölgeye gelerek ayaklanmacılarla önceden belirlenmiş işaretleşme gereği kalyonlarını kıyıya yakın bir yere gönderecekti. Cicala sözünü tuttu da: Hem o gün hem üç gün sonra yeniden olmak üzere işaretler gönderildi.[22] Ama yanıt veren olmadı, çünkü 10 Eylül'e kadar ayaklanmanın elebaşlarının hepsi tutuklanmıştı.

Campanella'yı konu edinen günümüz yazarlarının çoğu, ayaklanmada bir Osmanlı unsurunun varlığını kabul etmekle birlikte bunun önemini olduğundan az gösterme, ayaklanmacılar açısından tam bir çaresizlik içinde başvurulan bir oportünizm sayma eğilimindedir. Dile getirilen bir başka ayrıntıya göre Campanella'nın, İspanyol makamları karşısında kendini suçsuz çıkarmak için söylediği ilk şey, Osmanlıların işe karıştırılmasına karşı çıktığı olmuştu. Sonradan Papa V. Paulus'a yazdığı bir mektupta da "negozio di turchi" (Türklerle müzakere) konusunda sorgu altında sırf canını kurtarmak için sahte itiraflarda bulunduğunu belirtiyordu. (Öte yandan, başka birkaç tanık da soruşturmada

Campanella'nın, Cicala'ya temsilci gönderdiğini kendilerine böbürlenerek anlattığı yolunda ifade vermişti.)[23] Heretiklik suçlamasıyla yargılanırken resmî sürecin en başında kendisine yöneltilen suçlama, yani "Türklerin öğretisi"nin (yani İslam'ın) Hıristiyanlıktan iyi olduğunu söylemiş olduğu iddiası ise günümüzde bir otorite tarafından "temelsiz" diye reddedilmiştir.[24] Bununla birlikte, bu olaylarda yer alan çok sayıda kişinin sorgularını inceleyince ortaya çıkan tabloya göre Campanella ve bazı diğer ayaklanma önderleri gerçekten de İslam'a belli bir ilgi duymuştu ve Osmanlılar da buna karşılık verirken taktik olarak uygun davranışın ötesine geçmişti. Bir Dominiken tanığın belirttiğine göre Giulio Contestabile (ayaklanmayı tezgâhlayanlardan biri) Campanella'yı manastırında ziyaret ettiğinde Campanella ona, duvarında asılı portrelerden hangisi isterse alabileceğini söylemiş, bunun üzerine Contestabile, Sultan III. Mehmed'in portresini almıştı. Bir başka keşiş ise Campanella'nın Müslüman esirlere ibadetleri hakkında sorular sorduğunu ve bazı dinî ayinlerinden övgüyle söz ettiğini hatırlıyordu. Maurizio de' Rinaldis, birçok vesileyle Campanella'nın Müslümanlara övgüler düzmesine tanık olmuştu; maliye memurunun "Campanella, Müslümanların yaşam tarzının Hıristiyanlarınkinden daha iyi olduğunu söyleme cüreti gösterdi," şeklindeki ifadesi, çok sayıda tanıklığın özeti gibiydi.[25] Campanella'nın Dominiken tarikatından biraderi olan ve onunla birlikte ayaklanmanın tezgâhlanmasında yer alan Dionisio Ponzio'nun bu fikirde olduğu açıktır, zira kendisi Ekim 1602'de hapisten kaçtıktan sonra İstanbul'a giderek Müslüman olmuş ve Cicala'nın evine yerleşmişti. İstanbul'daki Venedik elçisi, Ponzio'nun Kalabriya'da hepsi de kalben aslında Müslüman olan 300 kişi bulunduğu yolunda atıp tuttuğunu anlatıyordu; bunların içinde önde gelen adamlar da vardı ve zaten Campanella da yakında hapisten kaçarak Osmanlı başkentinde kendisinin yanına gelecekti.[26] Campanella'nın inanç değiştirerek kalben Müslüman olduğuna dair hiçbir bulgu yoksa da en azından insanların dış görünüşünü değiştirmeye çalıştığı konusunda bir kanıt bulunmaktadır: Ayaklanmanın planlanmasında rol oynayanlardan biri Campanella'nın, yandaşları için yeni bir kıyafet belirlediğini ve bunun da beyaz tünik ile tıpkı Türk kavuğu gibi bağlanan bir başlıktan oluştuğunu söylemişti.[27]

Beyaz tünik *La città del sole*'de de geçer (gerçi anlaşılır nedenlerle türbandan söz edilmez) ve Campanella'nın İslam'a ve Osmanlı

İmparatorluğu'na ilgisini yansıtan yegâne ayrıntı değildir. Buna rağmen, Campanella'nın en tanınmış eserinin anlamı ve önemi üzerine yapılan standart modern çalışmalarda eserin bu yönüne hiç ilgi gösterilmemiş, siyaset teorisinde akılcı ve seküler denebilecek bir uygulama olarak ele alınması tercih edilmiştir. Muhtemelen 1602'de yazılmış olan bu kısa metin, 1607'de üzerinde bazı değişiklikler yapıldıktan sonra ilk kez 1623'te (Latince olarak) yayımlandı. Hiç kuşkusuz ütopyacı bir çalışma olarak nitelenebilir ve zaten edebi olarak da doğrudan More'un *Ütopya*'sından doğmadır. Bir gezgine, güney denizlerindeki bir adada yaşadıklarıyla ilgili sorular yöneltilmesiyle ilerleyen bir diyalog şeklinde yazılmıştır. Gezgin, orada bulduğu "Güneş Şehri"ni ve halkın yasam tarzını anlatır; bu şehir bir tepenin üzerine eş merkezli yedi büyük çember hâlinde inşa edilmiştir. Halk kelimenin gerçek anlamıyla komünist bir sistemde yaşar: Bütün mülkiyet, karılar ve çocuklar ortaktır; özel bir pedagoji yöntemine dayanan ölçülü ve erdemli bir varoluş söz konusudur ve yönetimde bilge görevliler vardır (bu görevliler, başka birçok uygulamanın yanında bir de bilimsel öjenikten sorumludur). En büyük yöneticinin adı "Sol" ya da "Sole"dir (Güneş) ve onun altında yer alan diğer üç yönetici de "Pon", "Sin" ve "Mor"dur; aynı sırayla "Potentia" (güç kudret), "Sapientia" (bilgelik) ve "Amor" (sevgi). Günümüz araştırmacıları, Campanella'nın yararlanmış ve etkilenmiş olabileceği edebi kaynaklar ile örnekleri keşfetmeye büyük emek vermiştir ve Thomas More'un eserinden başka şunları saymak mümkündür: Kitab-ı Mukaddes (özellikle Yeşaya 19:18'de geçen "Güneş Kenti"); Ekbatan şehri hakkında Herodotos'un anlattıkları; Platon'un devleti; Diodorus Siculus'un, İamboulos'un "Güneş adalarına" yolculuğu hakkındaki öyküsü; modern çağda İnkalar ve başka Yeni Dünya uygarlıkları hakkında anlatılanlar (Cieza de Leon, Acosta, Benzoni ve Botero tarafından); Botero'nun, *Relationi universali* eserinde Hint Adalarındaki yedi surlu "Campanel" kentinden söz etmesi; Alberti'nin mimari ütopyası; Ficino'nun *De sole*'si ve bir Dominiken-manastırındaki yasam modeli.[28] Bunların bazıları, muhtemelen de çoğu, Campanella'nın düşüncesini etkilemişti. Ancak bütün bu etkiler içinde en önemli olanı neredeyse tamamen göz ardı edilmiştir: Osmanlı toplum modeli.[29]

Oysa Osmanlı İmparatorluğu üzerine 16. yüzyılda yazılanları az çok bilen ve bunun *Monarchia di Spagna*'ya etkisini zaten görmüş olan

hiçbir okur, *La città del sole*'de birbiri ardına gelen çarpıcı detayları kaçırmayacaktır. Genel olarak bakınca toplumun tamamı, Campanella'nın, Osmanlıların devşirme çocukları yetiştirdiği "okullar"a ilişkin vizyonuna benzemektedir. Çocukların tümü topluluk eliyle yetiştirilir, öyle ki yönetici, baba olarak gördükleri tek kişidir, bu yüzden de ona bağlılıkları mutlaktır.[30] Ancak bundan daha spesifik bir benzerlik de söz konusudur: Oğlanlara 12 yaşından itibaren askerî beceriler kazandırılır, zekâsı o kadar parlak olmayanlar da çiftliklerde çalışmaya gönderilir (tamı tamına Osmanlı devşirme sisteminde olduğu gibi.[31]) Ayrıca "yeni paradigma"yı oluşturan detayların birçoğu burada işlev kazanmıştır. Güneş ülkesi yurttaşlarının kumar oynaması kesinlikle yasaktır, alkol ise yasaklanmamakla birlikte ancak çok ölçülü biçimde tüketilebilir. Campanella, yurttaşların sık sık yıkanmasına ve sağlık nedenleriyle hamamları sık kullanmasına önem verir; Latince metinde bu hamamlardan "Roma geleneği doğrultusunda sıcak olanlar" diye söz edilir; yani bir başka deyişle bunlar, o çağın Osmanlı hamamlarıdır.[32] (Metinde anlatıcı da "bu ve başka yollarla, çok sık yakalandıkları sara hastalığından kendilerini korumak için büyük çaba göstermekteydiler" diye belirtir. Okurun bunun anlamını kavrayamayacağı düşünülerek de anlatıcı, saranın "üstün zekâ"nın göstergesi olduğunu ve aralarında Muhammed'in de bulunduğu birçok kişinin bu hastalığa yakalandığını açıklar.) Güneş ülkesinde Osmanlı hanının kendine özgü versiyonu da vardır: Buralarda seyyahlara üç gün süreyle ücretsiz yemek verilir.[33] Adalet sistemleri ise o çağın yazarlarının anlattığı Osmanlı sistemiyle çarpıcı benzerlikler taşımaktadır: "Yargılama süreci yazıya geçirilmez; suçlama ve savunma, yargıcın (ve yürütmenin başında bulunan "Potentia"nın) huzurunda dile getirilir ve yargıç hemen hükmünü verir."[34] Bütün toplumsal ve siyasal sistem elbette kesin biçimde meritrokrasiye dayalıdır: Aileden geçen bir şey yoktur (hatta aslında miras da yoktur) ve yüksek mevkilerdeki görevliler yeteneklerine göre seçilir. Görünen o ki Güneş Ülkesi yurttaşlarının soyluluktan anladığı, Osmanlı'dakinin aynısıdır; anlatıcının ifadesiyle, "en çok beceri öğrenen ve bunları en güzel şekilde uygulamaya koyan en büyük soylu olarak kabul edilir. Zanaatkârlara cahil dediğimiz ve hiçbir becerisi bulunmayıp bütün gün aylak aylak oturanları soylu kabul ettiğimiz için bize gülmelerinin sebebi budur."[35]

Güneş Ülkesi yurttaşlarının dini kesinlikle İslam değildir, ancak onunla, daha doğrusu en azından çağdaş yazarların Osmanlılar hakkında sunduğu İslam versiyonuyla gösterdiği bazı benzerlikleri görmezden gelmek mümkün değildir. Güneş Ülkesi tektanrılıdır: putperestliğin her türlüsüne şiddetle karşıdırlar (sadece Tanrı sembolü olarak güneş kullanılır), ölümden sonra ödül ve ceza olduğuna, ayrıca iyi ve kötü meleklere inanırlar.[36] Her sabah yıkandıktan sonra "doğuya dönüp Pater Noster'e benzeyen çok kısa bir dua söylerler"; papazları merkez tapınağın tepesinde durarak günün dört ayrı saatinde Tanrı'ya mezmurlar okur.[37] "Yasaların" (yani dinlerin) ve bilimlerin kurucusu olan büyük kişilerin portrelerinin sergilendiği duvarda "Musa, Osiris, Jüpiter, Merkür ve Muhammed" yer almaktadır ve özel bir onur köşesinde de "çok yüksek mektebede gördükleri" İsa Mesih ile Havariler bulunur.[38] Bazı yorumlarda söylendiği gibi Hıristiyanlık öncesi bir toplum değildir bu. Tersine, Hıristiyan olmayan bir toplumdur, Hıristiyanlık hakkında belli bilgiler edinmiş ancak Hıristiyan vahyinin etkisinden tamamen uzak kalmış bir toplum. Aslına bakacak olursanız İslami bir toplumdur; gerçek bir şahsiyet olarak Muhammed'le aynı İslam'ın kendisi gibi mesafeli bir ilişkiyi sürdürür. Güneş Ülkesi halkının dini, doğal bir dindir ve bilimle, astrolojiyle, doğal büyüyle yakın bir bağı vardır (papazlar aynı zamanda yıldızları öğrenir; amaç, uyguladıkları öjenik programında optimum sonuç elde edecek şekilde yıldızların doğal gücünü kontrol altına almaktır); mümkün olan en iyi doğal dindir bu ve büyük ölçüde İslam'a tekabül eden bir din biçimidir.

Bununla birlikte başka bir yönüyle bu konu özel önem taşır. Güneş Ülkesi halkı kesin biçimde tektanrılı olmasına ve Hıristiyan olmamasına rağmen kendine özgü felsefi bir teslis anlayışını benimsemişti. "Gerçekten çok şaşırtıcı," diye devam eder anlatıcı, "Teslis'teki Tanrı'ya tapıyorlar, onun üstün güç, yani kudret-i âlâ olduğunu ve üstün bilgeliğin ondan çıktığını söylüyorlar; sonra da bunların her ikisinden birden üstün sevgi çıkıyormuş. Ancak bizim gibi ayrı adları olan üç ayrı kişi tanımlamış değiller."[39] Uzun süre geçerliliğini koruyan anlayışa göre Campanella, burada Hıristiyanlıkta Yeni Platoncu gelenekten yola çıkıyordu. Bu gelenekte Teslis felsefi bir yorumla, Tanrı'da olma durumunun çeşitli görünümlerini içeren üçlü bir oluş şeklinde düşünülür. Ancak Campanella'nın, bu argümana dair böylesine kesinlikli

bir formülasyonu aldığı kaynağın büyük ihtimalle Postel'in *De orbis terrae concordia*'sının 1. kitabı olduğu, burada tamamen Müslümanları Hıristiyan yapmak için uygulanabilecek yöntemlerin açıklandığı da öne sürülmüştür. Postel'in, Müslümanlar için gerçekleştirdiği ilk Teslis açıklamasında Tanrı'nın, yani kadr-i mutlak yaratıcının kudreti, bilgeliği ve sevgisi olmak zorundadır: Bilgelik kudretten, sevgi de hem bilgelik hem kudretten kaynaklanır.[40]

Bu ipucu, tam da *La città del sole*'nin ortaya konmasındaki temel amaca işaret etmektedir. Campanella'nın bu çalışmada anlattığı ideal bir toplumdu ve her türlü kötülükten arınmış, saflıkla, doğal hazlarla doldurulmuş, kusursuz bir doğal varoluşun örneğiydi; her ne kadar doğrudan İslam'ı esas almış olmasa da İslam ibadetinin birçok olumlu yanına yer veren, Müslümanlara hitap eden ama aynı zamanda onlara daha da iyi bir şeyin yolunu gösteren bir toplumdu bu. Kabaca İslam ile Hıristiyanlık arasında doğalcı bir konaklama yeri gibiydi, Müslümanların tamamlayarak daha yüksek bir din formunda Hıristiyanlarla birleşebileceği bir evreyi temsil ediyordu. Bu yüksek dinin ortodoks Hıristiyanlığa denk düşüyor olması pek olası görünmemektedir. Campanella'nın duruşmasındaki tanık ifadelerine itibar edecek olursak onun kendi Hıristiyanlık versiyonu radikat derecede doğalcıydı ve Mesih de ona göre büyük bir adam olmanın ötesinde değildi (bu da Teslis'in *ancak* soyut, felsefi bir anlamda mevcut olduğunu gösterir); bu versiyonda mucizeler reddediliyor, kutsal addedilen her şey, Machiavelci "yasa koyucular" eliyle gerçek Hıristiyan dinine sonradan eklenmiş araçlar olarak bir kenara atılıyordu.[41] Burada Hıristiyanlığın değişikliğe uğramış bir versiyonu söz konusuydu ve üzerinde yapılan her değişiklik onu İslam'a biraz daha yaklaştırmıştı. Maurizio de' Rinaldis'i Campanella'nın dinî inançları hakkında sorguya çektiklerinde, onun Mesih'ten "iyi işler yapan bir büyük adam" diye bahsettiğini duyduğunu söylemiş ve "Müslümanların da aynı şekilde konuştuğunu duydum, zaten Fra Tommaso çoğu kez Müslümanlar hakkında olumlu sözler ederdi," demişti.[42] Ancak Campanella'nın başlangıç noktası Hıristiyanlık ve Hıristiyanlıktaki peygamber vahiyleriydi.[43] Onun inancındaki hiçbir şeyin temeli Kuran'a dayanmıyordu, dolayısıyla onu bir kripto Müslüman olarak nitelemek çok yanlış olur.

Bununla birlikte, Campanella'nın oluşturduğu bütün bu kurguda İslam'ın neden bu kadar özel bir yer tuttuğunu anlamak da önemlidir. Postel'in (yine Campanella'yı etkilemiş olabilecek yazarlardan Nicolaus Cusanus ile birlikte) bağlı olduğu evrenselci gelenek de zaten bütün inançlardan insanları -ki buna yalnızca Müslümanlar değil Yahudiler, Hindular ve diğerleri de dahildi- gerçek dine kazandırma kaygısı güdüyordu. Hapiste kendini aklama amacıyla kaleme aldığı beyanlarından birinde Campanella, "eski çağların insanlarına ait ve Yahudilere, Türklere, Farslara, Mağribilere, Çinlilere, Hitaylılara, Japonlara, Brahminlere, Perululara, Meksikalılara, Habeşlilere ve Tatarlara ait eski ve yeni bütün mezheplerin ve bütün yasaların [dinleri kastetmektedir]" ışığında Hıristiyanlığı incelediğini belirtiyordu. Zaten Güneş Ülkesi yurttaşlarının da her toplumda neyin iyi neyin kötü olduğunu öğrenmek için dünyanın dört bir yanına elçi gönderdiği anlatılır.[44] Bazı bakımlardan bunun, Campanella'nın Güneş Ülkesi dinini ve toplumunu, her halkın en iyi özelliklerini kendinde toplamış bir tür senkretik natüralizm olarak ele alan argümanına uygundur. Tek başına İslam'ın damgasını taşımadığı açıktır. Ama yine de İslam'ın, diğer bütün model veya etkilerinkinden ayrı olarak özel bir yeri vardır. Buna ilişkin bir açıklamayı, Eylül 1599'da tutuklanmasından önceki aylarda Campanella'nın hareketlerine yön veren tümüyle kendine özgü bir dizi inançta -Kıyamet'in yaklaşmakta olduğuna dair inançlarda- bulmak mümkündür.

Tommaso Campanella sadece siyasi bir darbe düzenlemekle kalmamıştı. Dünyanın sonuna hazırlık olarak vaazlar vermekteydi. Bütün alametler yerli yerindeydi: depremler, seller, ay ve güneş tutulmaları, salgın hastalıklar, "yıldızlarda eşi duyulmamış değişimler", hatta İtalya'da çekirge istilası. Dünyanın kutsal yıl 1600 itibarıyla -en azından onu izleyen yedi yıl içinde- sona ereceğine inanmıştı.[45] İlk olarak cennette büyük savaş vardı ve bu savaş sırasında "güneşe sarınmış bir kadın" (muhtemelen kiliseyi temsil ediyordu) çöle kaçarak üç buçuk yıl süreyle orada saklanmak zorunda kalacaktı (Vahiy 12:1-7); ardından, taslar yeryüzüne boşaltıldıktan, Babil düştükten ve Deccal yok edildikten sonra Mesih yeryüzünde binyıl hüküm sürecekti (Vahiy 20:4-5). Campanella'nın amacı her şeyden önce insanları dağlara götürmekti, orada saklanarak ilk üç buçuk yılın çalkantılarını atlatabilirlerdi (ilk yazdığı apolojilerden birinde bunu, eski Venediklilerin lagüne çekilmesine

benzetmektedir); sonra da insanların binyılı geçirecekleri ideal devleti kurmaya başlarlardı.[46] Zira kendisinin de ileride açıklayacağı gibi Kıyamet'in bu evresini hem mecazi hem lafzi olarak yorumlamaktaydı. Mecaziydi çünkü bu binyıl hükümdarlığının ahalisinin (Vahiy Kitabı'nda belirtildiği gibi) mucize eseri dirilmiş Hıristiyan şehitlerinden ibaret olacağını veya Mesih'in burada bizzat hüküm süreceğini düşünmüyordu. Diriltilecek olan, kutsal adamların şöhreti ile ruhuydu ve Mesih'in hüküm sürmesi ile kastedilen de onun öğretilerinin, bir rahip hükümdarın yönetiminde kusursuz biçimde hayata geçirilecek olmasıydı. Ama Campanella'nın vizyonu bir yandan da bunları dikkat çekecek ölçüde lafzen yorumluyordu: Bu hükümdarlığın gerçek, tarihsel bir insan yönetimi olacağına, bu yönetim altında insan doğasının tamamen doğal yollardan kusursuzluğa ereceğine ve maddi manevi iyi şeylerin tadının bir arada çıkarılabileceğine inanmaktaydı.[47] (En önemli özellik de kadınlar ile erkeklerin günahsız seks yapabilecek olmasıydı.) Aslında pagan ozanların tarif ettiği, Yeşaya gibi peygamberlerin öngördüğü ve herkesin arzuladığı "altın çağ"dan başka şey değildi. Bu binyıl hükümdarlığına ilişkin vizyonunu şöyle savunmaktaydı Campanella: "Böyle bir çağın gelmesini her millet doğal bir iştah ile arzu etmektedir ve bu iştahı Tanrı onlara boşuna vermemiştir." *Città del sole*'nin savunusunda ise şöyle yazıyordu: "Ben diyorum ki bu cumhuriyet ve altın çağ, bütün insanların arzusudur."[48] Bu ikisi -binyıl hükümdarlığı ile *Città del sole*- her bakımdan birbirinin eşi olmayabilir, ama bunlardan ikincisi, en azından birincideki bazı kilit özellikleri gerçekleştirmeye yönelik bir girişimdi. 1599'da İspanya Kralı'na, 1611'de papaya yazdığı mektuplarda yaptıklarını açıklayan Campanella, "büyük dönüşümün gerçekleşmesi hâlinde tek isteğim Kıyamet Cumhuriyeti'ni vaaz etmek ve kurmaktır," diyordu.[49]

Bu noktaya kadar Campanella'nın binyılcılığının İslam'la özel bir bağlantısı görünmemektedir. Çoğu binyılcıda görüldüğü gibi bu süreçte bütün insanlığın Mesih önderliğinde bir araya geleceği varsayılmaktadır; bir başka deyişle sadece Yahudiler değil Müslümanlar ve paganlar da din değiştirecektir. Böyle evrenselci bir bakışın Campanella'nın düşüncesindeki rolü zaten kuşku götürmez: *Monarchia di Spagna* da aynı amaçla evrensel bir monarşiyi hedefliyordu ve daha ileride Hıristiyan olmayanların dine döndürülmesi üzerine kaleme aldığı

Quod reminiscentur adlı inceleme aynı şekilde herkese din değiştirmekle ilgiliydi. O halde İslam'ın özelliği nedir? Bu sorunun yanıtını, Campanella'nın, dünyanın sonunun yakın olduğu yolundaki iddialarını desteklemek için başvurduğu bütün bir kehanetler sisteminde bulabiliriz. Campanella'nın düşüncesine kendi çağında (Cyprian von Leowitz veya Cyprián Karásek Lvovický, Antonio Torquato veya Arquato, Pavao Skalić ve Otrantolu Keşiş Ubertino denen kişi tarafından) ortaya atılan çeşitli kehanetler damgasını vurmuştu. Aynı kehanetlerde Osmanlıların İtalya'yı ele geçireceği ve Roma'yı fethedeceği öne sürülüyordu. Bu da papalığın kaçması demekti, tıpkı Vahiy Kitabı'nda çöle kaçan kadın gibi.[50] Daha önceden, örneğin İsveçli Aziz Birgitta ve Dionysius Carthusianus tarafından dile getirilen kimi vahiyler de bunu doğruluyor, ayrıca Osmanhların İtalya'yı fethinin dünyanın sonuyla ilişkisini öne sürüyorlardı.[51] Ancak bütün bu kasvetli tablodan sızıveren bir ışık huzmesi de yok değildi. Torquato'ya göre Osmanlı İmparatorluğu ikiye bölünecek, bir yarısı Hıristiyanlığı benimseyerek öbür yarıyı yenilgiye uğratacaktı. Campanella'nın hapiste kaleme aldığı ilk tam kapsamlı savunmasındaki sözleriyle, "iki ayrı hükümdarlık hâlinde bölünmeye mahkûmdular; bunlardan biri bizim dinimize *ve cumhuriyetimize* katılacaktı." Bunun Sienalı Azize Caterina tarafından da öngörüldüğüne inanıyordu.[52] Dominikenlere yakınlığından ötürü Azize Caterina'ya Dominiken tarikatında peygamber katında bir otorite olarak hürmet edilirdi ve belli ki Campanella da ona tarikatının onunla ilgili duygularını paylaşıyordu. Ancak onu özellikle endişelendiren bir kehanet vardı: Caterina'nın, Dominikenlerin (Campanella'nın sözleriyle) "Müslümanlara zeytin dalı uzatacağı" yolundaki ifadesi.[53] Campanella, Dominikenlerin özel bir misyonerlik rolü üstlenmiş olduğuna inanıyordu; sık sık değindiği bir başka kutsal kişi de yıllarını İspanya'da Müslümanları dine döndürmeye vermiş olan Dominiken Aziz Vincent Ferrer'di.[54]

Bütün bu ipuçlarını bir araya getirince 1599'un o yaz günlerinde gözünü kararttığında Campanella'nın aslında tam olarak ne yapmaya çalıştığını anlamamız mümkün olmaktadır. Osmanlıların İtalya'yı istila etmesini bekliyor, hatta aslında bunu hızlandırmanın yollarını arıyordu. Aynı zamanda da Cicala'nın (Cigalazade Yusuf Sinan Paşa), yani sultanın donanmasının başında bulunan kaptan-ı deryanın,

Osmanlı İmparatorluğu'nun yarısını da arkasına takarak Hıristiyanlığa döneceğine, sonra da diğer yarısına karşı savaşacağına inanmaktaydı. Cicala'nın -ve izinden giden Müslümanların- Hıristiyanlığa dönüşü de kehanetlerde söylendiği gibi bir Dominikenin eliyle gerçekleşecekti, yani Tommaso Campanella'nın. Bunu gerçekleştirmenin yolu, aynı zamanda bir grup insanı Son Günler'in ıstıraplarından korumanın yolu olacaktı; ardından bu insanlara yeryüzünde saf ve kusursuz bir doğal yaşantı sürme imkânı sunulacak, "Kıyamet Cumhuriyeti"nde altın çağın yaşantısını süreceklerdi. Campanella, İspanya kralına ve papaya mektuplarında bu ifadeyi kullanırken tarif ettiği şeyin, "şimdi Aziz Vincet, Azize Caterina, Azize Birgitta, Dionysius Carthusianus ve Serafino da Fermo tarafından beklenmiş" olduğunu söylüyordu; bütün bu yazarları birleştiren yegâne şey de Müslümanları dine döndürme ve/veya Osmanlı tehlikesi temalarına duydukları ilgiydi.[55] 1607'de derlediği yazılarının listesine *La città del sole*'yi de aldığında ondan şöyle söz etmişti: "*La città del sole*, yani benim kendi cumhuriyetim üzerine bir diyalog, ki bir Hıristiyan cumhuriyetinin reformasyonu için özet plan niteliğindedir, Tanrı'nın Aziz Vincent'e, Azize Birgitta'ya, Sienalı Azize Caterina'ya ve daha nicelerine vaat ettiği gibi".[56] Bütün bu azizleri kilisede genel bir reform bağlamında değil çok daha spesifik bir şey için anmaktaydı: Müslümanların dine döndürülmesi.

Peki bu din değiştirtme pratikte nasıl yapılacaktır? Kendini aklama amacıyla kaleme aldığı uzun metinlerden ikincisinde, 1600'ün ilk aylarında yazdığı metinde Campanella bunun yanıtını vermişti: "Muhammed'in tarif ettiği ve insanların yiyip içtiği, evlendiği cennetin göklerde değil yeryüzünde gerçekleşeceğini, göklerdeki cennetin bir tür ön alıştırması olacağını ve Muhammed'in bunu hesaba katmadığını öğrenince Müslümanlar gerçek imana kendiliğinden geçecektir."[57] Sonraki eserlerinden *Articuli prophetales*'ta Campanella, Yeşaya'nın altın çağ kehaneti üzerine şöyle yazıyordu:

> Burada Yeşaya, ölüm ve soyun devamı konusunu tıpkı benim bunları *La città del sole*'de tarif ettiğim şekilde ele almaktadır; yani yıldızların en uygun gösterdiği anda ana baba, günahtan tamamen arınmış olarak Tanrı adına cinsel ilişkide bulunacaktır -oysa Müslümanlarınkini saymazsak cennette olmayacak

> bir şeydir bu. Dolayısıyla peygamber [Yeşaya] tarihi nitelik taşır ve bütün bunların göklerde değil yeryüzünde gerçekleştiğini belirtir.[58]

Sonuç olarak Muhammed'in öğretisi hem yanlış hem doğruydu. Halkı sahte bir semavi yaşantıya dair vaatlerle kandırmıştı, oysa tarif ettiği yaşantı aslında yeryüzündeki kusursuz yaşantıydı. Yani bir anlamda, kendi amaçları doğrultusunda dinî inançları manipüle eden uç bir Machiavellici örneğiydi; zaten Campanella, daha ortodoks bir nitelik taşıyan sonraki yazılarında Muhammed'i şeytani bir kişilik olarak tarif etme eğiliminde olacak, onu Deccal'ın veya anti-Hıristiyanlık ilkesinin habercisi olarak gösterecek ve bizzat Deccal'ın da Muhammed'in "döl"ünden olacağını ilan edecekti.[59] Bununla birlikte, bir başka bağlamda Muhammed'i neredeyse bir dâhi olarak görebilmiş, (*La città del sole*'deki konuşmacının ağzından) "son derece zeki" bir adam, çok etkili bir yasam sistemi geliştiren ve insanlarda doğal olarak bulunan kusursuz sistem arzusunu yönlendirebilen bir "yasa koyucu" olduğunu belirtmişti. Anlaşılan şimdi tek gereken, ondan da büyük bir yasa koyucunun çıkıp, Müslümanların da karşı koyamayacağı ölçüde cazip olan yeni bir cumhuriyet kurmasıydı. Bu yasa koyucu Tommaso Campanella'ydı; bu yeni cumhuriyet, yani Kıyamet Cumhuriyeti de onun Güneş Ülkesi'ydi. Burada yeni paradigma, Machiavellicilik, Rönesans doğalcılığı, Katolik devlet aklı teorisi ve kehanetlere dayalı binyılcılık arasında gördüğümüz bileşim tıpkı yazarının yasam öyküsü kadar olağanüstü, aslında kesinlikle eşi benzeri bulunmaz nitelikteydi.

Duzenleme
Ny.Ozlem

9

DESPOTİZM I
KÖKENLER

Bazı yazarlar, Osmanlı sisteminin belli yönlerinden ne kadar olumlu biçimlerde söz etmiş olursa olsun, Batı Avrupa'da modern çağın ilk dönemdeki yazarlarının büyük çoğunluğu için geçerli olan kabule göre Osmanlı yönetimi baskı ve zulüm esası üzerine kuruluydu. Bunun için de apaçık bir terim vardı: "tiranlık". Tiranlığın doğası üzerine Batı düşüncesinin dayanağı da büyük ölçüde Aristoteles'in *Devlet*'te ortaya koyduğu argümanlardı. Burada açıklandığı üzere en yaygın görülen tiran tipi kimseye hesap vermeden ve tebaasının değil kendi çıkarları doğrultusunda hareket ediyordu; dolayısıyla "tebaasının iradesine karşı" hareket etmekteydi, zira "özgür iradesiyle davranan hiç kimse böyle bir yönetime katlanmaz" idi.[1] On dördüncü yüzyıl ortalarında hukuk kuramcısı Bartolus (Bartolo da Sassoferrato) bu konudaki klasik ve skolastik görüşlerin faydalı bir sentezini yaparak bir hükümdarı tiran olarak tanımlamak için iki temel ölçüt bulunduğunu belirtmişti: Bu kişinin ya hüküm sürmek için geçerli bir unvanı yoktu (yani iktidarı gasp etmişti) ya da "eylemleri ortak çıkarları değil tiranın kendi çıkarlarını gözettiği" için yönetim tarzı "adilce değildi".[2] Esas olarak Aristoteles'in *Devlet*'inden ve 13. yüzyıl sonlarında Aquinasçı Egidio Romano'nun yazdığı krallık incelemesi *De regimine principum*'dan yararlanarak bir hükümdarın tiranlığını belirlemede başvurulacak 10 ölçütü sıralıyordu. Bunlar, "devletin önde gelen ve güçlü kişilerini mahvetme", bunların isyan çıkarmasını önleme; bilgi ve öğrenimi mahvetme; devlet içinde "pek çok casus" bulundurma; tebaayı yoksullaştırma, sürekli günlük ihtiyaçlarla meşgul olmak zorunda bırakma; "devletin dışında savaşlar çıkararak savaşçıları oraya yönlendirme, böylece bu savaşlara

yoğunlaşarak kendisine karşı bir şey planlayamaz hâle gelmelerini sağlama."[3] Batılı yazarlar, 15. yüzyıl ortalarından itibaren Osmanlı iktidarının doğasını anlamaya çalışırken böyle bir tiran yönetimi kavramı onlara hazır bir model sağlamıştı. Osmanlı tehdidi hakkında 15. yüzyıldaki papalık metinlerinde "Tyrannis", sultan için kullanılan standart metin hâline geldi; hatta "Tyrann" kelimesinin Almancaya Osmanlı karşıtı bu metinlerden girdiği görülür.[4]

Osmanlı hükümdarı için "tiran" kelimesi hiçbir zaman kullanımdan kalkmadı. Ama erken modern dönemde yavaş yavaş yerini, farklı çağrışımları ve yan anlamları olan bir başka kelimeye bıraktı: "despot". Erken modern dönemde Osmanlı sultanlarına ilişkin anlayışın en ayırt edici özelliklerinden biri budur, çünkü despotizm teorisi tamamen onları iktidarını ifade etmek için diriltilip geliştirilmişti. Batı Hıristiyanlığının sınırlarına dayanan bir Osmanlı İmparatorluğu olmasaydı despotizm kavramının modern siyaset düşüncesinde dikkate değer bir yeri olacağı şüpheliydi.

Bu kavramın kökleri sıkı bir şekilde Aristoteles'e dayanmaktadır. Aristoteles, *Devlet*'in ilk kitabında, bir hanenin efendisinin kölelerin itaatini sağlamasından hareketle bir hanede bulunacak farklı iktidar ilişkilerini ele alır. Efendi (Yunanca "despotes") kölelerini tıpkı ruhun bedeni yönettiği gibi yönetir, yani sadece komutlar vererek; bu, aklın arzuları yönetme biçiminden, ikna yoluyla onları düzene koymasından farklı bir şeydir. Buradan, siyaset alanında bir yanda despotik hükümdarlık ile diğer yanda kanunların bağladığı bir hükümdar veya anayasaya dayalı "polis" [devlet] arasındaki farka dair bir analoji veya model ortaya çıkar. Aristoteles'in doğal köle diye tarif ettiği aşağı insanlar açısından aslında ne yapmaları gerektiğinin kendilerine söylenmesi iyi bir şeydir, çünkü bunlar özgür insandan çok hayvana benzediklerinden gerekli kararları verme yeteneğinden yoksundur. Bu şartlarda, her ne kadar efendinin hedeflediği öncelikle kendi çıkarı olsa da köleleri ile arasında belli bir çıkar ortaklığı bulunmaktadır, dolayısıyla despotça yönetim uygundur. Ancak köleleştirilmiş insanlar, insani özgürlükten yararlanabilecek kapasitedeyse onları bir efendinin emrine tabi kılmak doğaya aykırıdır ve baskı ile zulme girer.[5]

Aristoteles, monarşik yönetim çeşitlerini ele aldığı III. Kitap'ta despotça yönetim meselesine dönmektedir.

> Monarşinin bir başka türü daha vardır ki bazı barbarlar arasında görülen krallıklar buna örnektir. Bunların iktidarı da tiranlıklara benzer, ancak bunlar belli kanunlara göre hüküm sürerler ve hükümdarlık aileden geçer. Tabiatları itibarıyla boyun eğmeye barbarlar Yunanlılardan ve Asyalılar da Avrupalılardan daha eğilimli olduğundan despotik yönetimi sıkıntı duymadan kabul etmektedirler. Dolayısıyla bu krallıklar, açıklanan nedenlerle yapı itibarıyla tirancadır ama aileden geçmeleri ve kanuna dayalı olmaları nedeniyle de yerleri sağlamdır. Muhafızları da anılan nedenlerle tiranca değildir ve saraydan çıkmadır; kralları silahlı yurttaşlar korurken tiranların yabancı muhafızları vardır çünkü krallar yasalara göre, buna rıza gösteren tebaa üzerinde hüküm sürer; tiranların tebaasında ise rıza yoktur.[6]

Bu anlatıyı, Aristoteles'in efendiler ile köleleri arasındaki ilişki üzerine başka yorumları ile birleştirince despotik yönetimin temel özellikleri gayet açık bir şekilde belirmektedir: Despotun yönetimi yasalara dayanır ve aileden geçer (yani despot iktidarı gasp etmiş değildir); bir otokrat olarak hüküm sürse de tebaasının rızası söz konusudur; her ne kadar kendi çıkarını gözetse de tebaası da arızi veya ikincil biçimlerde bundan fayda sağlar. Bu, yasalara bağlı olan normal krallık da değildir tiranlık da, daha ziyade her ikisinin kimi unsurlarını bir araya getiren üçüncü bir kategoridir. Ama tebaa, Asyalı barbarlar gibi doğal kölelerden değil de Yunanlılar gibi özgür insanlardan oluşuyorsa bu tiranlık olarak kabul edilmelidir. Başka bazı yerlerde de Aristoteles, hayırlı ve düzgün hükümet etme biçimlerinde yozlaşma ve yolsuzluğu anlatırken de yanlış yönetimi ifade etmek için gerçekten bazen "despotik" terimini kullanır.

Devlet'in 1260 dolaylarında Willem van Moerbeke tarafından yapılan standart Latince çevirisinde "despoticus" sıfatının kullanılmış olması terimi Batılı okurun dağarcığına yerleştirmiştir.[7] Ancak Asyalı "barbarların" yönetimini incelemeleri için pek bir neden bulunmayan en skolastik siyaset kuramcıları, düzgün hükümet etme biçimlerinden oluşmuş bir standart liste ve ona denk düşen yolsuzluklar listesiyle yetinmişti, zira bu özel üçüncü kategori ile ilgili olarak yapılacak pek bir şey yoktu. Ancak 1300 dolaylarında Aquinolu Tomasso'nun yarım kalan metni *De regimine principum*'u tamamlayan Tolomeo (Bartolomeo) da Lucca,

alışılmışın çok dışına çıkarak kralları zat-ı şahane ve despotik diye iki sınıfa ayırmıştı. Bunlardan ilki, Hz. Musa'nın Yasa'nın Tekrarı (Tesniye) Kitabı 17:14-20'de anlattığı gibi yasalara saygılı, ölçülü bir hükümdarın tanımına ve Samuel'in 1. Samuel 8:10-18'de baskıcı krallık yönetimi konusunda yaptığı iç karartıcı uyarısına denk düşer ("Oğullarınızı alıp... Kızlarınızı [...] alacak... Seçkin tarlalarınızı [...] alıp...")[8] İkinci türdeki yönetimin hâlâ geçerli ve Tanrı takdiri olması ise insanın günahkârlığıyla ve bunun sonucu olarak insanları kendi iradelerine rağmen yönetmek için gereken zora dayalı iktidarla açıklanıyordu. Bartolomeo, bazı insanların böyle yönetilmeyi gerektirmeyecek kadar erdemli olabileceği konusunda bir ihtiyat payı bırakmaktaydı, ancak o zaman monarşi değil anayasaya dayalı yönetimi hedeflemeleri gerektiğini ima etmekteydi. Ne de olsa yasalara dayalı yumuşak bir krallık, her ne kadar yetkisini Hz. Musa'dan alsa da fazlalıktan başka bir şey olmayacaktı. Burada, skolastik teoride çok yaygın rastlanan bir gerilimi, Aristotelesçi ve Augustinusçu düşünceler arasındaki gerilimi hissetmemek mümkün değildir: İlk yaklaşım, despotik yönetimi (belki sadece "barbarlara" özgü) hafif bir anromallik olarak görme eğilimindeyken ikincisi, despotizmin temel ilkelerinden birini, halkı aklma estiğince yönetmek için zora başvurulmasını neredeyse evrensel bir koşul olarak öne sürmekteydi.[9] "Despotizm" bir kategori olarak aynı anda hem çok önemli hem alışılmışın dışındaydı, dolayısıyla pek üzerinde yapılacak bir şey yoktu. Hatta terime kendine özgü ve doğru bir şekilde Aristotelesçi anlamını kazandıran sonraki iki yazar, Padovalı Marsilius (Marsilio da Padova) ile Ockhamlı William (William of Ockham) bile pratikte neredeyse sadece papalık karşıtı polemiklerde bu terimi kullanmışlardı.[10]

Bütün bunlar Osmanlıların yükselişiyle birlikte değişti. Sultan, Avrupa'da yeni ele geçirdiği topraklar söz konusu olduğunda bir gaspçıydı elbette, ancak hükümdarlığının aileden geçtiği ortadaydı, yerleşik veraset ilkelerine göre tahta çıkarak halkı üzerinde hüküm sürmeye başlamıştı. Yönetim yönteminin son derece otokratik olduğu anlaşılıyor ve zora başvurma konusunda onu sınırlayan hiçbir şey olmadığı düşünülüyordu. Yine varsayıma göre öncelikle kendi çıkarını gözeterek yönetmekteydi. Yine de Osmanlı rejiminin dikkate değer bir güç ve istikrar sağlamış olduğu ortadaydı. Despotizm konusunda Aristotelesçi bir argüman geliştirmenin bir yolu, Osmanlı yönetiminin, öncelikle ülkenin

kalbini oluşturan Anadolu'daki Asyalı barbarlardan, yani asıl Türklerden kabul görmesine dayandığını öne sürmek olabilirdi. Ancak Batılı yazarların Anadolu'da hüküm süren şartlar hakkında pek bilgisi yoktu, onlar daha çok Avrupa'da gitgide büyüyen Osmanlı hâkimiyet alanına ilgi göstermekteydiler. Orada da "doğal köle" kategorisi Hıristiyan Yunanlılara, Slavlara veya Arnavutlara pek uygulanamıyordu. Osmanlı yönetiminin ilk dönemlerinde Yunanlıların ahlaki yozluğu üzerine yorumlar yapılmış olsa da o başka bir meseleydi. Güneydoğu Avrupa halklarının tabiatları itibarıyla köle olduğunu öne süren bir yazara rastlamak mümkün değildi (yani mesela Sepúlveda'nın, Yeni Dünya'nın yerli halkları hakkında iyi bilinen yorumu gibi). Burada vurgu daha çok bir durum olarak kölelik üzerindeydi. Efendi-köle ilişkisi ne de olsa despotça yönetimlere ilişkin her türlü teorinin temelinde yer almaktaydı. Batılı yazarların bulduğu çözüm ise bunu, despotça yönetimi başlı başına bir kategori olarak -yani doğal kölelik ile ilgili fazladan sorunlu bir iddiada bulunmaksızın- ele almak için yeterli saymaktı.

Peki sultanın tebaasını ne anlamda köle olarak tanımlamak mümkün olacaktı? Bütün Osmanlı tebaasının kölelerinkine benzer bir statüsü olduğu veya kölelerinki gibi bir hayat sürdüğü düşüncesi 16. yüzyıl boyunca Batı Avrupa'da yaygın biçimde kabul görmekteydi. Bu düşünce, Osmanlı despotizmi teorisinin gelişiminde ilk başlarda önemli bir rol oynadı, hem de neredeyse tamamen kafa karışıklığına, metinlerdeki belirsizliklere ve retorik abartılara dayalı olduğu halde.

Bu açıdan en etkili olan metinlerden biri *Il principe*'nin IV. bölümünde, Machiavelli'nin Osmanlı İmparatorluğu ile Fransa Krallığı arasında yaptığı karşılaştırmaydı. Gördüğümüz gibi Machiavelli, "Osmanlı sultanının bütün monarşisi tek hükümdar eliyle yönetilir; geri kalan herkes onun hizmetkârları veya kullarıdır (*servi*)," diye yazıyordu. Aceleci bir okurun buradan, bizzat sultan dışında bütün bir nüfusun ("diğerlerinin") köleliğe mahkûm olduğu sonucunu çıkarmaması işten değildir. Bir sonraki paragrafta Machiavelli, gerçekten de "sendoli tutti stiavi" ("hepsi köle olduğundan") sözünü kullanmıştır, ancak görmüş olduğumuz gibi bu, genel nüfusa değil sultanın kıdemli yöneticilerine ilişkin bir nitelemedir. Aynısı "servi" ifadesi için de geçerlidir: Machiavelli, sultanın adına halkı yönetmekte olanları anlatıyordu ve daha bir önceki paragrafta şöyle demişti: "Quelli stati che si governano per uno principe

e per servi" ("bir hükümdarın ve hizmetkârların [ya da kulların] yönetimindeki o devletler")[11] Machiavelli'nin kaynağı da büyük ihtimalle Macaristanlı György ve onun, devşirme olarak alınan oğlanlara sultan tarafından kul statüsü verilmesine, sonra da ya yeniçeri ya da imparatorluk memuru olarak yetiştirilmelerine ilişkin anlattıklarıydı:

> Emrindeki bu köleler veya kullardan ["servis"] bir kısmı gösterdikleri yararlılıklara göre hükümdarlık içinde yüksek mevkilere getirilir. Buradan da anlaşılacağı üzere hükümdarlığının tamamı içindeki bütün ileri gelenler ve beyler, hükümdar tarafından memur olarak tayin edilmiştir, yani toprak sahibi ve bey olarak değil; netice olarak kendisi tek bey ve toprak sahibidir, hükümdarlık topraklarının tamamında kanunlara göre tek dağıtıcı ve sağlayıcı ve hükmedicidir, diğerlerine ise yine onun iradesine ve kumandasına bağlı olarak daha ziyade icracı, memur ve yönetici gibi işlevler verilmiştir.[12]

Bu, Osmanlı yönetimine dair büyük ölçüde doğru bir tanımlamaydı ve genel nüfusun köleleştirilmiş olmasına dair hiçbir ima da içermiyordu.

O fikir çok daha sonraları, 1520'ler ile 1530'larda Habsburg savaş girişimleri üzerine kalem oynatan hümanist yayıncıların ateşli retoriğinden doğdu. 1529 tarihli "tavsiye"sinde Sepúlveda, Osmanlı yönetiminde yaşayanların katlanmak durumunda kaldığı "kölelik" veya "boyun eğme" durumundan arka arkaya söz ediyordu. Hıristiyan bir kral eliyle olabilecek en sert yönetimin, bir sultanın en yumuşak yönetimine tercih edilir olduğunu söylüyordu ısrarla: İlkinde insanlar hem Hıristiyan özgürlüklerinden hem yurttaş özgürlüklerinden yararlanabilecekti. Yurttaş özgürlükleri geçici olarak bastırılsa da tekrar diriltilebilirdi, ne de olsa yasalar ve yargıçlar vardı, özgür insanların başındaki kraliyet devleti biçimi korunacaktı; ama insanlar bir kez "Osmanlı köleliğinin ağır boyunduruğu" altına girdi mi özgürlük umudu diye bir şey kalmayacaktı artık.[13]

Sepúlveda'nın metninin, mevcut yöneticilerinden şikâyet ederek sultanın yönetiminde şartların daha iyi olabileceğine dair hayal kuran aptal Hıristiyanlara hitaben kaleme alınmış olduğunu belirtmek gerekir. Kendi kendine yarattığı bir fantezi üzerine yazmıyor, halk arasında güçlenmeye başlayan gerçek bir fikir akımına değiniyordu: Vives şok

geçirmekteydi, Luther bu konudan şikâyetçiydi, sultanın Alman köylülerine iyi muamele vaadinde bulunduğuna dair söylentiler 1526'da Reichstag'da huzursuzluk yaratmıştı ve hatta 1520'lerde bir kısım halkın daha iyi bir yaşam umuduyla Osmanlı egemenliğindeki topraklara göç ettiğine dair inandırıcı haberler vardı.[14] Vives, 1529'da sultanın yönetimindeki şartlar üzerine yayımladığı kısa ama ateşli bir metin olan "De conditione vitae christianorum sub Turca"da, Osmanlı yönetiminde hayatın daha iyi olacağını hayal edenlerin garabet denecek bir özgürlük kavramının peşine düştüğünü öne sürmüştü:

> Kimileri saçmasapan bir özgürlük icat etmiş, hem de Romalıların ve Yunanlıların eski kayıtlarında hiç sözü edilmeyen cinsten ve buna göre herkesin, hiçbir yaptırıma uğramadan her istediğini yapmaya hakkı varmış. Ve tabii bir Hıristiyan hükümdarın yönetiminde böyle bir şeyi gerçekleştirme umudu olmadığı için de sultanı tercih ediyorlar, ne de olsa o, bir Hıristiyana göre böyle bir özgürlük tanıma konusunda daha cömert olacakmış. Efendim? Yani özgürlük hakikaten kamu yararına hiçbir katkıda bulunmamak, devlet hazinesinde veya hükümdarın vergi gelirinde hiçbir payı olmamak mı demektir? Vergilerin neredeyse ortadan kalkması mı demektir? Hâkim diye bir şey olmaması, yahut da hâkimlerin herhangi bir özel şahıstan ayırt edilemeyecek kadar zayıf düşürülmüş, otoritesi güdükleştirilmiş bir durumda olması, böylece herkesin ceza korkusu olmadan istediği gibi hareket edebilmesi mi demektir?[15]

Bu yanılsamaya karşı Vives, sultan yönetiminde hayatın nasıl bir sefillik demek olduğunu elinden geldiğince güçlü bir şekilde vurgulamaya çalışmıştı: Aslında, diye yazıyordu, "orada onun tamamen kendi yararı ve çıkarı için yetiştirdiği sığırdan ["pecudes"] bir farkınız olmayacaktır." Retoriğini daha da şiddetlendirerek şu soruyu sormuştu: "Şu anda Yunanistan'da yaşanmakta olan aşırı kölelik şartlarına benzer bir ıstıraba katlanmak durumunda kalmış bir halk olmuş mudur, hatta tek bir şahıs olmuş mudur ki?"[16] George Agricola da yine aynı nedenlerle Osmanlı İmparatorluğu'nun nasıl yönetildiğine dair olabilecek en berbat tabloyu çizmekteydi: "Bu yönetim değil tiranlıktır; koyunun yününü kırkmak değil derisini yüzmektir; tebaaya bir hükümdara

yaraşır şekilde kanunlar vermek değil haydutlara yaraşır şekilde onları soymaktır."[17] Bu yazarların, karşı tarafı ikna etmeye yönelik argüman kurmakla meşgul olduğunu, olgulara dayalı bir betimlemeyle uğraşmadığını belirtelim. Halk arasında Osmanlı yönetiminde hayatın daha iyi olabileceği şeklinde yayılan düşünce (tam da dikkate değer bir hakikat payı içerdiği için) o kadar tehlikeliydi ki ona karşı eldeki bütün retorik imkânları kullanmak gerekiyordu.

Bu retoriğin bir başka yazarı, Protestan ilahiyatçı olmanın yanında hümanist bir bilgin de olan Philipp Melanchthon'u da bir ölçüde etkilediği anlaşılmaktadır. Zaten Osmanlı İmparatorluğu ile "despotik" yönetim kavramı arasındaki bağlantı da Aristoteles'in *Devlet*'i üzerine 1530'da Melanchthon'un yayımladığı ve sonraki dönemlerde birçok yeni baskısı yapılan bir yorum metniyle birlikte kurulmuştu. Aristoteles'in eserinin ilk kitabında efendi-köle ilişkisi üzerine geliştirilen anlatıyı ele alarak şöyle yazıyordu Melanchton:

> Bunların ilkine "despotik yönetim" denir, yani tıpkı bir efendinin köle üzerindeki hükmüne benzer, ruh da bedene böyle hükmetmektedir... En katı yönetim biçimi de budur, öyle ki yönetenin, hiçbir yerleşik yasanın bağlayıcılığı olmaksızın yönettiği üzerinde ölüm kalım hükmü vardır. Eski zamanlarda barbarlar arasında kralların otoritesi böyleydi ve şimdilerde de Osmanlılardaki yönetim biçiminin aynı böyle olduğu söyleniyor; yani hükümdar canı ne isterse yapabiliyormuş ve tebaa da tiranın her emrine tıpkı sığır ["pecudes"] gibi itaat etmek zorundaymış.[18]

Buradaki "sığır" referansı Vives'in metnini okumuş olmasından kaynaklanıyor olabilir. Melanchton'un Aristotelesçi anlamda despotik yönetim, Sultan ve insanlara hayvan muamelesi yapılması arasında kurduğu bu bağlantıların geniş bir alanda etkisi olacaktı. Popüler Fransız yazarı Louis de Roy, Aristoteles'in *Devlet*'ini tekrar çevirip 1568'de kendi yorum metniyle birlikte yayımlarken metnin bu kısmında Melanchton'u neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlıyor, "Sultan'ın, herhangi bir yerleşik yasaya bağlı olmaksızın her istediğini yapmasına ve ona hayvanlar gibi itaat etmeye zorlanan tebaasının her emri yerine getirmesine dayanan yönetim biçimi"nden söz ediyordu.[19]

Öyle bir yönetim tarzından toprakları başarıyla genişletme şöyle dursun istikrarlı bir hükümet çıkmış olması yine de kafa karıştırıcı sorular doğurmaktaydı gerçi. Melanchthon'un kendisi bunlara tam anlamıyla yanıt vermeye çalışmamıştı, ama metninin ilerleyen bölümlerinde belli bir açıklamaya dair imada bulunuyordu. "Tıpkı hastalıkların tedavisinde de olduğu gibi dünyanın bazı bölgelerinde daha sert çarelere başvurmak, başka bazı yerlerinde de daha yumuşak devalar bulmak gerekir, dolayısıyla insanların tabiat olarak daha azgın [veya: "vahşi"-"ferociora"] olduğu yerlerde daha sert bir hükümet tarzına ihtiyaç vardır.İşte bu nedenden ötürüydü ki "bazı yerlerde tebaa köledir; bazılarında ise kralın iktidarına yasalarla sınır çizilmiş ve halka bazı özgürlükler verilmiştir." Tolomeo (Bartolomeo) da Lucca'nın özetlediği türden, Kitab-ı Mukaddes'e dayalı bir argüman geliştirerek ilk kategorideki yönetim şeklini 1. Samuel 8'de peygamberin yaptığı betimlemeyle ilişkilendiriyordu: Buna göre "en sert yönetim biçimi onaylanmıştı" ve Kitab-ı Mukaddes'teki metni yazan Kutsal Ruh, "ne kadar katı olursa olsun meşru yönetimin Tanrı tarafından onaylandığını belirtir. Yusuf da bütün Mısır'ı son derece sert koşullarda bir köleliğe mahkûm etmişti. Yani kimsenin şüphesi olmasın ki en berbat yönetim şekli bile bir kötülüğü emretmediği sürece Tanrı'nın onayını alır." Ayrıca hükümdarın, tebaasına nasıl muamele edeceği konusunda temel doğa kanunlarına uyması gerekir, ancak bunlar o kadar da meşakkatli değildir: "Gerçek bir köleliğin olduğu yerde bile efendinin her şeyin sahibi olmasına izin verilmez.Zira doğanın kanunu ve Kutsal Metinler, kölelere de her ailede yaşamı sürdürmek için yeterli olan şeylerin bırakılmasını emreder."[20] Bu paragrafta Samuel'in betimlemesine ilişkin "en sert yönetim biçimi" ("acerbissima forma imperii") ifadesinin daha önce Melanchton'un barbarlar ile Osmanlıların "despotik yönetim"ini nitelemede kullandığı ifade ile aynı olduğunu belirtmekte yarar var.

Dolayısıyla Melanchton'un argümanı hem bir neden-sonuç ilişkisi (dünyanın bazı bölgelerindeki insanların azgın veya vahşi tabiatlı olması) hem de ilahiyat ve doğa kanunu çerçevesinde bir gerekçelendirme ortaya koymaktadır. Köle ruhuyla itaat konusunu ele alan bir başka yazar, Estienne de La Boëtie, bir yandan böyle bir yönetim sisteminin kabul edilecek tarafı olmadığını kesin bir dille belirtirken, bir yandan da dünyanın her yerinde her halk için geçerli olabilecek daha psikolojik

nitelikte bir teori geliştiriyordu. Fetih altındaki halk, diye yazıyordu, yeni efendisine ilk başta zorlanarak hizmet edecektir; "ama sonradan gelenler gönülsüzlükle hizmet etmez, kendilerinden öncekilerin zorla yaptığı şeyi kendi istekleriyle yaparlar. Boyunduruğa vurulmuş halde doğan ve köle olarak yetiştirilip eğitilen insanlar böyle olur, doğdukları gibi yaşayıp gitmeye razıdırlar, ufuklarını genişletme gereği duymazlar." Sonra da, özgürlüğe duydukları ihtiraslı aşk nedeniyle kimsenin boyun eğdirmeye çalışmayı aklından bile geçiremeyeceği Venediklileri, sultana bağlı yaşayanlarla kıyaslıyordu. Venedik'te de bulunmuş olan bir gözlemci Osmanlı İmparatorluğu'na seyahat etse ve orada "sırf sultana hizmet için dünyaya gelmiş olduğuna inanan ve o iktidarını korusun diye can veren" insanlar bulunduğunu görse her iki grup insanın aynı tabiata sahip olduğunu mu düşünürdü, "yoksa aslında insanlara ait bir şehirden ayrılıp hayvanlarla dolu bir parka giriş yapmış olduğunu düşünmez miydi?"[21]

La Boëtie'nin bu metni ne zaman yazdığı kesin bilinmemektedir; arkadaşı Montaigne, 1540'ların sonunda yazdığını söyler, gerçi 1550'lerin başı daha muhtemel görünmektedir. (La Boëtie 1562'de ölmüştür.)[22] Fransız monarşisindeki mutlakıyetçi eğilimleri hedef alan bu metinde Osmanlı hâkimiyeti ancak ufak bir yan mesele olarak gözükmektedir, dolayısıyla yazarının, 1540'lar ile 1550'lerde sultan hâkimiyetindeki topraklarda hüküm süren koşullar hakkında ortaya çıkan yeni bilgilere pek ilgi göstermemesi şaşırtıcı değildir. Oysa bu tanımlayıcı yeni metinleri geniş ölçüde okuyan bir kişi vardı ki daha önce gördüğümüz gibi siyaset kuramcısı Jean Bodin'di bu. Zaten despotik yönetim kavramına da yeni bir hayat -ve alışılmışın dışında bir şekilde az çok olumlu bir değer- kazandıran da yine Bodin olmuştu. Osmanlı hükmündeki koşullara dair o yeni anlatıları incelemiş biri açısından buralardaki halkın böyle bir siyasi sistemi genel olarak neden kabul ettiğini anlamak elbette daha kolaydı. Ancak Bodin, daha önce Melanchton'un özetlediği iki hususu iyice geliştirdi: Dünyanın farklı yerlerinde farklı sistemlerin geçerli olabileceği düşüncesi ve bunun temelinde, minimalist bir şekilde de olsa, belli bir hukuka bağlılığın gerekli olduğu yaklaşımı. Bodin gerçekten de Melanchthon'a çok şey borçluydu. Onun yazılarını *Methodus*'ta pek çok kez ele almış, zaman zaman eleştirel baksa da evrensel tarihine samimi biçimde övgüler düzmüştü. Modern akademik çalışmada Alman

yazarın despotizm teorisindeki rolü gözardı edilmiş, onun yerine Le Roy, Bodin'in en önemli önceli olarak gösterilmiştir. Oysa, Bodin'in, "despotik" muadili olarak Fransızca "seigneurial" (senyörlükle, feodal beylikle ilgili) kelimesini Le Roy'dan aldığı doğruysa da bu konuda Le Roy'nın söylediği hemen hemen her şey zaten Melanchton'un eserlerinde vardı ve zaten ondan alınmaydı.[23]

Bodin, Aristotelesçi modeli izleyerek üç ayrı hükümdarlık çeşidini birbirinden ayırıyordu: "kraliyet" esaslı monarşi (bunda kralın eylemleri, doğa yasalarıyla sınırlanmaktaydı), "senyörlük" esaslı monarşi (bunda kral, tebaanın canı ve malı üzerinde sınırsız güce sahipti) ve tiranlık. Şöyle açıklamaktaydı bunu:

> Hukuk veya kraliyet esaslı monarşide teba, monarkın yasalarına ve monark da doğanın yasalarına uyar, böylece teba doğadan gelen özgürlüğünü ve malları üzerinde mülkiyet hakkını kullanır. Senyörlük esaslı monarşide hükümdar, silahların kanunu ve kanuna uygun savaşla tebaının şahsı ve malına da hükmeder olmuştur ve onları, bir ailenin reisi kölelerini nasıl yönetirse o şekilde yönetmektedir. Tiranlık esaslı monarşide ise doğanın ve milletlerin yasalarını hiçe sayan hükümdar, hür birer insan olarak dünyaya gelmiş olan tebaasına zulmeden ve mallarına el koyar.[24]

Gerçi üç aşamalı model Aristoteles'e aitti ama Bodin'in argümanı, Yunanlı filozofunkinden önemli farklılıklar göstermekteydi. Aristoteles'e göre doğuştan köle olanlar üzerinde olmadıkça her türlü despotça yönetim tiranlıktı; ancak Asya'nın barbar hükümdarlıklarında olduğu gibi doğuştan kölelik söz konusuysa o zaman hukuka uygun olur, aileden geçer ve gönüllü teba üzerinde uygulanırdı. Bodin ise bu argümanın bütün temelini Roma hukuku kategorilerine taşımıştı. Burada ise kölelik, fetihle gelen bir şeydi; doğuştan değil hukuki kölelik söz konusuydu ve geçerli olan hukuk da *ius gentium*, yani yerleşik milletler hukukuydu ve bu örnekte doğa yasalarının hükümlerini daraltmakta veya sınırlandırmaktaydı, yoksa zaten doğa yasaları insanlara doğuştan özgürlüğü garanti ederdi.

Sonuç olarak kraliyet esaslı monark da senyörlük esaslı olanı da yasalara göre hareket etmiştir, ancak söz konusu yasalar farklıdır, farklı

düzeylerde işlerlik gösterirler. İlki, iki anlamda yasalara göre davranır: Kralın koyduğu ve kendisinin de uymayı taahhüt ettiği yasalara ve doğa yasalarına. (Sözgelimi insanların özel mülkiyetten yararlanması gerektiğini hükme bağlayan, doğa yasalarıdır.) Senyörlük esaslı kral ise *ius gentium* doğrultusunda meşru bir fatih olarak hareket ettiği için doğa yasalarının kimi uygulamalarından muaf olmuştur. Bu nedenle, daha genel bir anlamda, onun hükmündeki insanların hepsi de köle konumunda bulunmaktaydı. Mahkemede hükümdara karşı savunabilecekleri yurttaş haklarından yoksundular, dolayısıyla da hükümdarın, istediğinde mülklerini ellerinden almasına engel olamazlardı. Ancak Bodin'in ısrarla ve üstüne basa basa belirttiği üzere tebanın konumu açısından belirsiz olan, senyörlük esaslı hükümdarlık ile tiranlık arasında büyük bir fark bulunmasıydı: "Senyörlüğe dayalı monarşiyi tiranlık yönetimiyle karıştırır, ikisini birbirine katarsak adil düşmana ve soyguncuya karşı, meşru bir hükümdara ve hırsıza karşı yürütülen savaşlar arasında, adilce ilan edilen ve haksızlık ve şiddet yoluyla açılan savaşlar arasında bir fark olmadığını kabul etmek zorundayız."[25] Bodin, bu metnin birbirini izleyen sonraki versiyonlarının her birinde senyörlüğe dayalı hükümdarlığın hukuki temelini öne çıkarmaya gitgide daha çok özen gösterir olmuştu. Fransızca ilk baskısında şöyle yazıyordu: "egemen bir hükümdarın, iyi ve adil bir savaşta düşmanlarını yenilgiye uğratınca savaşın verdiği hakla kendini bu düşmanların ve mallarının efendisi ilan etmesi, tebaasına köle olarak hükmetmesi, tıpkı bir ailenin reisinin, emrindeki kölelerin ve mallarının efendisi olup istediğinde onları elden çıkarabilmesi gibi hükümdarlığa aykırı bir durum değildir." Gözden geçirilen Fransızca baskıda bu son sözlerin hemen ardından "milletlerin hukukuna uygun olarak" ibaresini eklemişti. Latince çeviride ise bu pasaj şu şekle büründü: "Adil ve meşru bir savaşta boyun eğdirdiği adamların şahsının ve mallarının efendisi olmakta yanlış [veya: "haksız"] bir şey yoktur, tebaasına da bir aile reisinin kölelerine davrandığı kadar iyi davranmalıdır, nitekim bunun, hemen hemen bütün halkların âdetlerinde ve kanunlarında kabul edildiğini görüyoruz.[26] (Ancak Osmanlıların toprak genişletmek için girdiği savaşların "adil ve meşru" olduğunun gösterilmesi, Bodin'in sessizce geçiştirdiği bir zorlu hedefti.)

İncelemesinin sonuna doğru Bodin, kraliyet esaslı monarşinin en iyisi olduğunu ilan ediyordu.[27] Bu konuyu uzun uzadıya ele almamışsa

da, kraliyet esaslı hükümdarlık konusunda yazdıklarında "doğal özgürlük" ve "mülkiyet" kavramlarına saygı üzerinde fazlasıyla durmuş olması, bu hükümdarlık biçimini tercih ettiği konusunda şüpheye yer bırakmamaktadır -*République*'te, doğal hukuka dayalı bir yargı sistemi (ki doğal haklar konusunda tam bir teori sayılmaz) üzerine özenli bir teoriye benzer pek bir şey bulunamasa da. Bununla birlikte, senyörlük esaslı hükümdarlığa karşı kraliyet esaslı olanın üstünlüğü açık olsa da, Bodin'in teorisinde soyut kategoriler söz konusu olduğunda Bodin'in anladığı hâliyle Osmanlı devletinin gerçek yapısı ile dönemin Batı Avrupası'nın monarşiye dayalı devletlerinin yapısını karşılaştırmak öyle basit bir iş olmasa gerek. Anlaşıldığı kadarıyla Bodin, senyörlüğe dayalı hükümdarlığın itiraz edilecek özelliklerinin Osmanlı örneğinde birçok bakımdan değişime uğradığı ve katlanılır kılındığı kanısındaydı.

Kölelik konusunda ise Bodin, Osmanlı İmparatorluğu'nda sıradan insanların köle olarak bulunduğunu inkâr etmemiştir elbette: Savaşlarda Osmanlıya esir düşen Hıristiyanların köle olarak satılmasını buna örnek gösteriyordu. Ancak Muhammed'in, "kendisini izleyen herkese özgürlüğü sundu"ğunun da farkındaydı ve buna göre Müslümanlar, en azından resmî olarak Müslümanları köleleştirmiyordu.[28] (Zaten *Methodus*'ta da Hıristiyanların, sırf Muhammed ile onun izinden gidenleri taklit etmek için köleleri azat ettiğini yazıyordu.[29]) sultanın devşirme olarak alınan Hıristiyan tebaası ile ilgili olarak da Bodin, daha önce görmüş olduğumuz gibi bunların bildiğimiz köleliğe benzer bir deneyimden geçtiğini açıkça inkâr ediyordu: "Türklerin Praetorian askerlerini ve Hıristiyanlardan haraç niyetine toplanan o gençleri, ki zaten haraç çocuklar diye anılırlar, düşünecek olursak bunları köle olarak görmedim hiç; hükümdar ailelerinde bulunduklarını ve tek başlarına yüksek mevkilerin, şan şerefin, rahiplik mertebesinin, yetki ve mevkiin tadını çıkardıklarını, soyluların kendi [torunlarına] sunduğu nimetlerden yararlandıklarını... gördüm."[30] Resmî olarak köleleştirilen kişiler (ki devşirmeler böyleydi) için bu geçerli olduğuna göre Bodin'in gözünde sultanın bütün tebaası için söz konusu olan kölelik benzeri statü de büyük ölçüde biçimsel ve teorik bir durumdu ve pratikte fiili kölelikle pek ortak yanı yoktu.

Sultanın mülkiyet üzerindeki hâkimileti söz konusu olduğunda ise Bodin'in anladığı şekliyle olgular, "senyörlük" teorisini daha destekler

nitelikteydi. Bir Fransız devlet adamı ile bir diplomatın kendisine sunduğu bilgiye dayanarak *Methodus*'ta, Osmanlı İmparatorluğu'nda "birkaç istisna haricinde bütün toprakların" feodal mülk (tımar) olduğunu ve bu şekilde şövalyelere (tımarlı sipahiler) vakfedildiğini yazıyordu. "Bir tımarlı sipahi ölünce askerî mevkii hükümdarın lütfuna göre keyfî biçimde bir başkasına verilir, tıpkı eskiden *fief*lerin ve diğer arpalıkların verildiği gibi." Katı biçimde askerî nitelik taşıyan bu feodalizm sistemi, ücreti devlet hazinesinden ödenen "praetoria lejyonları" ile birlikte Osmanlı devletini "yenilmez" kılmıştır.[31] *République*'te bu temaya dönerek tımarlı sipahiler hakkında şöyle yazmıştı: "Bütün mülklerini hükümdara bağlılık yemini doğrultusunda korurlar ve mülkler üzerindeki hakları on yılda bir gönderilen mektuplarla uzatılır. Öldüklerinde ise bunları vârisleri olarak çocuklarına bırakamazlar, bir tek taşınabilir mallarını bırakabilirler." Ancak Latince versiyona, aslında sistemin uygulamada o kadar katı olmadığını anladığına dair bir şerh düşmüştü: "Hükümdarın hediyesi olmadıkça babalarına ait toprakların ve diğer malların mülkiyeti onlarda kalır."[32] *République*'te tımar sistemini ele aldığı bir başka yerde de bu sistemin ancak Osmanlıların "silah hukuku"na göre fethettiği yerlerde uygulandığını, yani Osmanlı'nın asıl ülkesini oluşturan topraklardaki "kadim tebanın" bundan etkilenmediğini belirtiyordu.[33] Her durumda, zaten sultanın tebaasının büyük çoğunluğu tımarlı değildi ve her ne kadar Bodin, tımar sisteminin uygulandığı bölgelerde bunların toprak sahibi olamadığını varsaymışsa da, tımarsızlar öldüğünde sultanın, bunlardan kalan servetin ancak yüzde onunu aldığını da belirtmişti.[34] Sonuç olarak bir kez daha görülmektedir ki tebaasının hem şahsı hem malı üzerinde mutlak mülkiyet hakları olan Sultan nosyonu, Bodin'in de gördüğü Osmanlı gerçekliğiyle bağdaşmamaktaydı: Teoride böyle bir mülkiyet hakkı söz konusu idiyse bile pratikte kullanılmıyor veya ancak kısmen kullanılıyordu. Bodin'in kendisi de, siyasi incelemesinin Latince versiyonunu kaleme alırken belli ki artık bu uyuşmazlığı sezmişti. O yüzden de "Türklerin imparatoru kendisine *Sultan* der, bu da efendi demektir... zira kendisi onların şahsının ve mallarının efendisidir" cümlesinin yanma şu eki yapmıştı: "ziyadesiyle letafet ve serbestiyet ile hüküm sürdüğü bütün kimseler nezdinde böyledir ve evinin reisi olarak kullarına gayet iyi bakmaktadır."[35]

Bodin'in, Osmanlı devletini çeşitli bakımlardan övdüğü daha önce belirtilmişti. Ama buna ek olarak vurgulamak gerekir ki senyörlüğe dayalı yönetimi kraliyete dayalı olandan açık bir şekilde üstün gördüğü bir temel kriter vardı: Rejimin veya devletin istikrarlı ve uzun ömürlü olması. Bu "siyaset" teorisyeninin pratik kaygılarını, toplumda barışa ne kadar büyük bir önem verdiğini ve tiranlıklarının en kötüsünü bile anarşiye yeğlediğini dikkate alınca, onun için bunun gerçekten önemli bir husus olduğu açıktır.[36] Senyörlüğe dayalı monarşi konusunu ortaya atarken belirttiği gibi, "Senyörlük monarşileri hem muhteşem olmuş hem uzun sürmüştür... Senyörlük monarşileri kraliyet monarşilerinden daha uzun ömürlüdür." Buna gösterdiği neden ise "daha yüksek ihtişamı haiz" olmalarıydı. Ancak bu noktayı biraz daha açmaya çalıştığında bir ahlaki eleştiri sızıyordu argümanına: Bu tür rejimlerin dayanıklı olma nedeninin her tebanın bir kul statüsüne indirgenmiş olmasından kaynaklandığını yazıyordu, çünkü teba "mütevazı olur, her türlü gururu bir yana bırakır ve söylediklerine göre alçalır ve köle ruhlu olur."[37]

Ancak başka yazılarında Bodin, kulluk etmenin bir tür günah sayıldığını ve Müslümanların dinle buna karşı korunduğunu veya güçlendirildiğini yazmıştı. *Methodus*'ta Paolo Giovio hakkında kaleme aldığı son derece sert ifadesinde (Giovio, Fransızları krallarına tapmakla suçlamıştı) şöyle feryat ediyordu: "Hayatı boyunca efendisinin [kastedilen papa] ayaklarını bir kul hürmetiyle öperken bir kez bile yüzü kızarmamıştır. Sadece Farisilerin ve Türklerin hükümdarları değil, Arapların en azametli halifeleri bile bu türde bir tapınmayı tiksintiyle reddetmiştir."[38] *Colloquium*'da da sonradan olma Müslüman Octavius aynı şekilde İslamî halklar için "putperestlik şüphelerine meydan vermekten bu kadar uzak bir millet daha yoktur." der.[39] Dolayısıyla, "senyörlük" yönetimindeki Müslüman teba, hükümdarın kudreti ve azametinden ötürü pratikte her bakımdan tamamen sinmiş olabilir ama hükümdarlarına, ancak Tanrı'ya gösterilecek biçimlerde hürmet göstermek gibi kendi kendini küçültücü bir duruma da düşmeyeceklerdir. Bodin'in kanaatine göre "senyörlük" yönetiminin İslam etkisiyle yumuşatıldığı bir başka durum daha vardı, en azından Osmanlı İmparatorluğu'nda. Nitekim *Methodus*'ta şöyle yazmıştı: "Müftü, yani başpapaz olan adamı gerçekten de ilahi hukuku tefsir eden biri olarak görüyorlar, zaten hiç kimse dine aykırı gelen kanunlar da yapamaz."[40] *République*'in Latince

versiyonunda "Türk ve Arap hükümdarları," diyordu, "...Müftülerine, yani yüksek piskoposlarına çok büyük bir hürmet ve itaatle yaklaşır, herhalde saygının ve hürmetin en büyüğünü onlara gösterirler ve kanunlarla ilgili en büyük ve en çok şüphe yaratan sorunlarda onlara başvurur, onların kararını beklerler."[41] Sultanın din dışında kanunlar yapmasının yasak olduğu önermesi sonraki çalışmada sessiz sedasız ortadan kalkmışsa da dinin, sultan dışında da normların kaynağı olarak kaldığı düşüncesinin sürdürüldüğü açıktır.

Öyleyse madem "senyörlüğe" dayalı monarşi bir spektrum olarak düşünülecektir, Osmanlı sultanlarının hükümdarlığı Bodin'in gözünde o spektrumun bir ucunda yer alır, fakat bu daha ziyade "krallığa" dayalı monarşiye en yakın olan uçtur. Kulluk etme günahı ılımlı hale getirilmiş, daha üstün (veya en azından bağımsız) normlar ile belli bir kontrol mekanizması sağlanmıştır. Üstelik daha önce de gördüğümüz gibi bütün bir yönetim sistemi zaten ezip halkı yekpare bir kütle hâline getirecek uygulamaların önünü alacak, tersine erdem gösterenleri yüceltip ödüllendirecek şekilde kurulmuştu. Gerçekten de Bodin, argümanının bir noktasında neredeyse sultanın yönetiminin, "kraliyete" dayalı monarşinin temel niteliklerinden birini taşıdığını öne sürecek noktaya geliyordu. Hükümdarın tabiatı ile hükümetin tabiatı arasındaki tanınmış ayrımını ortaya koyarken, monarşide hükümdarın, makam ve mevkileri halk arasında ayrım gözetmeden dağıtırsa halkın sevip sayacağı bir hükümet kurabileceğini söylüyordu. "Ancak hükümdar, her türlü komuta, şeref ve makamı sadece asillere, sadece zenginlere veya sadece kahramanlara yahut da sadece fazilet sahiplerine verecek olursa bu yine tamamen ve kesinlikle kraliyete dayalı monarşi olsa da aristokrasiye meyledecektir."[42] Bodin, "fazilet ve asil işler" temelinde yüksek makamları dağıttığı için sultana zaten övgüler düzdüğünden bu yorumu pekâlâ Osmanlı sisteminin hem senyörlüğe hem kraliyete dayalı yönetimin temel özelliklerini birleştirdiği şeklinde anlaşılabilir.

Aynı şekilde Avrupa'nın kuzeybatısında görülen ve Bodin'in *République*'te ele aldığı "kraliyet" esaslı monarşiyi bu spektruma yerleştirecek olsak o da "senyörlüğe" dayalı uca doğru savrulacaktı. Bodin, Kuzeybatı Avrupa'daki feodal sistemin ortaya çıkışını ve gelişimini anlatırken onu sanki kraliyet esaslı yönetimin bir nevi gölgesi gibi gösteriyordu. Gotlar, Lombardlar, Franklar ve Saksonlar gibi "Kuzey" halkları

"Hunların usûl âdetini tattıktan sonra" (Hunlar, senyörlüğe dayalı yönetimi uygulayan bir Asya halkıydı) "kendilerini kişilerin değil, onlara ait olup da ele geçirdikleri bütün toprakların efendisi ilan etmeye başladılar" ve bu yolla elde ettikleri feodal araziler "bu nedenle senyörlük veya beylik olarak bilinir oldu; bu da gösteriyordu ki eski çağların senyörlük esaslı monarşisi büyük ölçüde gerilemiş olsa da daha hâlâ varlığını sürdürmekteydi."[43] O halde Batı'daki feodalizm, Osmanlı usûlü beyliğin gölgede kalmış bir versiyonundan ibaretti. Belki de gerçekten bu iki spektrumu, bir büyük sürekliliğin iki ayrı kesiti olarak görmek mümkündür. Buna göre, iki kesit arasında yer alan orta bölgede, bir yandan kraliyet esaslı feodal monarşi ile diğer yandan senyörlük esaslı hükümdarlığın iyi yönetilen ve İslam'la pekiştirilmiş olan bir biçimi arasında o kadar da büyük bir mesafe yoktu; bu da, hangisinin daha iyi olduğuna karar vermeyi o kadar kolaylaştırmıyordu.

Bodin'in, "Kuzeyli halk" hakkındaki sözleri, kendi zihninde bu meseleye nasıl bir çözüm getirmiş olduğuna dair ipucu vermektedir. Nitekim bu bizi, onun siyaset teorisine damgasını vuran unsurlardan birine, hem *Methodus* hem *République*'te açıkladığı gibi iklime (veya daha fazla kesinlikle söyleyecek olursak kuşaklara) bağlı insan tabiatı teorisine götürür. Dünyanın farklı bölgelerinde sadece sıcaklık ve atmosfer farklı biçimlerde etki etmez, aynı zamanda farklı astrolojik etkiler söz konusudur. Bu faktörler insan özelliklerini mutlak biçimde belirlemese de önemli ölçüde etkili olmuştur: Sonuçta yeryüzünün yerleşilir alanlarındaki farklı iklim kuşaklarında, gerek fiziksel gerek zihinsel nitelikleri ve eğilimleriyle farklı insanlar bulunur.[44] Bodin, yerleşilir alanları üç iklim kuşağına bölmüştü. Kuzeyde insanlar doğuştan savaşçı ruhluydu; toprak elde etmede başarılıydılar, ama toprağı ellerinde tutmada değil, çünkü bilgelikten yoksundular. Güneyde insanlar tefekküre eğilimliydi ve manevi, hatta bağnaz olabilirlerdi; dine ve felsefeye yetenekleri vardı, ancak pratik organizasyon işlerinde iyi değildiler. Orta kuşakta ise insanlar bu iki uç arasında özellikler gösteriyordu ve insan yaşantısının pratik gerekleri konusunda daha yetenekliydiler.

> Orta bölgelerin halkı, güneylilerden daha fazla güce ve daha az politik zekaya (kurnazlık gibi); kuzeylilerden ise daha fazla zekaya ve daha az güce sahiptir. Ortak düzeni yönetmek ve

> idare etmek için daha uygun, eylemlerinde daha adildirler. Ve eğer tüm ulusların tarihlerine dikkatlice bakarsak, kuzeyden büyük ordular ve güçlerin çıktığı gibi, gizli bilimler, felsefe, matematik ve diğer düşünsel bilimler güneyden gelmiştir; politik bilimler, yasalar, güzel konuşma ve tartışmanın zarafeti, orta bölgelerde başlamıştır.[45]

Bodin'in *République*'te açıkladığı gibi bu üç iklim kuşağında geçerli yönetim ilkeleri kuzeyde fiziksel kuvvet, orta bölgede eşitlik ve adalet, güneyde de dindi.[46] Bu üç insan tipinin doğuştan getirdiği erdemler ise şöyleydi: Mekanik beceriler ve uygulamaya koyma gücü kuzey, etik bilgelik orta ve felsefi bilgelik güney. Bu düşüncenin sonucu olarak da bunların her birinin, Bodin'in deyişiyle "bu dünyanın evrensel ortak düzeninde" oynayacağı bir rol vardı: Güneyliler, "gizli ilimler" ve din konusunda başkalarına yol göstermek için dünyaya gelmişti; kuzeylilerin işlevi "çalışma ve el sanatları" idi ve orta kuşakta yer alanlar da Tanrı tarafından "diğer milletler arasında arabuluculuk etme, trafiği düzenleme, muhakeme yürütme, niyaz etme, emretme, ortak düzenler kurma ve kanunlar ile kuralları yapmaları" için tasarlanmıştı.[47]

Görüşleri tamamen deterministik olmamakla birlikte Bodin, farklı topluluklara göre yönetim biçimlerini tasarlarken bu özelliklerin dikkate alınması gerektiğini öne sürmüştü gerçekten: İspanya'daki halka uygun olan bir sistemi olduğu gibi alıp mesela bir Felemenk'in insanına dayatamazdınız. Kuzeyliler, "vahşi ve savaşçı oldukları, fiziksel kuvvetlerine ve dayanıklılıklarına güvendikleri için popüler idare veya en azından seçime imkân tanıyan monarşiler ister; öyle kolay kolay bir imparatorluğun yönetimine girmezler." Güneyliler (ve onlarla doğal bir yakınlığı bulunan doğulular) bir efendinin hâkimiyetinde yaşamaya daha uygundu, "oysa Afrika ile Asya'nın halkından daha cesur ve daha iyi asker olan Avrupa halkı asla tek efendi olacak monarkları kabul etmezdi."[48] Bu hiçbir şekilde "doğuştan kölelik" öğretisinin canlandırılması değildi; daha ziyade Melanchthon'un, dünyanın farklı bölgelerinde farklı muamelelerin geçerli olacağı yolundaki önermesini sürdürüyordu. Ancak Bodin'in, Avrupa'da feodalizmin kökenine ilişkin sözlerinin de gösterdiği gibi her ne kadar kuzeyliler, tek efendi yönetimine direnç gösterse de aynı zamanda bunu başkalarına dayatmaya

teşneydiler, ne de olsa savaşçı tabiatlarından ötürü kendilerini sık sık başarılı birer fatih konumunda buluyorlardı. Belki de Avrupa'da kuzeylilerin önemli bir rol oynadığı bölgelerde senyörlük iktidarının gölgeler arasında, belli belirsiz nitelikte olmasının sebebi buydu.

Bu argümanın kuruluşu, Bodin'e göre Fransa gibi bir ülkenin (orta kuşakta yer alan, kuzeyli etkilerine güçlü biçimde maruz kalmış) bir "kraliyet monarşisi" olmasını ve bu niteliğini koruyacağını açıklamaktaydı. Bu teoriye göre her kuşakta yer alan her ülkeye uygun bir yönetim tarzı vardı, ancak bu mutlak terimlerle düşünülmesi gerektiği için değil göreli olarak söz konusu topluluğun tabiatına daha uygun olduğu için böyleydi. Buradan Bodin'in basit bir göreciliğe saplandığı sonucunu çıkarmayalım. Göründüğü kadarıyla orta kuşakta yaşayan insanların bazı üstün nitelikleri olduğuna inanıyordu (bazı yorumcuların iddiası budur); nitekim o zaman, orta kuşağın mükemmel devletinin -ki bir kraliyet monarşisi olacaktı- bütün devletler içinde "en iyisi" olduğu sonucu çıkıyordu.[49] Asıl işaret edilen düşünceye göre "en iyi" modelin daha genel olarak bütün insanlığa uygulanması mümkün olmayabilirdi.

Peki çok sayıda ülkeyi ve halkı yönetimine alan Osmanlı İmparatorluğu'na ne demeli? Üç kuşağın tamamını eşit biçimde kapsamamış olabilir gerçi; kuzeyde pek bir toprağı yoktu. Ama öte yandan Bodin, Türklerin kendilerinin kuzey halkı olduğunu sürekli vurgulamıştır; buna göre Türkler, güneyli komşularına karşı savaşlarda zafer kazandıkça güneye göçmüştü. (Bu noktada onun görüşlerini etkileyen iki şey vardı: Yaygın olduğu üzere Türklerin İskitlerle özdeşleştirilmesi ve Bodin'in, Hayton veya Hetoum adlı Ermeni tarihçiyi özenle okumuş olması; daha önce gördüğümüz gibi bu tarihçi, Türklerin çıkış yerinin Türkistan olduğunu öne sürmüştü.)[50] Onun çizdiği Osmanlı İmparatorluğu tablosunda yavaş yavaş ortaya çıkan manzaradaki yönetim biçimi, belki de yazılı tarihte başka hiçbir yönetim biçimine benzemeyecek bir şekilde yapılanmış, üç kuşağın üçünden de insanların meziyet ve kabiliyetlerinin başarılı bir bileşimini meydana getirmişti. Kuzey insanı olarak Türklerin kendisi dövüşe ve çalışmaya uygundu; dinleri İslam'ı ise güneyden almış, Arap kültürünü sindirmiş olan "rahipler" ile filozoflara bel bağlamışlardı; devlet idaresinin gerektirdiği pratik görevler içinse devşirme sistemiyle orta kuşaktaki bölgelerden yetenekli insanları (esas olarak Yunanlılar, Slavlar ve Arnavutları)

seçmişlerdi. Bunu, üç kuşağa ait niteliklerin optimum bileşimi olarak nitelemek mümkünse de bu optimumun, "en iyi" devletten (yani mükemmel kraliyet monarşisi) çok farklı bir temelde işe yaradığına da dikkati çekmek gerekir. "En iyi" devlet çoğu insan için fazla iyidir, ne de olsa en iyi tebaayı gerektirir; oysa bu model, savaşçı kuzeylilerden tutun da güneyin ürkek ve/veya bağnaz insanlarına varıncaya kadar insanlığın tamamını içine alabilir.

Buradaki teorik uyumun ideal olmadığı da elbette doğrudur. Müftülerin uyguladığı hukuk, orta kuşak halkının geleneklerinden değil (şu önemli olabilir: Daha önce de gördüğümüz gibi hukuk sistemi, Bodin'in yakın dönem literatüründe bulunan pozitif övgüleri tekrarlamadığı tek alan olabilir.) güney'in dinî kültüründen alınmıştı; üstelik Bodin, devşirme sisteminin idareci sınıfın yanı sıra yeniçeriler için de kaynak sağladığını herhalde biliyordu. Bodin'in, Osmanlı devlet kademelerindeki iş bölümü ile insanların yatkınlıklarına dair kendi üç kuşaklı şeması arasında bir bağ olduğunu hiçbir yerde açıkça belirtmediği de doğrudur. Ancak bu şema, onun düşüncesinde öyle önemli bir temel oluşturuyordu ki üç unsurun optimum tarzda birleştiği bir devlet kavramını kendisi mutlaka düşünmüş olmalı; düşündüğünde de bunun Osmanlı İmparatorluğu'na olan benzerliği herhalde gözünden kaçmamıştır. Osmanlı'nın yönetim ve toplum sistemi, Bodin'in tanımladığı hâliyle, birçok bakımdan âhenk ve çoğulluk şeklindeki genel ilkelere, yani onun için politik olduğu kadar kozmolojik açıdan da önem taşıyan "concordia discors"a uygundu. Nitekim *Methodus*'ta şöyle yazıyordu:

> Her konuda doğaya başvuracak olursak... açıkça görülmektedir ki bu dünya... birbirine eşit olmayan parçalar ile karşılıklı uyumsuz unsurlardan ve kürelerin birbirine zıt hareketlerinden oluşmaktadır, yani benzer olmama üzerine kurulu âhengi çekip alacak olursanız bütün tamamen çökecektir. Aynı şekilde, devlet yönetimleri içinde en iyisi de şayet doğayı taklit ederse, ki etmek durumundadır, emir veren ile itaat eden, hizmetkâr [servis] ile efendi, kudretli ile muhtaç, iyi ile kötü, güçlü ile zayıf arasındaki dengesini ve bütünlüğünü, âdeta birbirinden farklı zihinlerin karışımı imişçesine hiç sarsılmadan korur. Harp çalar ve şarkı söylenirken, vasıflı kulaklar âhengin

> birliğine, hep bir ağızdan aynı perdeden söylenmesine tahammül edemez; kulağı okşayan âhenk, sanılanın aksine birbirinden farklı notalarla, tok ve tiz bir arada olunca ortaya çıkar.[51]

Osmanlı İmparatorluğu'nun gücü ve dünya tarihindeki rolü konusundaki geniş vizyon bizi 16. yüzyıl Avrupası'nda bir ana akım olarak gelişen despotizm teorisinden uzaklara götürmektedir; ne de olsa Jean Bodin, orijinal olduğu kadar atipikti de. Bodin'in büyük bir dikkatle incelediği yakın dönem tanımlayıcı literatürde, Osmanlı yönetiminin zorba niteliği hakkında daha önce ileri sürülmüş abartılı bazı iddiaların yumuşatılmış olduğu doğrudur. Örneğin mülkün miras yoluyla devri konusunda Djurdjević, (hayrat olarak bırakılan miras konusunda) vasiyetname şartlarının uygulandığını ve tımar sahiplerinin oğullarının normal olarak babalarıyla aynı şartlarda onların yerine geçtiğini yazmış; Bassano, yalnızca vasiyetname bırakmadan ölen ve mirasçısı da olmayan Hıristiyanların mallarının sultana geçtiğini belirtmişti; Geuffroy'ya göre sultan miras kalan mülkün üçte birini, ölen kıdemli bir paşaysa tamamını alıyordu; son olarak da Postel, veraset kanunlarını ele alırken sultana intikal eden bir mal mülkten söz etmiyordu.[52] Anlatılar farklılık göstermekle birlikte hiçbiri, sultanın bütün mülkün sahibi ve mirasçısı olduğu görüşünü destekler nitelikte değildi. Yine de Osmanlı tebaasının köleliğe eş değer koşullarda yaşadığı yolundaki genel kabul devam etti ve etkili de oldu, sonuçta da bu ve başka yanlış anlamaların da devamını sağladı. Filozof Girolamo Cardano, Osmanlı topraklarında yaşayanlar hakkında 1562'de "hepsi köle," diye yazıyordu, "kendilerinden sonraki kuşaklara hiçbir şekilde güçlerini veya mülklerini aktaramıyorlar."[53]

Kölelik teorisinin devam etmesinde bir etken, Venedik elçilerinin ve "baili"nin (yerleşik temsilciler) İstanbul dönüşü kaleme aldıkları "relazioni" idi.[54] Böyle bir teorinin bu tür belgelerden destek bularak canlı tutulması şaşırtıcıdır, çünkü en azından *baili*, Osmanlı yaşantısının gerçeklerini gayet iyi tanır ve genellikle raporlarını da olgulara dayalı güvenilir ayrıntılarla hazırlarlardı. Ancak Osmanlılara yönelik düşmanlık daima Venedik kamuoyunda hâkim bir akımdı; 16. yüzyılda üç Venedik-Osmanlı savaşı (1499-1503, 1537-40, 1570-73) yaşanmış, üçüncüsü muazzam boyutlarda hasara yol açarak kalıcı olarak olumsuz bir hissiyat yaratmıştı. Dahası Venedikliler, sultanla normal olarak

sürdürdükleri yakın ticari ilişkileri, kendilerini sırf tamahkârlık yüzünden onunla iş birliği yapmakla suçlayan Batılılara karşı savunurken, gereksiz savaşlardan kaçınmalarının başlıca nedeni olarak Balkanlar'daki savunmasız Venedik topraklarında (özellikle Dalmaçya'da) çok sayıda Hıristiyanın yaşadığını söylerlerdi. Büyük bir yenilgi Osmanlı İmparatorluğu'nun bu toplulukları yutmasıyla sonuçlanabileceği için bunu, tebalarını her ne pahasına olursa olsun korumaları gereken dehşet verici bir durum olarak yansıtmak Venediklilerin amaçlarına uyuyordu.[55] Dolayısıyla Osmanlı "tiranlığı" üzerine genel yorumlar olsun, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki şartları kölelikle bir tutan ifadeler olsun zaman zaman bu resmî raporlarda kendini gösteriyordu. Yine de kölelik/kulluk konusunda edilen onca lafa rağmen, dikkatli bir okuma sonucunda görüleceği gibi bu ifade ya sadece sultanın resmî görevlileri ile yeniçerileri kapsıyordu ve bütün nüfusu konu aldığında da despotik bir yönetim teorisine somut destek sağlayacak, olgulara dayalı bir iddia olmaktan çok retorik bir benzetmeden ibaretti.

Bu tür yorumlara yer veren ve günümüze kalan en eski *relazione* o kadar atipiktir ki onu bir aykırı örnek olarak bir kenara ayırmak gerekir. 1534'te, yerleşik bir *bailo* tarafından değil de, bir diplomatik krizi savuşturmak için İstanbul'a kısa bir ziyarette bulunan bir resmî görevli tarafından kaleme alınan metin, sultanın tebaası olan bütün toplulukları "onun keyfî iradesine tabi yaşayan köleleri, hepsi öyle yapayalnız bırakılmış ve ruhen ezilmiş ki hiçbirinde bir damla kuvvet ya da enerji kalmamış" diye tarif ediyordu. (Hızını alamayıp ayrıca yeniçerilerin disiplin bakımından Hıristiyan ordularından da beter olduğunu ve o sıralarda gücünün doruğunda bulunan Kanuni Süleyman'ın hiç de etkileyici bir tarafı olmadığını, umursamaz ve "virtù" [erdem] fukarası biri olduğunu da öne sürüyordu.)[56] Bailo Alvise Renier tarafından 1550'de kaleme alman bir *relazione*'de ise "Majesteleri [sultan] halktan büyük bir itaat görmektedir, ne de olsa en büyüğünden en aşağıdakine kadar hepsi onun kölesidirler." diye belirtilmişti. Böyle bir ifadeyi bağlamından koparıp alınca ortaya son derece çarpıcı bir durum çıkardı, oysa onu çevreleyen pasajlarda Renier, sadece sultanın resmî görevlileri ile yeniçerileri kastettiğini açıkça belirtmektedir. (Aynı durum, 1558 tarihli bir *relazione*'de geçen "hepsi kulları olduğundan" ifadesi için de söz konusudur.)[57] 1553'te Bernardo Navigero adlı *bailo*'nun yazdığı bir

başka *relazione*'de "kulluk" ifadesi çok daha genel bir anlamda kullanılmıştır: "Hepsi [yani sultanın tebaları] yoksul olarak dünyaya gelmiş ve böyle bir kulluk durumunda yaşarken hürriyet meyvesinin tadını hiç bilmedikleri gibi ismini bile duymamış." Ancak bu ifadenin geçtiği pasajda sultanın zorba yönetimi yerildiği kadar devlet yönetim becerileri övülmekteydi de: sultanın imparatorluğunun yüksek

> bir itibarla sürdürülmesini sağlayan ve tebaası içinde sevgiden ziyade korkuyla mümkün kılınan nizam, ki bana kalırsa onları itaate sevketmek için daha iyi ve etkili bir yoldur; zira hepsi yoksul olarak dünyaya gelmiş ve böyle bir kulluk durumunda yaşarken hürriyet meyvesinin tadını hiç bilmedikleri gibi ismini bile duymamış olduklarından insan, başka türlü yönetilecek olsalar, cahil de kimseler oldukları için çeşitli ayaklanmalar çıkacaktır diye korkar.[58]

Bir *bailo*'nun 1557 tarihli *relazione*'sinde de buna benzer bir başka genelleme vardı: "Diğer [yani Müslüman olarak dünyaya gelmemiş olan] teba... kul olarak anılmaz, oysa çok katı itaat koşullarında yaşadıkları için bunlar da fiilen kul/köle kabul edilebilir."[59]

1570-73 yıllarında yaşanan (ve Osmanlıların Kıbrıs'ı istilasına vesile olan) Venedik-Osmanlı Savaşı'nın getirdiği travmatik deneyimden sonra *relazioni*'ye iyice karanlık bir hava hâkim oldu. Bu savaş sırasında Venedik ilk defa olarak sultanın Hıristiyan tebaasını ayaklanmaya teşvik etmeyi denemişti. Osmanlı İmparatorluğu'nun ileride askerî bir yenilgi alacağını umanlar açısından bu ayaklanmalar stratejik planlarının (veya belki daha çok stratejik fantezilerinin) önemli bir parçasıydı ve bu da yine Osmanlı'daki koşullara dair daha karanlık bir tablo çizmek için bir nedendi. Savaş sırasında İstanbul'da kesin biçimde ev hapsinde tutulan ve hayatından endişe eden *bailo* Marcantonio Barbaro, 1573'te ülkesine dönünce şöyle yazıyordu: "Sultan'a bağlı toprakların tamamında öyle bir dehşet duygusu hâkim ve ülke öyle yerle bir olmuş vaziyette, bu topraklar öyle bir sefalet ve umutsuzlukla elde tutuluyor ki Osmanlı sultanlarının buralara bel bağlaması son derece tehlikeli olacaktır." Devamında bütün tebaayı köle olarak niteliyordu ("hepsi köle olduğundan" ("essendo tutti schiavi") ve "sözünü ettiğimiz insanlar hep köle olduğundan" ("essendo la detta gente... tutti schiavi")

ifadelerine yer vermişti. Nitekim 16. yüzyılın son dönemlerinde yayınlanan metinlerde bu tür ifadelerin böylesine sık tekrarlanmış olması, *Hükümdar*'ın IV. bölümünün, anlam bulanıklığı içeren "sendoli tutti stiavi" ibaresiyle ne kadar güçlü bir subliminal etki yarattığını düşündürür). Yine de bu analiz, her şeyi bir yoksullaşma ve korku meselesine indirgeyememişti; bir başka yorumu da şöyleydi: Osmanlı sistemi "devleti elde tutma ve genişletme açısından çok avantajlı bir yol sunuyor, belki başka her yerden çok Osmanlıların uyguladığı bir yöntem bu, ki bunu ödül umudu ve ceza korkusu diye tanımlayabiliriz; hepsi tek bir efendinin hükmünde, mülkleri de, hayatları ve şerefleri de ona bağlı, tıpkı bütün yaratıkların güneşten güç bulması gibi."[60]

Ondan dokuz yıl sonra 1582'de elçi Giacomo Soranzo tarafından kaleme alınan *relazione*'de laf arasında sultandan Osmanlı İmparatorluğu'nun "despotik efendisi" ("dispotico padrone") diye söz edilmişti. Bu, söz konusu belgelerde "despotik" teriminin ilk kez kullanılışıydı ve 1630'lara kadar da tek örnek olarak kalacaktı.[61] 1585'te bir başka *bailo*, Osmanlı siyaset sistemini "köleler cumhuriyetinin hükümeti" diye niteliyordu, ama burada da kastedilen yine genel halk değil, hükümet işlerini yerine getiren resmî görevlilerdi.[62] Ondan beş yıl sonra bailo Lorenzo Bernardo, çok genel bir ifadeyle "Türklerin hemen hemen hepsi köken itibarıyla köledir" diye yazarak, Barbaro'nun 1573 tarihli metninden aldığı ifadeyle "hepsi tek bir efendinin hükmünde, mülkleri de, hayatları ve şerefleri de ona bağlı" diyordu. Daha sonra (1592'de) yayımlanan bir raporda Bernardo kendi kendinden alıntı yaparak "köken itibarıyla" kısmını "tabiatları itibarıyla" diye değiştirmişti, yani bir bakıma Aristoteles'in doğuştan kölelik teorisini kullanıyordu: "hepsi tabiatları itibarıyla köle ve tek bir efendinin kölesi".[63] Gerçi bu da red amacıyla geliştirilen bir retorikti yine, üzerinde düşünülüp emek verilmiş bir teoriyi yansıtmıyordu. Genel olarak bakıldığında, bir kısmı son derece yaygın biçimde dağıtılan bu Venedik *relazione*'leri, kölelik teriminin kullanımını gerekçelendirecek hiçbir spesifik detay sağlamadan Osmanlı yönetiminde hayatın genel olarak köleliğe benzediği algısına katkıda bulundular.

Osmanlı despotizmi teorisini sonunda -Bodin'in çizdiği az çok olumlu tablodaki gibi değil de tamamen olumsuz bir durum olarak- netleştiren, Katolik "devlet aklı" teorisyenlerinin 1580'ler ile 1590'larda

girişti̇ği anti-Osmanlı projesiydi.Bunların Osmanlı İmparatorluğu'na yönelik düşmanlığı da 1520'ler ile 1530'ların Habsburg yanlısı hümanist yazarlarındaki kadar şiddetliydi ve bir o kadar retorik biçimde ifade buluyordu. Örneğin Botero, *De regia sapientia* (1583) adlı eserinde sultanın hükümdarlığı korkuya dayalı olduğu için uzun sürmeyecek diye ısrar ediyordu:

> Yabancıların sadakati üzerinde kurulmuş olup döneklerin danışmanlığıyla yönetilen bir imparatorluktan daha ömürsüz olabilecek ne var ki? Kölelerin hüküm sürdüğü? Hukukun yerini zorun aldığı; hakkın ve hakkaniyetin kılıçla belirlendiği? Hırsın muhakemeden önce geldiği, açgözlülüğün hakka galebe çaldığı? Karından emin olamadığın, çocuklarını sevemediğin, komşundan hayır görmediğin yerden daha ömürsüz ne olabilir?[64]

Retorik almış başını gitmiş, nitekim argümanlar bu düzeyde kalsaydı yakın zamanda Osmanlı yaşantısına dair yapılan ve etkili adalet, aktif hayır işleri vb. hakkında kanıtlar sunan tasvirlerin okurları nezdinde pek bir ağırlık taşımayacaktı. Ancak Botero'nun arkadaşı René de Lucinge, bu tasvirleri halletmenin yolunu bulmuştu: Bunları görmezden gelmek veya inkâr etmek yerine yeni bir yorumla kendi teorisine kattı.

Tek tek her temel konuda Lucinge, yapılan tasviri yeniden anlamlandırarak değerini pozitiften negatife çevirmeyi başarıyordu. Örneğin Osmanlı sisteminin büyük övgü toplayan meritokrasisi hakkında diyordu ki, "Yükselerek bir mevki ve unvan elde etmek isteyenlerin, hâkim prensin iyiliğine ve iradesine sığınarak bunun için yalvarması gerekiyor"; dolayısıyla ortada meritokrasi yoktu artık, sefil bir şekilde aynı seviyeye indirilmiş insanlar açısından küçük düşürücü bir bağımlılık söz konusuydu. (Babadan oğula geçen soyluluğun bulunmaması üzerine görüşlerinde de Lucinge, yeni ele geçirilen yerlerde sultanın bu tür kişileri ya öldürterek ya da kör ettirerek saf dışı bıraktığını belirtiyor, ayrıca tahtını sağlama almak için Osmanlı hanedanı üyelerini de öldürttüğünü anlatıyordu.)[65] Osmanlı topraklarında hüküm süren ve büyük övgülere konu olan asayiş de yoğun bir baskının işaretiydi: Tebaayı silahsızlandırarak ve imparatorluğun her köşesindeki yeniçeri garnizonları vasıtasıyla bir tür daimi askerî işgal altında tutarak sağlanmıştı. Lucinge'in huzur, sükûnet, adalet ve refahın sağlanmasını boyun

eğen, hâlinden şikâyete yeltenmeyen bir halk yaratma yönünde kötücül bir taktik olarak tanımlaması dikkate değer. Ona göre sultan, "devletin her köşesinde muhteşem bir huzur ve sükûnet sağlamıştır ve kimseyi kayırmadan adalet dağıtılmasına, erzakın ve halkın öfkesinin uyanmamasını sağlayacak başka her türlü malın bol bulunmasına bizzat dikkat gösterir." Dinî tahammüle gelince: Lucinge bu konuyu doğrudan ele almamıştı, ancak sultanın bölünme yanlısı Ortodoks kilisesini kurnazca desteklediğini, böylece Hıristiyan tebaasının Katoliklerle güçlerini birleştirmesini önlediğini yazıyordu.[66] Genel olarak bakınca sultan, "kişilerin, mal ve mülkün, eşyanın, evlerin ve tebaasının sahip olduğu her şeyin" efendisiydi ve buna karşılık tebanın "hepsi kendini hükümdarın kulu olarak tanımlıyor"du.[67]

Bu metin yeni bir dönüm noktasını işaret ediyordu: Yeni paradigmanın negatifleştirilmesi. Asayiş ve disiplin artık dehşet ve kölelik olmuştu; ölçülülük ve sıradan hayatta gereksiz lüksten uzak durmak artık mallarına el koyulmasından korkmak demekti; adalet tamamen hileydi vesaire. İlk kez bir yazar, bir (negatif) despotizm sistemi olarak tanınabilecek bir şeyi tarif etmekteydi. Her ne kadar kendisi bu terimi kullanmış olmasa da. Tamamen kendine has özellikleri olan ve iktidarı görülmemiş ölçüde hükümdarın elinde toplaması ve tebaayı aşırı boyutlara varan bir bağımlılığa mahkûm etmesiyle de dikkate değer bir istikrar, hatta kalıcılık sağlayacağa benzeyen bir sistemdi bu. (Lucinge'in niyeti bu sistemin çökmeye mahkûm olduğunu göstermekti ama kitabında "chute des estats", yani devletlerin çöküşünü konu aldığı son bölümde bunun neden böyle olması gerektiğini açıklamakta zorlanıyordu.)

Lucinge tanımlamalarda bu değişikliği yaptıktan sonra Giovanni Botero'nun, çok ilgi gören coğrafya kitabı *Relationi universali*'de (1591-92) hepsini özetlemesi ve son bir rötuş olarak "despotik" kelimesini eklemesi işten bile değildi artık:

> Osmanlıların yönetimi tamamen despotiktir ("despotico"), zira sultan, topraklarında yer alan her şeyin sahibidir, öyle ki buralarda yaşayan halk kendinden teba değil köle/kul olarak söz eder; kimse kendi kendinin veya oturduğu evin, ekip biçtiği toprağın sahibi değildir... Ne kadar yükseklerde olursa olsun hiç kimse, sultanın inayetinden bağımsız olarak kendi hayatından

> veya mevkiinden emin değildir. Sultan, böylesine mutlak bir yönetimi şu iki şey sayesinde sürdürür: tebaasının elinden bütün silahları alarak ve her şeyi, çocuk yaşta tımar olarak kendi topraklarından koparılıp alınmış döneklere emanet ederek.[68]

Botero, Venediklilerin *relazione*'lerini dikkatle incelemiş biriydi, dolayısıyla "despotico" kelimesini Giacomo Soranzo'nun 1582 tarihli raporundan almış olması muhtemeldir. (Cizvit yüksek okullarında ders veren Botero'nun, bu terimin Aristotelesçi kökenini de bildiği varsayılabilir.) Ancak onun anlatısında en çok etki yaratan şey bu kelimenin kullanılması değildi; bildiğimiz tiranlıktan farklı ve en azından görünüşte istikrarı ve asayişi sağlamış olan apayrı bir yönetim sistemi düşüncesiydi. Bu sistemin temelini de bütün nüfusun yarı köle durumunda olması, her türlü mülkiyetin eninde sonunda sultana ait olması, babadan geçme soyluluğun ve bağımsız sosyal mevkilerin ortadan kaldırılması, fiziksel kuvvetin etkili biçimde denetim altına alınması oluşturuyordu. Devlet aklı konusunda yazanların bir kısmı gördüğümüz gibi Osmanlı hükümetinin belli aygıtlarını taklit etmeye değer diye nitelemeyi sürdürdülerse de yeni paradigmanın genel olarak pozitif imajı (ki Bodin'in kendi "senyörlük" yönetimi anlatısıyla bütünleştirdiği imaj da buydu) nihayet yıkılmış ve tersine çevrilmişti. Artık Osmanlı yönetiminin kendine özgü tabiatından bahsedildiğinde buna esas olan, kurnazca yapılandırılmış bir iktidar tekeli ile bir arada etki eden korku psikolojisiydi.





10

OSMANLI'NIN GÜCÜNE VE ZAAFLARINA DAİR ANALİZLER

Alman tarihçi Johannes Leunclavius (Johann Löwenklau) 1591'de *Historiae musulmanae Turcorum, de monumentis ipsorum exscriptae, libri XVIII* adlı çalışmasını yayımladı. Osmanlı Türk vakayinamelerinin iki el yazması versiyonunu esas alan eser, Batı'nın Osmanlı tarihine ilişkin bilgisine önemli bir katkı niteliğindeydi (sözü edilen el yazmalarından biri İstanbul'da Murad Bey adlı dragoman tarafından tercüme edilmişti. Balázs Somlyai adında bir Macar olan dragoman, esir edildikten sonra İslam'a geçmişti).[1] Leunclavius bir bilgindi ama aynı zamanda anti-Osmanlı davasının bir neferiydi. Nitekim çalışmasına, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu elektör prenslerine hitaben bir ithaf mektubuyla başlıyor ve onlara sultana karşı silahlanma çağrısı yapıyordu. Habsburglar ile Osmanlılar arasındaki ilişkiler, Bosna beylerbeyinin akınları yüzünden iç karartacak kadar olumsuz bir noktaya gelmişti. Bu akınlar o boyutlara varmıştı ki 1593–1606 yılları arasındaki "Uzun" Habsburg–Osmanlı Savaşı'nı Macar tarihçiler 1591'den başlatır. Bu savaşın uzunluğu ve nihai sonucunun başlangıçtaki duruma göre herhangi bir toprak değişikliği içermemesi, o dönemde Orta Avrupa'da bir jeostratejik güçler arasında az çok denge sağlanmış olduğunu göstermektedir. Öyleyse -14. yüzyılda başlayan ve- Osmanlıların kıta Avrupası'nda topraklarını önemli ölçüde genişletmelerini içeren sürecin sonunu, 1683-99 yıllarındaki "büyük" savaş değil bu çatışma işaret ediyordu. Gerçi bu savaş, sultanın hâlâ muazzam askerî kaynakları bir araya getirebildiğini göstermişti ama Osmanlı askerî-idari aygıtında daha önceki çatışmalarda dikkat çekmeyen bazı zaafları da ortaya koymuştu. Dolayısıyla Leunclavius'un, eserinin ithaf bölümünde hem

Osmanlıların lehine olan 22 faktöre ("Pro Turcis") hem de bunun tam zıddı niteliğindeki 27 unsurdan oluşan bir listeye ("Contra Turcos") yer vermesi gayet münasip görünmüş olabilir.[2]

Osmanlı lehine olan faktörler, birbiriyle alakasız unsurlardan oluşan bir liste gibidir. Bunların ilk ikisi Osmanlıların dinî birliği ile Hıristiyanlara tanıdıkları din özgürlüğüdür. Ardından siyasi bakımdan sergiledikleri genel sağduyu gelir ki son derece sofistike bir nitelik taşır ("hiç de barbarca değil") ve beraberinde vezirlerin becerisi ile deneyiminden söz edilir. Bunu izleyen hususlar da kendi iç tarihlerini kaydedip bundan ders çıkarmaları, ilişkide bulundukları yabancıların tarihi ile ilgili olarak da aynısını yapmaları ve ayrıca diğer çalışmalarının âlimane konulardan çok pratiğe yönelik olmasıdır. Osmanlılarda monarşi vardır ve bu babadan oğula geçer, seçimle işlemez; kamu yararına şahsi çıkardan daha çok titizlenirler; askerî erdemlilik gösterirler; adaleti sıkı bir şekilde uygularlar; bu uygulamada "Lakonizm"e, yani az ve öz olana değer verilir; ayrıca tebanın hal ve davranışı, yüksek mevkilere getirilmeyi içeren ödüllerle de karşılanabilir cezayla. Devletin elinde nüfus, hazine ve silah bakımından büyük bir güç vardır; hükümet otoritesi sağlamdır ve sıkı bir "yönetim tarzı" uygulanmaktadır; Osmanlılar birçok hile uygular (ve "her türlü sahtekârlık, hainlik ve adaletsizlik" işinde diğer bütün barbarlardan ileridedirler); hepsi savaşa hazırlıklıdır; çok sayıda askerleri vardır; askerî disiplinleri iyidir; üstelik orduları kendi tebalarından oluşmaktadır, yabancı paralı askerlerden değil.[3]

Leunclavius'un, "yeni paradigma"nın çeşitli unsurlarını da kendinde birleştiren bu analizi geniş etki yaratmıştı. Örneğin popüler Fransız yazarı Louis Guyon'un *Diverses leçons* (1617) adlı çalışmasında tekrarlanıyor ve Lutherci papaz Johannes Praetorius'un 1664'te yayınladığı en az 50 maddelik benzer bir listenin çıkış noktasını oluşturuyordu.[4] Gerçi Osmanlı başarısının sebeplerini madde madde sayma yönünde ilk girişim değildi. Eserleriyle yeni paradigmayı ortaya koyan yazarların birçoğu da zaten belli faktörlere dikkat çekmişti. Paolo Giovio'nun Osmanlıların askerî üstünlüğü hakkındaki analizinde itaatkârlık, dinî kadercilik ve kanaatkârlık (veya bu argümanın daha sonraki bir versiyonunda belirtildiği gibi itaatkârlık, kanaatkârlık ve muazzam bir kalabalık). Pierre Belon'un benzer listesinde ise askerî yiğitlik, muazzam büyüklükte bir ordu -ki yazarın açıkladığına göre yiyecek ihtiyacını

azaltarak bunları mümkün kılan da kanaatkârlıktı- ve orduda paralı askerlerin değil tebanın kullanılmasıydı.[5] Postel de "ağırbaşlılık, sabır, itaatkârlık, servet, büyük kuvvetler, hızlı eylem ve ülkenin bütün kesimlerinde yaygın yerleşim kurma" diye saymıştı. Daha önce de gördüğümüz gibi Louis Le Roy bu listeyi "ağırbaşlılık, sabır, itaatkârlık, ahenk, ihtimam, nizam, yiğitlik, adam, at ve silahlarda bolluk ve titizlikle uyguladıkları iyi bir askerî ve siyasi disiplin" şeklinde genişletti.[6] Zaman zaman Venedik *relazione*'lerinde de bu tür analizler denenmekteydi. Örneğin 1590'da Lorenzo Bernardo şöyle bir genelleme yapmıştı: "Bu imparatorluğu dikkatle inceleyen herkes en başından beri dört temel taşı üzerinde kurulduğunu, bu kadar yükselmesinin ve böylesine başarı kazanmasının sebebinin bunlar olduğunu görecektir: din, disiplin ve itaat, ki bunlardan da dördüncü bir temel taşın gelişmesi uzun sürmemiştir ve bu da güç ile kuvvettir."[7]

Bernardo'nun bu düşüncesi de tıpkı Le Roy'nın listesi gibi öncelikle Osmanlı'nın savaştaki başarılarına odaklansa da meselenin askerî olmanın çok ötesine gittiğine dair anlamlar içermekteydi. Scipione Ammirato'nun 1585'te Papa V. Sixtus için kaleme aldığı "Hitabet"in bir kısmı yukarıda verilmiştir. Bu metin askerî konulara daha yakından eğiliyor

> ve hükümdara gösterilen muhteşem itaatkârlıktan, ölçülü beslenmeden, aralarında kavga dövüşün çok ender görülmesinden, hükümdarları için ölmekle Tanrı yolunda ölmüş olacaklarına inanmalarından, ödüllendirilme umudundan, kumar diye bir şey bilmemelerinden, erdem dışında bir soyluluk tanımamalarından, savaş dışında bir hayat tarzı görmemiş olmalarından ve son olarak da savaş sanatının onlar için her türlü şan şerefin, servetin ve refahın başı, sonu ve ortası demek olduğundan söz ediyordu.[8]

Tabii René de Lucinge'in analizi de askerî nitelikteydi, her ne kadar stratejiye odaklansa da. O da Osmanlı sultanının (genel olarak anlatılan) başarısının dayandığı 17 faktörü sıralıyordu ve kitabından bunların her birine bir bölüm ayırmıştı:

> Kendini her şeyden önce savaşa adamıştır; daima saldırı savaşı yapar; tahkimata pek önem vermez; askerlerini cesur ve

> atılgan olacak şekilde yetiştirir; büyük ve güçlü ordularını disiplin ve askerî denetim altında tutmayı başarmıştır; kendininkinden başka kuvvet kullanmaz; hile ve aldatmayı gücüyle birleştirmiştir; olağanüstü komutanları vardır; fetihleri daima bitişik topraklara yöneliktir, onları atlayıp başka topraklara yönelmez; önemsiz hedeflere enerji harcamaz; fırsat bulunca kullanır; planlarını hızla uygulamaya geçirir; bizzat savaşa gider; muazzam bir donanımı vardır; sefere çıkmak için uygun mevsimi bekler; kuvvetlerini bölmez ve uzun süre tek bir düşmanla savaşmaz.[9]

Siyasi-askerî pratiğin tekniklere, düsturlara ve ilkelere indirgenmesi bildik bir analiz tarzıydı ve hemen hemen her zaman Batılı hükümdarlar ile komutanlara taklit edebilecekleri örnekler sunma amacına yönelikti. Lucinge'in listesinde bunun tek istisnası hile ve aldatmadan söz etmesidir, ki bununla ilgili bölümde bunları kesin bir dille reddetmişti. Aynı şekilde tarihçi Richard Knolles da *Generall Historie of the Turkes* (1603) adlı çalışmasının önsözünde Osmanlı'nın askerî başarısının sebeplerine dair standart bir liste ("aralarında ender görülür cinsten bir birlik olması", "cesaretleri", "beslenmede sadeliğe önem verip ölçüyü kaçırmamaları", "askerî disipline kesin biçimde uymaları", "beylere ve sultana seve seve inanılmaz bir itaat göstermeleri" vesaire) sunarak bütün bunların "övgüye şayan meşru araçlar" olduğu sonucuna varıyordu. Ancak hemen arkasından da Osmanlı devlet işlerinde avantaj sağlayan iki ahlak dışı ilkeyi eklemişti: Milletler arasındaki hukuku çiğnemek (işine geldiğinde ittifaklardan ayrılmak) ve doğanın kanununu çiğnemek (ki bunun başlıca örneği de tahta çıkacak olan sultanın, mevkii önündeki engelleri ortadan kaldırmak üzere giriştiği kardeş katliydi).[10] Üstelik Osmanhların hiç de taklide özenilmeyecek uygulamalardan avantaj sağlamasına dair örnekler bunlarla sınırlı değildi. Bazı yazarlar, Osmanlı'nın başarısına dair analizlerinde, Hıristiyan okurların ancak kınayabileceği kimi İslami inanç ve uygulamaları da anmaktaydı. Giovio'nun örnek verdiği kadercilik bunun bir örneğiydi: Buna göre Osmanlı askerleri, ne yaparlarsa yapsınlar zaten ölecekleri yer ve zamanın önceden belirlenmiş olduğu inancıyla savaş meydanında tamamen korkusuzca davranıyorlardı. Bunun dışında,

İslami uygulamaların belli hususlarını, siyasi-askerî birer aygıt olarak işlevsel açıdan analiz etmeye yönelik daha ayrıntılı girişimler bulunuyordu (bunları 12. Bölüm'de göreceğiz).

Machiavelli geleneğinde yazan Batılı yazarlar, bu etkili ama kabul edilmez uygulamaları daha farklı bir şekilde ele aldılar. Bunların birçoğu, 16. yüzyıl sonları ile 17. yüzyılın başlarında Tacitus'un eserlerine özel bir ilgi geliştirmişti. Onun iktidar siyasetine ilişkin soğukkanlı analizlerine, özellikle de kurnaz hükümdarların tebaalarını denetim altında tutmak için uyguladıkları hile hurdaya (yani tebaanın hem korkuyla karışık bir saygı duyup hem de bir özgürlük "yanılsamaları" ile yaşamasını sağlamalarına) odaklanmasına hayranlık duyuyorlardı. Böylelikle Machiavellici hükümdarın hile ve manevraları bir dizi "arcana imperii", yani hüküm sürmenin sırları hâlinde tanımlanabilmişti.[11] Bunlar da ayrı ayrı düsturlar hâlinde ifade edilir ve oradan bir liste çıkartılabilirdi. Bazı yazarlar, modern hükümdarların kullanabileceği faydalı dersler buldular burada, ama bazıları da siyasi sahtekârlık ve aldatmayı teşhir etme konusunda kaygılıydı. Bu iki farklı yaklaşımı birleştiren ise Alman hukukçu Arnoldus Clapmarius (Klapmeier) oldu: Scipione Ammirato'nun (ki Tacitus üzerine bir yorum kaleme almıştı) yazılarına dayanarak bir pozitif devlet aklı teorisi geliştirirken bir yandan da tiranlık rejimlerinde kullanılan yöntemlere dikkat çekiyordu. Geniş etki yaratan *De arcanis rerumpublicarum libri sex* (1605) adlı çalışmasında Clapmarius, Osmanlı hükümdarlığının "arcana"sına dair son derece negatif bir değerlendirme yapmaktaydı:

> Osmanlıların da imparatorluk ve hükümdarlık konusunda kendi gizli düsturları vardır: Mesela şiddetle yönetme; halkı büyük bir korku ve daha da büyük batıl inançlarla barış değil savaş planları doğrultusunda harekete geçmeye ikna etme; asla savaş yapmaktan vazgeçmeme; asla basit nedenlerle İstanbul'dan uzaklaşmama; oğullarını ve imparatorluk vârislerini kendi başlarına hareket etmekten ve devrim yapmaktan alıkoymak için kesin bir göz hapsi altında tutma; paşalar ve vezirlerin büyük kudret gösterilerine girişmesine izin verme, hatta onların akrabalarına şan şeref sunma; ayrıca sıradan insanları ya ticari ya askerî faaliyetlerle sürekli meşgul halde tutma[12]

Tacitusçu satir yazarı Traiano Boccalini, tarihî ve siyasi meseleler üzerine engin bir hayal gücüyle ama sivri dillilikle kaleme aldığı son derece popüler derlemesi *Ragguagli di Parnaso*'da (1612-15) bu listeye sinisizm yüklü bir başka aygıt daha ekliyordu. Osmanlı, diyordu, halkı yönetmenin en iyi yolunun onu cahil tutmak olduğuna dair "modern görüş"ün çıktığı yerdi. Burada Boccalini, Osmanlı İmparatorluğu'nu eğitim ve kültüre düşman gösterme şeklindeki köklü Batı yorum geleneğine yaslanmaktaydı. Bu kabulün kökeni kısmen ilk hümanistlerin kitap ve kütüphanelerin imhasına dair şikâyetlerine, kısmen de Muhammed'i, dinin temelini sarsacağı korkusuyla eleştirel düşünceyi yasak etmekle suçlayan Müslüman karşıtı Hıristiyan polemik geleneğine dayanmaktadır. Boccalini de Jean Bodin ile (kişileştirilmiş bir) Osmanlı İmparatorluğu arasında yazdığı hayalî diyalogla bu ikinci versiyona bizzat katkıda bulunmuştu: Bu diyalogda imparatorluk, "tebaam, dinimin mutlak gereği olan yalınlık içinde yaşayabilsin diye her türlü ilmi ve edebiyatı imha" ettiğini söylüyordu.[13] Osmanlı hükümdarlığının tabiatı konusunda bu iddiayı ortaya atan ilk kişi Boccalini değildi. Fransız gezgin Jean Palerne, 1582-83 yıllarında imparatorluk topraklarında yaşadıklarından hareketle kaleme aldığı ve ölümünden sonra 1606'da yayımlanan çalışmasında "Osmanlı imparatorlarının huzur içinde yaşamasını ve imparatorluğun ömürlü olmasını sağlayan" dört şeyi açıklayarak kendi listesini oluşturuyordu:

> İlk olarak, hükümdar ailesinin oğullarını öldürürler; bölünme ve hizipleşmeleri önlemenin en etkili yoludur bu. Aynı şeyi servetini fazlasıyla büyüten paşalarına da yapıyorlar. Bunu ancak tiranlar yapar. İkinci husus: Tariflere sığmaz bir itaatkârlık. Üçüncüsü, sultanın ordusunda sağladığı nizamdır. Dördüncü bir neden isterseniz cehalet içinde, pek bir şey okumadan yetiştirilmelerini ekleyebilirsiniz, ki [sultanın istikrarla hükmünü sürmesine] büyük bir katkı olabilir. Zira cahil insanın elinde kendisine yanlış yapıldığını anlamasını sağlayacak araçlar yoktur.[14]

Bu düşünce geçerliliğini uzun süre koruyacaktı. 1640'ta İspanyol diplomat ve edebiyatçı Diego de Saavedra Fajardo, kendinden gayet emin bir şekilde "cehalet Osmanlı İmparatorluğu'nun başlıca temelidir" diyordu. 1709'a gelindiğinde bile, Levant'ı gezmiş ve İstanbul'da bir süre

kalmış olan genç yazar Aaron Hill gibi biri "Türk Politikası"nın "düstur"ları konusunda gayet modası geçmiş bir liste oluşturabiliyordu ve bunlardan dördüncüsü şöyleydi: "Keyfî monarşi için eğitimden daha tehlikeli bir şey yoktur." Onun görüşüne göre Osmanlı yetkililerinin korkusu, eğitim sonucunda insanların "(Cehaletleri ile birlikte) köle ruhlu atalarının ruhsuz bönlüğünü de kaldırıp atması" idi, ondan sonra da "yüce hürriyet sayesinde çok geçmeden diğer milletlerin saadetinin farkına varacaklardı".[15]

Bir taraftan ahlaken düşük sultanların giriştiği aldatmacaların saptanmasına, bir taraftan da Tacitus ve Suetonius gibi yazarların tariflerindeki en berbat entrika biçimi olan kardeş katli gibi uygulamalara dayanarak Osmanlı hâkimiyetinin gücünü analiz etmeye girişince Osmanlı İmparatorluğu'nu, kendi yıkımının tohumlarını içinde taşıyan kokuşmuş bir devlet olarak görmek kolaydı. Bir başka deyişle burada, o dönemde Batılı yazarlara gitgide daha çok başvurduğu bir uygulama ile belli bir örtüşme söz konusuydu: Bu uygulama da Osmanlı zaaflarının niteliğinin ve sebeplerinin analiziydi.

Bu uygulamanın da uzun bir tarihi vardı. İlk hümanist yazarlardan itibaren insanlar hep Osmanlı iktidar yapısındaki çatlakları aramış, çoğu zaman da ampirik bulguların gösterdiğinin çok ötesine gitmişlerdi. Osmanlı askerleri zayıf olmalıdır, çünkü onlar "Asya kökenli"dir veya sultanın bütün Hıristiyan tebaası en ufak fırsatı bulduğu anda ayaklanacaktır gibi iddialar buna örnektir. Ancak 16. yüzyılın ikinci yarısında Venedikli *relazione* yazarları, kendi siyasi emellerinin etkisini taşımakla birlikte en azından kısmen doğrudan gözleme dayalı bazı argümanlar ortaya koymuştu. 1560'ta bailo Marino Cavalli, imparatorluğun hem güçlü hem zayıf noktalarını ele alıyordu. Osmanlıların şimdilik gerçekten güçlü olduğunu, "hiç de bazı Hıristiyanların inandığı gibi birer çöp adam olmadığını" ısrarla belirttikten sonra onların sonunu getirebilecek üç şeyi sıralıyordu: İç bölünme, ki sonunda iç savaşa yol açacaktı; yolsuzluk, tabii "eğer şimdiki gibi açgözlülük ve sefahat içinde yaşamayı, devlette yolsuzluğa dayalı hal ve gidiş ile hükümeti sürdürürlerse" ve bir de güçlü bir İran hükümdarı. Yolsuzluk anlayışı, sadece uygunsuz biçimde parasal nüfuz kullanmayı değil geleneksel kurumların yozlaşmasını da içeriyordu: Bu çerçevede Marcantonio Barbaro, 1573 yılında devşirme sistemini ve yeniçerilerin toplanmasını

"kayırmacılık yaparak yolsuzluk ve skandallarla Müslümanların oğullarını alıyorlar" sözleriyle anlatıyordu.[16] Bazı yazarlara göre genel olarak halk öyle memnuniyetsizdi ki dışarıdan gelecek bir büyük darbe -örneğin İran Şahı karşısında ağır bir yenilgi- imparatorluğu yerle bir etmeye yeterdi. Giovanni Correr 1578'de bu düşünceyi çarpıcı bir şekilde ifade etmişti: "Osmanlı İmparatorluğu'yla karşılaştırmaya en uygun şey bence saattir. Bir saatte çarklardan biri diğer bütün çarkları hareket ettirir; o çarkın bir dişlisi düşerse veya bir şekilde kırılırsa diğerlerinin hiçbiri kıpırdayamaz." Burada hayati önem taşıyan çark, askerî kuvvet ve askerî başarıydı.[17] Ancak bu Venedikli görevlilerin çoğu, dikkatini içerideki zayıflıklara vermişti. Azimle eleştiri yöneltenlerden Lorenzo Bernardo 1590'da, Osmanlı yönetiminin üç "temel taşı" dediği din, itaat ve disiplini sırayla ele alarak her birinin nasıl aşınmış olduğunu anlatıyordu. Bunlardan sonuncusuyla ilgili yorumunda, Osmanlı örneğini çok daha genel bir çerçeveye yerleştirmişti:

> Artık bunca krallığın fethinden sonra bu sultan ile hükümetinin ileri gelenleri bu kadar servet sahibi olduğuna göre bu millet de böyle büyük zenginlik ile rahatlığın beraberinde getireceği yozlaşmadan nasibini alacaktır. Zira silahlarla gösterilen kahramanlığın şanını hiçbir şey lüksten ve ince zevklerden daha iyi söndüremez, nitekim başta Asurlular, Persler ve Romalılar olmak üzere birçok imparatorluğun durumunun böyle olduğu tecrübeyle sabittir.[18]

İki yıl sonra da bu analizi tekrarlayarak (din, itaatkârlık ve kanaatkârlık terimlerini burada kullanıyordu) halk arasındaki genel memnuniyetsizliği ön plana çıkarmaktaydı: Sıradan insanlar Osmanlı devlet görevlilerine karşı tepki doluydu, çünkü bu görevliler, memuriyete gelebilmek için ödedikleri rüşvetleri onlardan çıkarmaya çalışıyor, halkın varını yoğunu son kuruşuna kadar elinden alıyordu. Hem "sarayda maymunlar, cüceler ve samurlar arasında yetişmiş bir Sardanapalus" olarak gördükleri sultana yönelik evrensel bir nefret de vardı. Ona göre çürüme II. Selim (hük. 1566-74) zamanında başlamıştı: "Bir kral veya imparator için asıl saadet, askeri görevler ve yiğitlikler yaparak şan şöhret elde etmekte değil atalet ["ozio"] ve istirahatte idi. Bu yorum, Machiavellici varsayımların barışçı Venediklilerin zihnine kadar işlemiş olduğunu gösteriyordu.

Cavalli'nin 32 yıl önce (dikkate değer bir metinlerarasılık örneği sergileyerek) yaptığı analizi tekrarlayan yazar, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunu getirebilecek üç şey olduğu sonucuna varmıştı: İçte bölünme; sultanın, açgözlülüğü, lüks merakı ve diğer yozluk örnekleri sonucunda itibarını kaybetmesi ve bir dış güç karşısında yenilgi.[19]

Sonuç olarak epey geniş bir faktörler yelpazesinden seçim yapmak mümkündü. Ahlaki yozlaşma, rüşvetçilik ve geleneksel kurumlardaki çürüme, özellikle 1580'den 1630'a uzanan dönemde Osmanlı yazarlarının da yakındığı şeylerdi. İstanbul'da yerel halkla haşır neşir olan Batılı yazarlar, bazı görüşlerini bizzat Osmanlılardan derlemiş olabilir.[20] Venediklilerin, imparatorluğa yönelik tehdit olarak dikkate aldığı faktörler arasında herhalde en küçük ihtimal olanı, taht üzerinde hak iddiası bulunanlar arasında düpedüz iç savaş boyutlarına varacak bir bölünme, yani 15. yüzyılın ilk yıllarında sarsıntı yaratan türde olaylar olurdu. Ancak 1596-1610 döneminde Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde çıkan Celali isyanlarıyla birlikte aşağı tabakalarda patlayacak bir ayaklanmanın yol açacağı bölünmenin gerçek bir ihtimal olduğu görüldü.[21] Venedikli yazarların öne çıkarmadığı bir başka olası tehdit ise Batı literatüründe zaten ele alınmıştı: Daha 1550'de bile Jacques Gassot, bir sultan öldüğünde halefinin fiilen "yeniçerilerin inayeti ile" seçildiğini söylüyordu. Nicolay'ın kitabı, hükümdarın ölümü üzerine yeniçeri ocağının sergilediği akıllara sığmaz davranışı daha ayrıntılı biçimde anlatmıştı: İstanbul, Edirne, Selanik ve başka yerlerdeki Hıristiyan ve Yahudi esnafın malını mülkünü yağmalar, sonra da yeni sultana ancak bu suçlarını bağışlaması ve ganimeti ellerinde tutmalarına izin vermesi şartıyla sadakat yemini ederlerdi. Nicolay'ın yorumuna göre bu, "doğunun büyük imparatorluğunun yaklaşan çöküşüne dair gerçekten örnek teşkil edecek bir alamet" idi, zira eski Roma'nın, efendilerine hükmetmenin tadını iyice almış olan Praetoria lejyonlarının davranışına çok benziyordu.[22] (Machiavelli'nin, Osmanlı sultanlarının halktan çok askeri memnun etmek zorunda olduğu yolundaki yorumu büyük ihtimalle yazarın aklmdaydı.) René de Lucinge, Osmanlı İmparatorluğu'nu sarsabilecek dahili sebepler ile ilgili bölümü (3. kitap, 12. bölüm) kaleme alırken Nicolay'ın argümanını daha ileri götürmüştü. İlk olarak, bir sultanın vâris bırakmadan ölmesinin rakip paşalar arasında geniş ölçekli çatışmalarla sonuçlanabileceğini öne sürdü. İkincisi, askerler "karşılarında

kendini eğlenceye ve lükse adamış bir hükümdar" veya korkak olduğuna, savaşçı olmadığına inandıkları birini bulurlarsa "silahlarını ona yöneltirlerdi." Üçüncü sebep bir sultanın ölümünün ardından oğulları arasında çıkan rekabet olurdu; dördüncüsü "cüretkâr ve ölçüsüz davranan yeniçerilerin, geçmişte Roma'da Praetoria muhafızlarının yaptığı gibi işlere girişmesi" ve beşincisi de "ülke ileri gelenlerinin yahut hükümetteki bakanların hırsları veya umutsuzluğu" idi.[23]

Dolayısıyla Johannes Leunclavius 27 faktör hâlindeki "contra Turcos"unu yazacağı zaman elinde epey bir malzeme vardı.Buna rağmen biraz daldan dala atlayan ve kendini tekrarlayan bir liste oluşturdu; her yerinde aynı kaliteyi tutturamadığı bu liste kısmen standart eleştirilerden oluşuyor ve öncelikle yazarının, eserini adadığı kişileri (elektör prensleri) savaşa kışkırtma amacına hizmet ediyordu. Liste din ile başlar: İslam mezheplere bölünmüştür; Osmanlı İmparatorluğu'nda Hıristiyanların sayısı Müslümanlarınkinden fazladır; bazı Müslümanlar, İslamiyetin 1000 yıl sonra sona ereceğine inanır (ve bu tarih yaklaşmaktadır); zaten bizzat Muhammed de ölüm döşeğinde aynısını söylemiştir. Sonra genel siyasi hususlara sıra gelir: Vezirler faziletten uzaklaşmıştır; yakın zamanda sayılarının artmış olması da istikrarı bozacaktır; yeniçeriler ile sipahiler onlara küçümsemeyle bakar; vezirler arasında hizipleşme vardır; sultan zayıf iradeli biridir; üstelik hem kadınlara hem erkeklere düşkündür. Son olarak da muhtelif genellemeler görülür: Osmanlılar, sözlerinden ve anlaşmalardan dönen birer "Machiavellicidir"; yabancılara tanıdıkları sığınma hakkı aldatıcıdır; iffet ve haya yoksunudurlar; zalimdirler; bütün "ihtişamları" vahşiliklerini örtmek içindir; "sadece tebalarını ve korumaları altında veya kendilerine bağlı bulunan devletleri değil müttefiklerini de köle olarak görür, aralarında pek ayrım yapmazlar"; müttefiklerine karşı vefa nedir bilmezler; Tanrı'ya da hürmet etmezler; bütün resmî görevlileri açgözlüdür ve rüşvet yer; sultana doğru dürüst danışmanlık eden yoktur, çünkü "bunlarda fikrini serbestçe ifade etmek diye bir şey yoktur"; kendi iktidarlarından memnun yaşayıp giderler; aşırı cüret gösterirler; muazzam ölçüde açgözlüdürler; ağır vergiler ve harçlar uygularlar; buna tepki olarak da sultana karşı yaygın bir nefret söz konusudur; memurlarına karşı da; nefret etmeleri için de birçok neden bulunur.[24]

Bunu izleyen on yıllık dönemlerde bu tür eleştirel analizleri ve benzeri (ama daha az ayrıntılandırılmış) anlatıları okuyunca görüşlerin,

yakın bir zamanda Lucinge ile Botero tarafından geliştirilen saf despotizm kavramından nasıl uzaklaşmakta olduğunu görüp şaşırıyoruz. Lucinge'in akıllıca kurduğu teori, yeni paradigmanın temel özelliklerini özümsemişti: Hükümdarın olağanüstü gücü karşısında korkuyla dolu olsa da teba, aynı zamanda koyun gibi kaderine razı oluyordu, çünkü sultanın bir kandırmaca olarak sunduğu asayiş, adalet ve göreli refahtan yarar sağlamaktaydı. Lucinge'in, imparatorluğun parçalanmasına yol açabileceğini söylediği faktörlerden oluşan kısa listesi hem sultanın net bir vâris bırakmadan ölmesi hem de üst mevkilerde bakanlar arasında çıkan çatışma veya askerler arasında düşmanlık senaryolarını içerir. (Ancak bu senaryolardan ilki elbette imparatorluğu yıkma değil yeterince atak olmayan bir despotu savaşçı ruh taşıyan bir başkasıyla değiştirme amacına yöneliktir; uzun vadede Osmanlı gücünün tam anlamıyla altını oyacak olan tek senaryo, imparatorluğun diğer kurumları ve uygulamaları üzerindeki yıpratıcı etkisiyle Praetoria senaryosudur.) Bunun dışında Lucinge'in yazdıkları, baskıcı ve hain de olsa sistemin gayet verimli işlediğini düşündürür. Ancak bu teorik yapı daha bir araya getirilip ortaya çıktığı anda inandırıcılığını kaybetmeye mahkûmdur. Yeni paradigmaya ait öğelerin uzun süre varlığını sürdürdüğü doğrudur. Örneğin XIII. Louis'nin "kraliyet tarih yazıcısı" olan popüler Fransız tarih yazarı Michel Baudier, *Histoire generale de la religion des Turcs* (1625) adlı eserinin bir kısmında Osmanlı'daki zekât sistemi ve hayır işlerine dair ışıltılı bir tablo çiziyor ve "her bir kişinin kendi özel çıkarından çok herkesin iyiliğini düşündüğü yerde bir monarşinin kolay kolay sonunun gelmeyeceği" sonucuna varıyordu.[25] Ancak 16. yüzyıl sonları ile 17. yüzyıl başlarında Batı'da ortaya koyulan tanımlayıcı literatür giderek kamu yaşamının pozitif unsurlarından uzaklaşarak yapısal sorunlara veya potansiyel olarak yapısal etkilerde bulunacak sorunlara bakar olmuştu: Sistemin tepesindeki ahlaki çöküntü; rüşvetçilik, ki bu çöküntünün sonucuydu ve resmî görevliler, verdikleri rüşveti çıkarmaya çalıştıkça halka mali baskı uyguluyorlardı; baskı ise genel nüfusun sadece korku içinde yaşamasını değil, yarının tamamen belirsiz olduğu bir yoksulluğa katlanmasını getiriyor ve rejime karşı bir nefret doğuruyordu; bu yüzden de rejim, silahlı kuvvetler üzerinde sağladığı denetime giderek daha bağımlı hale gelmişti; nihayet askerler, bu bağımlılığı siyasi ve toplumsal açıdan zararlı biçimlerde

istismar etmekteydi. Bu şartlarda, paşalar ile devlet erkânı arasındaki iktidar çekişmesinden kaynaklanacak bir çatışma -ki Lucinge'in metninde pek olası görülmemişti- daha inandırıcı bir senaryo oluyordu.

Birçok yazar, Osmanlı askerî etiğinde görülen erozyona odaklanmıştı. George Sandys, sık sık yeni baskısı yapılan seyahatnamesi *A Relation of a Journey begun An: Dom: 1610*'da (1615) sultana "*Pretoria* muhafızlarının *Romalılara* ettiği gibi" hizmet eden yeniçerilerde standartların çok gerilediğini gözlemliyordu. Bunların birçoğu evlenmişti ve ocağa artık "naturall Turkes", yani Hıristiyan değil Müslüman ailede doğmuş çocuklar alınmaya başlamıştı. Zamane sultanları "vnwarlicke" [savaşçı ruhtan nasiplenmemiş] idi ve askerler genel olarak "rahatlık ve serbestiyetle dejenere olmuştu, haram olan şarapta boğuluyordu, devamlı kadınlarla muhabbet yüzünden zayıf düşmüş ve genel olarak eski sade ve kanaatkâr yaşantılarından çok uzaklardaydı."[26] Gerçi Sandys yalnızca bir gezgindi ve (diğer yazarların zaten ortaya attığı hususları tekrarlamanın yanında) "sahada" daha uzun süre kalmış olan Batılıların belirttiği görüşleri derliyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda hüküm süren şartlar üzerine yazılmış en etkileyici eleştirel anlatılardan biri, İstanbul'da, 14'ü (1591-1605) Fransız elçisi görevinde olmak üzere 20 yıl geçirmiş olan François Savary de Brèves'ye aitti. 1614 ile 1620 arasında yayımladığı kısa "Discours"da yazar, Hıristiyan güçlere Osmanlı İmparatorluğu'na saldırma çağrısı yapıyor ve kolay bir zafer elde edebileceklerini düşünmesinin ardındaki nedenleri sıralıyordu. Askerler, "içlerine sızan rüşvetçilik yüzünden" artık eskisi gibi yiğit değildi. Zaten saray ve hükümet yapısı da baştan aşağı rüşvete batmıştı: "Orada her şey satışa çıkarılıyor ve en yüksek teklifi verene kalıyor, kol emeğine dayalı en küçük ve vasıfsız görevler dahi. Unutmayınız ki bu görevleri kapanlar ancak bir iki yıl yerlerinde kalabiliyor ve göreve gelmek için yüksek bir bedel ödemiş olduklarından halkı akla hayale gelmez şekillerde haraca kesiyorlar." Tımarların en iyi olanlarının bedeli öyle yüksekti ki sarayda herkes ("paşalar, hadımağalar, sağır ve dilsizler, cüceler, hatta kadınlar") bunları kapabilmek için lobi faaliyetlerine girerdi. Bunun sonucu ise yerel halkı yöneten yerleşik tımarlıların ortadan kalkması ve tabii savaş zamanlarında daha az asker toplanabilmesi oldu. Zaten yeniçeri sistemi tamamen yozlaşmıştı, Müslümanlar, ileride yüksek mevkilere gelir umuduyla kendi çocuklarını devşirme vermek için

rüşvet ödüyordu. Doğuştan Müslüman bu çocuklar büyüyüp yeniçeri olunca taşraya aile ziyaretine gider ve onların maruz kaldıkları "zalimce baskılar" ile ilgili şikâyetlerini dinlerdi. Sonra ana babalarının öcünü alma hırsıyla İstanbul'a döner, kıdemli bir paşanın idamını isterlerdi. Eskiden asla görülmemiş şeydi oysa bu, eski Hıristiyan yeniçerilere kendi ailelerinden nefret etmeleri öğretilir, sultana had safhada bağlı yetiştirilirlerdi. İşte bu, "monarşinin çöküş hâlinde olduğuna dair kesin bir alamet" idi.[27] Yeniçeri sisteminin gerileyişiyle ilgili bu tür görüşleri 17. yüzyılın Osmanlıları da paylaşıyordu. 1675'te, Mehmed Efendi oğlu yeniçeri emeklisi Seyyid Ali, bu konuda bir inceleme kaleme alarak aynen Savary de Brèves'nin anlattığı gibi Müslümanların, acemi ağasına rüşvet vererek oğullarını ocağa yazdırmaya çalıştığını anlatacak ve eski Hıristiyan yeniçerilerin, doğup büyüdükleri yerin halkına yabancılaştığını doğrulayacaktı: "[Acemi alma sürecinde] son derece lazım olan disiplin ortadan kalkmıştır ve sultana iyi hizmet verilmemesinin ve devletin yok oluşa sürüklenmesinin sebebi budur."[28]

1621'de babası Baron de Courmenin ile birlikte Filistin'e seyahat eden genç Louis Deshayes da Savary de Brèves'nin analizini doğrulayan şeyler yazmıştı. Osmanlı sisteminin kimi yönlerinden (hayır işleri, meritokrasi, ordunun nizamı) övgüyle söz ediyor, hatta bir yerde "daha iyi bir nizamı olan, her şeyin bunlar arasındakinden daha iyi düzenlenmiş olduğu bir monarşi yoktur." diyordu. Bununla birlikte, böyle olumlu noktalara dair bilgisinin esas olarak standart 16. yüzyıl literatüründen geldiği düşünülebilir. Ancak bunların ardından, "bu devlet de, en iyi korunup gözetilen monarşilere sızdığını gördüğümüz yolsuzluklardan azade değil." diye yazmıştı. Sonra halkı haraca kesen rüşvetçi devlet görevlileri, sarayda tımar satılması ve devşirme sistemine Müslümanların alınmasının olumsuz sonuçları üzerine Savary de Brèves'nin anlattıklarını tekrarlıyor ve şu sonuca varıyordu: "Sultan, önceleri yeryüzündeki bütün hükümdarlar içinde en mutlak konumda bulunanı iken şimdi tamamen ordusuna bel bağlamış durumdadır, oysa bu ordu onun elinden saltanatını alabilir ve canı istediğinde onu ölüme gönderebilir." Dolayısıyla bu gidişata göre ileride "orduya en fazla meblağı kim verirse o sultan olurdu." Oysa askerlere çok fazla para ödendiği için imparatorluğun geliri yetersizdi; dolayısıyla "bunun ardından başka türlü bir devlet yönetimi şart" idi.[29]

Deshayes'ın bu sözleri kaleme aldığı 1624'te kısa bir süre önce meydana gelen bazı olaylar onda böylesi olumsuz görüşleri şekillendirmişti. 1617'de I. Ahmed'in ölümünden sonra saraydaki hizipler onun büyük oğlu Osman'ın yerine kardeşi Mustafa'nın tahta çıkmasını sağlamıştı. (1603'te Ahmed tahta çıktığında kardeş katli uygulamasına son verilmişti ve onun yerine sultan, erkek kardeşlerini saray hapsinde tutmaya başlamıştı. Bunun nedeni, Ahmed'in babası III. Mehmed tahta çıktığında 19 kardeşini birden öldürtmesinin, hanedanın soyunun tükeneceğine dair bir korku yaratmasıydı.) 1618'de ise başka hizipler Mustafa'yı tahttan indirerek yerine Genç Osman'ı geçirdiler. Ancak Osman, 1620-21 yıllarındaki Polonya seferi başarısızlıkla sonuçlanınca sevilmez oldu. Görünüşe göre yeniçeri ocağında reform yapma, hatta ocağı tamamen kaldırma arzusu 1622'de yeniçeri ayaklanmasına yol açtı. Yeniçeriler önce birkaç önemli nazırın idamını talep ettiler, ardından sultanı tahttan indirip kendi elleriyle öldürdüler. (Deshayes'ın, ordunun canı istediğinde sultanı ölüme gönderebileceği şeklindeki sözleri buradan kaynaklanıyordu.) Mustafa tahta döndüyse de Anadolu'da geniş ölçekli ayaklanmaların yaşandığı bir dönemdeki etkisiz yönetimi sonucunda daha 16 ayını doldurmadan -yine yeniçerilerin ısrarı ve kendi istekleriyle makama getirilen yeni veziriazamın isteğiyle- tahttan indirildi.[30]

Bu tür olaylar Batı'da çok dikkat çekmişti. İngiltere'de Osman'ın katline üç ayrı haber risalesi ayrıldı. Bunlardan biri, İngiltere'nin İstanbul'daki elçisi Sir Thomas Roe'nun etraflı anlatısıydı. Roe'nun Osman hakkındaki hükmü şöyleydi: "Öyle bir kusuru vardı ki her türlü ikbal umudunu ortadan kaldırıyordu. Aşırı bir tamahkârlıktı bu, üstelik artık son günlere ve çöküş zamanına denk gelmişti, [*vbi vires luxu corrumpebantur, contra veterem disciplinam*]." Roe'nun anlatısını bezediği Tacitus alıntılarından biri: "[Bu zamanda] silahlı kuvvetler lüks ve sefahat içinde yozlaşmış, eski disiplinlerini tamamen ihlal eder olmuştu."[31] Ertesi yıl, 1623'te, Felemenk'in küçük bir kasabası olan Gorinchem'de Osman'ın ölümüyle ilgili bir oyun yayımlanmıştı.[32] Ancak Batı Avrupalıların düşünmesi gereken başka, daha acil meseleler vardı, ne de olsa 1618'de Bohemya'da başlayan savaş yavaş yavaş Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun başka kesimlerine yayılmış, pek çok dış gücü de içine çekerek 1648'e kadar sürmüştü. Osmanlı İmparatorluğu, yeni Sultan, IV. Murad zamanında (1623-40) eski

gücüne bir ölçüde yeniden kavuştu; bu dönemde başlıca stratejik çıkarları İran ile Mezopotamya konusunda girdiği çekişmeye bağlıydı ve tam da bu nedenle Batı Avrupa'daki Otuz Yıl Savaşı ile etkileşimi yok denecek kadar az oldu. Bu dönemde Hıristiyan güçler üzerine düzenlenen Osmanlı saldırıları 1633'teki Lehistan seferi ve 1645'te Girit'in işgali ile sınırlıydı (bu ikinci olay Venedik'le uzun süreli bir mücadele başlatacak ve çatışmalar ancak 1669'da Osmanlıların zaferiyle sonuçlanacaktı). 1663-64 yıllarında Habsburglara karşı başlatılan büyük bir sefer St. Gotthard'daki muharebede durduruldu ve tamamen Osmanlıların lehine olacak şekilde de olsa kısa süre içinde terk edildi. Ondan sonra Habsburglar, bir daha büyük bir çatışmaya girmek için 18 yıl bekleyecekti.[33] Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu'na karşı geniş kapsamlı bir kara savaşı yürütülüp imparatorluk topraklarının işgal edilmesi daha 1683'te Viyana Kuşatması'nın kırılmasına kadar görülmeyecekti. O tarihten sonra da imparatorluğun yolsuzluğa batmış, istikrarsız ve genel olarak çöküş hâlindeki bir güç olduğuna dair birçok Batılı yazarın ortaya attığı iddiaların sahada test edilmesine başlanacaktı.[34]

Yüzyılın tamamında bu tür iddialar devam etti. Burada üç örnek yeterli olabilir. 1620'de Boğdan (Moldavya) Voyvodası'nın Osmanlılara karşı giriştiği savaşta Boğdan ordusunda hizmet veren Giovanni Battista Montalbani, 1625'te Osmanlı İmparatorluğu üzerine anlatısı *De moribus Turcarum commentarius*'u yayımladı. Bu metin beş yıl sonra *Turcici imperii status*'ta yayımlanacaktı. Elzevir'in "republic" denen popüler dizisinin Osmanlı'ya ayrılmış olan cildiydi bu. Avrupa'da geniş bir okur kitlesine ulaşan "republic"ler, ülkelerle ilgili coğrafi ve siyasi bilgiler içeren 12 yapraklı cep kitaplarıydı.[35] Montalbani, ilk baştan itibaren çalışmasını, Osmanlı İmparatorluğu'nun mevcut durumu ve geleceğe dönük umutları ile Roma İmparatorluğu'nun çöküş tarihi arasında bir karşılaştırma şeklinde düzenlemişti. Osmanlı dünyası ve yönetimi üzerine düşüncelerini şöyle anlatıyordu Montalbani:

> Yazarların Roma İmparatorluğu hakkında anlattığı şeyleri gördüm: Her şey tek adamın iradesine emanet edilmiş; devâsâ askerî güçler; vahşice bir barış; kan deryası savaşlar; tebaaya karşı dayanılmaz bir zulüm; sırf bir isim değişikliğiyle o imparatorluğun muazzam genişlikte topraklar elde ederek büyümesini

> sağlayan ve aynı şartlar geçerli olduğunda yine aynı nedenle çökmesine yol açabilecek olan azgın günahların aynısı. Sultan, hâkim ve her şeyin efendisi, kudretine yaraşır rahatlıklardan yararlanıyor; onu görmek çok zor; nadiren sarayından ayrılıyor, onda da büyük bir tantana söz konusu; yani günahları saklı kalıyor ve ona duyulan hürmet, aradaki mesafeden ötürü daha da büyük; fermanlarının ansızın uygulanıverecek olması düşüncesi ise gizli gizli büyük bir dehşet duygusu yaratıyor.[36]

1660'ta İngiliz elçisinin özel kaleminde görevli olarak İstanbul'a giden ve Türkçeyi de gayet güzel öğrenen Paul Rycaut, 1666'da zamanla çok etkili olacak kitabı *The Present State of the Ottoman Empire*'ı yayımladı. Kitabın temel tezi, Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün yapısının askerî bir temele dayandığı ve genişlemede sağladığı başarının da, askerî temelin iyi bakılıp gözetildiği dönemde tamamen bundan kaynaklandığı yolundaydı. Oysa şimdi ordu, kendi açıklamasına göre "dejenere, yumuşak ve efemine" olmuştu; yeniçeriler evleniyordu; tımar sistemi çökmekteydi (mülkler saray gözdelerinin elinde toplandığı için değil, babadan oğula geçme ilkesi uygulanır olduğu için) ve yeniçeri ayaklanmaları sorunundan ötürü bilinçli olarak uygulamaya koyulan politika "kıdemli askerleri ortadan kaldırarak ve itibarlarını mahvederek bu milis gücünü eritmek" idi. Osmanlı devlet adamlığının eski altın çağını -negatif bir ifadeyle- zihinlerde canlandırarak şöyle yazmaktaydı: "Kısacası ne eski adaletten eser kalmıştır ne cömertlikten veya basiretli devlet yönetiminden veya buna itaatten, ne de nezaketten, ahenkten, yiğitlik veya nasihatten".[37]

Son olarak da 1682'de, "Büyük" savaşın patlak vermesinden hemen önce Fransız Kapuçin Michel Febvre (Osmanlı topraklarında 18 yıl geçirmiş olup Türkçe, Kürtçe, Ermenice ve Arapçaya vâkıftı) içerideki yolsuzlukları ve askerî zaafları vurgulayarak Hıristiyanlara bütün imparatorluğu fethetme çağrısı yapan bir metin yayımladı. Sonuç bölümünde Osmanlı gücüne dair sunduğu on maddelik liste, imparatorluğun başarısını ve genişlemesini değil, onca başarısızlığa rağmen neden hâlâ ayakta kaldığını açıklama amacına yönelikti: Hıristiyan kuvvetler arasında birlik olmayışı; cezaların ağır olması; paşaların sık sık değişmesi; halkın yoksul düşmüş olması; yeni fetihler; bir seferde

yalnız bir düşmana saldırma; verilen sözlerin tutulmaması; esas olarak kölelik sayesinde nüfusun artması; sultanın iktidarının mutlak olması; nihayet sultanların, bir soylular sınıfı varsa da onu ortadan kaldırmış ve ancak riske girmeden sonunu getirebilecekleri kişilerin ilerlemesini desteklemiş olmaları.[38] Bu kitabı yazmasının nedenini ise önsöz bölümünde okurlarına şöyle açıklamıştı: "Sultanın güçsüzlüğü ve zayıflığı hakkındaki hakikati -Hıristiyan âleminin iyiliği için- anlatmayı arzuluyordum ve bu amaçla onun imparatorluğunun içinde bulunduğu yıkımı ve düzensizliği göstermek istedim, öyle ki Avrupa'nın halkları, bu konuda daha iyi bilgilenerek onu şimdiye dek yaptıkları gibi kafalarında büyütmeyi bıraksın ve özgüvenle harekete geçerek ona ait toprakları fethetsin ki Hıristiyan hükümdarlar birleşecek olduğunda düşünüldüğünden çok daha kolay olabilir bu."[39]

11

SAVAŞIN GEREKÇELENDİRİLMESİ, SAVAŞA VE BARIŞA DAİR PLANLAR

On altıncı yüzyıl sonlarından başlayıp 17. yüzyılın sonlarına kadar Batılı yazarlar, Osmanlı İmparatorluğu'na karşı savaş açılmasını savunmayı sürdürdüler. Bazıları, tipik olarak hukuk ve siyaset teorisyenleri, en azından hukuk eğitimi olanlar, ne tür bir ilkenin bir devlete saldırılmasını haklı gösterebileceği üzerine kafa yorsa da birçoğu böyle bir projenin hem arzu edilir hem de haklı bir şey olduğu varsayımıyla davranıyordu. Teori söz konusu olduğunda bu dönemin, dini gerekçelerden din dışı gerekçelere doğru sürekli bir dönüşüme tanıklık ettiği yaygın biçimde söylenegelmiştir. Ama aslında bir yandan bu temel değişim zaten gerçekleşmişti ve diğer yandan da, "din dışı" teoriler üretenlerin bir kısmı belli bir ölçüde de olsa dine özel bir önem vermeyi sürdürdü. Esas değişim 13. yüzyılın ortalarında, Papa IV. Innocentius'un, kâfir hükümdarlara sırf kâfir diye saldırı düzenlenemeyeceğini belirtmesiyle yaşanmıştı.[1] On altıncı yüzyılda, İspanyol ilahiyatçı ve hukukçu Francisco de Vitoria ile öğrencisi Diego de Covarrubias gibi neo-skolastik yazarlar, bu temel tutumu bir kez daha onayladı ve ayrıntısıyla açıkladı. Vitoria, 1539'da Salamanca'da verdiği derslerden oluşan ve 1557'de Lyon'da basılan *Relectio de Indis*'te Hıristiyan olmayan hükümdarlara karşı açılacak bir savaşın, sahte bir dine mensuplar diye gerekçelendirilemeyeceğini belirtmişti: "Kâfir olmak kimsenin hükümdarlığını geçersiz kılmaz."[2] Ancak, bu hükümdarlar -o sırada Yeni Dünya'nın yerli hükümdarlarından söz etmekteydi ama genel bir argüman geliştiriyordu- İspanyolların, hem doğa kanunlarına hem milletler hukukuna göre temel nitelikte olan haklarını kullanmalarını önlerlerse, sözgelimi onlarla ticaret yapma ve topraklarından barış içinde

geçme haklarını kullandırmazlarsa bu bir savaş nedeni olurdu. Aynısı, İspanyolların İncil'i vaaz etmesini engellemeleri durumunda da geçerliydi (bu da yine doğa kanununun uygulanmasıydı ne de olsa) ama Vitoria, Hıristiyanlığa geçmeyi reddetmenin bu nedenler arasında sayılamayacağında ısrarlıydı: "Barbarlar, Hıristiyanların İncil'i özgürce ve hiçbir engelle karşılaşmadan vaaz etmesine izin vermişse sonunda imanı kabul etmeseler bile bu nedenle onlara savaş açmak veya başka türlü topraklarını işgal etmek meşru değildir."[3] Meşru savaş nedenlerinin sıralandığı diğer belli başlı kategori de kâfir yönetiminin, kendi halkına karşı doğa kanunlarını ağır biçimde çiğnemesiydi: Bu, insan kurban etme veya yamyamlık gibi anormallikler uygulayan bir "tiranlık" veya "tiran yasaları" olabilirdi. Böyle bir durumda "İspanyol hükümdarları barbarların böyle berbat âdet ve ritüelleri uygulamasını yasaklayabilir, çünkü bu, masum insanları adaletsiz biçimde öldürülmekten kurtarmak içindir."[4] Bu berbat uygulamalar kategorisi ayrıntılı biçimde tanımlanmış olmamakla birlikte genel izlenim, ancak kötülük amacıyla bile isteye cana kıyma gibi durumların buna uyacağı yolundadır.

On altıncı yüzyıl sonu ile 17. yüzyılda hukuk ve siyaset teorisyenleri, birkaç istisna dışında esas olarak bu tarz bir argüman benimsiyordu. Bir başka devlete ne sırf farklı bir dini benimsiyor diye ne de halkını Hıristiyan yapmak gibi pozitif bir arzu nedeniyle savaş açılması haklı gösterilebilirdi; daha din dışı nitelikte bir neden gerekliydi. Ancak gerek din dışı gerekçelendirmenin tam olarak ne olacağı konusunda gerekse dinin bu hikâyede yine de bir yan rol oynaması durumunda bunun ne olacağı konusunda fikir ayrılıklarına yer vardı.

On altıncı yüzyıl sonlarında bu konularda en çok etki yaratan görüşleri Oxford'da medeni hukuk profesörü olan Protestan İtalyan hukukçu ve Osmanlılara karşı savaş açılmasının ateşli savunucusu Alberico Gentili, *De iure belli* (1598) adlı çalışmasında dile getirmişti. (Kâfir güçlerle ittifak kurma meselesini nasıl ele aldığını ise yukarıda anlatmıştık.[5]) Gentili, temel meselelerin çoğunda genelgeçer tutumlardan uzaklaşmıyordu. Yani örneğin elçilikler hukuku üzerine daha önceleri yaptığı bir incelemede kâfirlerin hükümet etmesinde doğası itibarıyla gayri meşru bir yan olmadığını öne sürüyor, bu nedenle de Müslüman hükümdarlarla karşılıklı elçi göndermenin doğru olduğunu savunuyordu. Dinî farklılıklar başlı başına savaş nedeni olamazdı.[6]

Tanrı'ya karşı kabahatler (örneğin putperestlik) ile diğer insanlara karşı işlenenler arasında bu kadar net bir ayrım yapması onun "sekülerleştirici" bir düşünür olarak kabul edilmesinin ardındaki nedendir. Bir başka devlete savaş açılmasının "erdemli" nedenlerini ele alırken tabiat kanunlarının ağır ihlalini oluşturan davranışlara son verilmesini de katmıştı, "çünkü bunlar insan ırkının tabiatına karşı işlenen günahlardır"; burada özel olarak Vitoria'yı kastediyordu.[7] Bununla birlikte, Gentili Osmanlı İmparatorluğu'na müthiş bir düşmanlık duysa da ve kendisi Türklerin davranışını kavgacı bulup eleştirse de Osmanlı'nın kendi tebaasına davranışının, dış güçlerin saldırısına gerekçe oluşturacak şekilde tabiat kanunlarına aykırı olduğunu öne sürmüş değildi. Hatta bunu iddia etmek şöyle dursun, *De legationibus*'te, sultanın bir tiran ve adaletsiz bir hükümdar olduğunu öne sürenlerle dalga geçiyordu.[8]

Gentili'nin, Osmanlılara karşı saldırıya geçerek savaş açılmasına gerekçe olarak öne sürdüğü başlıca argüman, bunun önceden davranarak özsavunma yapmak için gerekli olduğu yolundaydı. Argümanında bu, adaletin temel kurallarından olan özsavunmanın genel bir ilke olarak uygulanmasından ibaretti. Ancak hâkim teolojik görüş ile arasında ciddi bir uçurum açılmış oluyordu. Zira her ne kadar özsavunma, özellikle Vitoria gibi yazarların elinde, savaşı haklı çıkarmaya yönelik tabiat kanunu teorilerinin esaslı bir unsuru hâline gelmişse de ilahiyatçılar, önleyici eylemi haklı çıkaracak koşullar söz konusu olduğunda daha ihtiyatlı davranıyor, savaş ilan edecek kişiden, karşı tarafın zarar vermeyi planladığına ve uygulamasının an meselesi olduğuna dair sağlam kanıtlar sunmasını istiyorlardı. Gentili bu sorunu gözardı etmemişti; engelleyici savunma üzerine yazdığı bölümde "haklı bir korkunun sebep oluşturması gerekir; sırf şüphe yeterli olmaz" diyordu ve ondan sonra da korkunun haklı olanı ile olmayanını birbirinden ayırmak için genel bir kural bulacağım diye uğraşıp duruyordu. Bölümün sonunda, buna ilişkin kriterlerin epeyce belirsiz olduğunu kabul ederek sırf yabancı bir devletin gücünün veya topraklarını genişletmiş olmasının ona savaş açmak için haklı neden oluşturamayacağını kabul ediyordu.[9]

Uzayıp giden bütün bu belirsizliklere rağmen yine de Gentili, Osmanlı İmparatorluğu'na karşı silaha sarılma çağrısını işte bu temel argümana dayandırıyordu. Gerçi Osmanlıların genişlemesinin İngiliz devleti için doğrudan bir tehlike oluşturduğunu öne sürmek

zor olacaktı; sonuç olarak, iddiasını daha genelleştirmeye çalışırken bir bakıma zayıflatan bir gözlem ekledi: "Sultanın birçok devlete herhangi bir zararının dokunmadığı doğrudur tabii ve aynısı İspanya Kralı için de geçerlidir; üstelik ikisinin de zarar verme yeteneği yoktur. Bazılarına verebilirler ama ve birine zarar veren, daha başkalarına da verebilir demektir."[10] Daha önceki bir bölümde (1.12) Gentili, erken davranma konusundaki argümanı çok daha sağlam bir şekliyle sunuyordu. Osmanlılara karşı savaş düşüncesinin din uğruna açılacak bir savaş veya "tabiat"ın gerekli kıldığı bir savaş olacağı düşüncesini reddederek şöyle yazmıştı: "Ancak Osmanlılarla bir savaş vardır, çünkü düşmanımız olarak davranmakta, pusuya yatıp bizi beklemekte ve bizi tehdit etmektedirler; üstelik kalleşlikte ellerinden geleni artlarına koymaksızın bize ait şeyleri ele geçirmektedirler. Dolayısıyla Osmanlılara savaş açmak için daima haklı bir neden mevcuttur." Hayır, diyordu gerçi, istirahate çekilmişken, barışı savunurken ve "bize karşı bir hazırlıkta bulunmazken" saldırmamak gerekiyordu onlara. Ancak, diye haykırıyordu Gentili, Osmanlılar ne zaman böyle davranıyor ki? Ve en tanınmış sözlerini ekleyecekti ardından: "Silete theologi in munere alieno" ("İlahiyatçılar, başkalarının meseleleri konusunda sessiz olun" veya daha doğal bir ifadeyle: "İlahiyatçılar, kendi işinize bakın").[11] Bazen günümüz yazarlarının, uluslararası hukuk ile siyaseti teoloji karşısında özerk kılma yönünde kesin bir adımın kanıtı olarak ortaya sürdüğü bu ünlü sözler özel olarak erken davranıp engelleyici savaş açma konusundaki argümanı ile bağlantılıydı: Önerilerini reddettiği teologlar ise haklı bir engelleyici savaş için öne sürdüğü kriterlerde Gentili'den çok daha ödünsüz olan kişilerdi ve kendisi savaş açmış olmayıp bilfiil, şüpheye yer bırakmayacak şekilde bir saldırı planlamakta olduğu kanıtlanamayan devletlerin barışçı kabul edilmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Bu bağlamda düşünüldüğünde o sözler, sonradan Gentili'ye ilişkin yorumlar yazanların ona atfetmek istediği önemi taşımıyordu aslında; nitekim burada "in munero alieno", bütün bir siyaset teorisini veya haklı savaş teorisini ifade etmez, daha ziyade -Osmanlı davranışının ve Osmanlı siyasetinin gerçek niteliği hakkında- siyaset bilgisini kastetmektedir ve bu bilgi bir kez gerçek anlamda dikkate alındığında teologların çeşitli kümeler hâlinde öne sürdüğü iddiaların hepsinin tek başına yetersiz kalacağını gösterir.

Ancak *De iure belli* I.12'de yer alan bu büyük genelleme ile I.14'te, Osmanlıların bir devlete zarar verecek olurlarsa başkalarına da verebilecekleri şeklindeki daha ölçülü argüman arasında görülen farklılık başka bir noktayı, Gentili'nin bir şekilde "teolojik" tavra yaklaşmakta olduğu görüşünü gündeme getirir. Bu daha ölçülü dediğimiz argümanında Gentili, Osmanlıları tamamen İngiltere'nin, yani onlara uzak ve belli ki tehditleri altında olmayan bir devletin bakış açısı ile ele alıyordu. Ama I.12'de, "biz" ile Osmanlılar arasında neredeyse fıtratın gereği olan bir düşmanlıktan söz ederken benimsediği bakış açısı Hıristiyanlıktı. O bölümde "Türkler"den söz ettiği yegâne pasajda "bizim" bölgemize giren bir "Türk"e ve onların bölgesine giren bir Hıristiyana nasıl davranılacağını ele almıştı.[12] Öyle görünüyor ki "Hıristiyan" ve "kâfir" (veya bu örnekte "Türk", ne de olsa aynı zamanda "Müslüman" anlamında kullanılmaktaydı) kategorilerinin Gentili'nin siyaset ve hukuk teorisinde hâlâ belli bir önemi vardı; nitekim kâfirlerle ittifak konusunu ele alışı da zaten bunu göstermişti. Dolayısıyla, her ne kadar argümanının temelindeki yapı seküler ve erken davranarak savunma ile ilgili olsa da Batı Avrupa devletlerinin ortak özelliği olan Hıristiyanlığa dayalı bir "öz" etrafında şekillenmiş özsavunma düşüncesiyle yine belli bir teolojik renge bürünmekteydi.

Francis Bacon da Gentili'nin izinden giderek argümanın dinî rengini biraz daha güçlendirdi. 1624'te İspanya'ya savaş açılması için kaleme aldığı bildirgede erken davranmaya dayalı meşru savaşı seküler ve dinî olmak üzere iki kategoriye ayırmıştı: "Lafı dolandırmadan söyleyeyim ki haklı korkularla girilen önleyici savaşlar gerçek anlamda birer savunmadır... ve de din uğruna girilen savunma savaşları... çoğu zaman haklıdır; din uğruna açılan saldırı savaşları nadiren onaylanacak olsa da." Erken davranmaya dayalı seküler savaş üzerine yazdıklarında Gentili'nin çizgisini özellikle yakından izlemekteydi: "Türk'e karşı savaş düşünülürken... Hıristiyan hükümdarlar ve devletlerin düşmana karşı bir işgal savaşı için daima yeterli sebebi olmuştur; din davası için değil, tamamen haklı bir korku sebebiyle; zira Türklerin imparatorluğunda, kendi hukuklarını yaygınlaştırma amacıyla (başka herhangi bir provokasyon söz konusu olmaksızın) Hıristiyan âlemine savaş açmak pekâlâ temel bir yasa hâlindedir."[13] Dini savunmak için erken davranarak girişilecek bir savaş konusunda ise Bacon, özel olarak

dinî nitelikte bir argüman geliştirmede zorlanıyor, bu nedenle önce sırf iddiasında diretme ("din uğruna yabancı bir güce karşı savunma savaşına girmenin meşruiyetinden kimsenin şüphesi olamaz"), ardından da dini tekrar seküler bir şablona yerleştiren bir benzetmeye başvuruyordu ("Papa ya da İspanya kralı bizden savaş korkusuyla dinden dönmemizi isteseydi bunun, Perslerin toprak ve deniz konusunda Greklere dayattıkları talepler kadar haksız olacağından hiç kimsenin kuşkusu olmazdı"). Gerçi düşmanca dinî maksatları olan potansiyel bir işgalciye -örneğin, "tıpkı Osmanlıların, Muhammed'in kanununu silah zoruyla uygulatması gibi papalık kanununu silah zoruyla uygulatmaya çalışan" İspanyollara- karşı savaşın, erken davranarak girilen başka her savaş kadar, hatta daha haklı olduğu izlenimi en azından uyandırılmıştır. Zaten Bacon'ın, Osmanlılara karşı erken davranarak "seküler" bir savaş açılması yönündeki talebinin dayanağı, Osmanlıların kendi kutsal savaş öğretileri nedeniyle Hıristiyan âlemine sonsuz bir düşmanlık beslemeleriydi. Bacon'ın anlayışına göre bu, Hıristiyanların zorla Müslüman yapılmasını içeriyordu. İki argümanı uygulamada birbirinden ayırmak güçtü. Öncelikle seküler nitelik taşıyan teorinin çatısı üzerine bu yolla belli bir dinî içerik yerleştirilmiş oluyordu.[14]

Felemenkli teorisyen Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis libri tres* (1625) başlıklı etkili çalışmasında, Gentili'nin "haklı korku" öğretisini aşırı ölçüde müphem bularak tepki göstermiştir: "Bazı kimseler, büyümekte olan ve fazla büyüyecek olursa bize zarar verebilecek bir gücü dizginleme amacıyla silaha sarılmanın doğa kanunlarına göre meşru olduğunu düşünmüş; oysa bunu kabul etmek mümkün değildir."[15] Grotius'un temel varsayımına göre haklı savaş, bir yanlışı düzeltmek üzere girişilecek cezalandırıcı bir eylemdir, dolayısıyla bu yanlışın açık ve net bir şekilde belirlenebilmesi gerekir. Haksız saldırganlık karşısında meşru müdafaa amacıyla girişilecek bir savaşın haklı sayılacağı aşikârdır, "suç [saldırganlık] başlamış ancak henüz hedefine ulaşamamış" ise (diyelim düşman ordusunun yaklaşmakta olduğu bilinmektedir, ancak ordu henüz kapıya dayanmış değildir) savunma savaşı yine haklı olur. Yabancı bir devletin, doğrudan kendi devletimize tecavüz niteliği taşıyacak şekilde doğa kanunlarını ihlal etmesi -örneğin topraklarından barışçıl biçimde geçip gidilmesine izin vermemesi veya ticarete engel olması- yine böyle bir suç teşkil eder. Yabancı bir devletin

kendi tebaasına karşı doğa kanunlarını çiğnemesini içeren belli eylemlerin de bu sınıfa girdiğini belirtmek önemlidir: "Ciddi nitelik taşıyan, tabiatı veya insan toplumunu rencide eden günahlardır bunlar." Belki de Grotius, burada kendinden önce Vitoria ve başkalarının defalarca geçtiği yoldan gitmekte olduğu için bu günahların niteliği üzerine fazla teferruata girmemiştir. Ancak "apaçık günahlar" işleyen eski çağ tiranları Busiris, Phalaris ve Trakyalı Diomedes'i örnek olarak kısaca anıyordu. (Mitolojik Mısır hükümdarı Busiris, ziyaretçileri kendi tanrılarına kurban etmişti; Sicilya tiranı Phalaris'in yamyamlık ettiği söylenirdi; yine mitolojik Trakyalı Diomedes de ziyaretçilerini insan yiyen atlarına atmıştı.) Bu noktayı biraz daha açan Grotius, ayrıca "Hıristiyan tebalarını dinî nedenlerle uygulanan zulümden korumazlarsa Perslere karşı silahlanan veya silahlanma tehdidi savuran" Roma imparatorlarından övgüyle söz ediyordu.[16]

Bununla birlikte, kurtuluş savaşlarına karşı da uyarıda bulunuyordu. Özgürlüğü savunma "âdeta özgürlük doğal olarak her zaman herkese ait bir şeymiş gibi, ister bireyler ister -yani kendi kendini yönetme şeklinde- devletler için olsun, amacıyla savaşa gitme hakkı söz konusu değildir". Grotius, Roma hukukunu Bodin'den az özümsemiş değildi, dolayısıyla da köleliğin makbul bir hukuki kategori olduğu düşüncesini onun kadar seve seve kabul ediyordu. Dolayısıyla "ister kişi ister yurttaş olarak meşru yoldan köleliğe indirgenmiş bulunanlar bu durumu kabul etmek zorunda" idi.[17] Öte yandan, erken modern dönem teorisyenlerinin çoğu gibi o da Aristoteles'in doğal kölelik kavramını reddediyordu. Bazı kimselerin başkalarının hüküm ve güdümünde bulunmaktan fayda sağlayacağı olgusal olarak doğru olsa bile, diyordu, bu başkalarına kendilerini dayatma hakkı vermez. Aynı şekilde, "Yunanlıların, sırf âdetleri farklı olduğu ve belki aynı zamanda daha az zeki göründükleri için barbarlardan sanki kendilerinin doğal düşmanıymış gibi söz etmeleri doğru değildi."[18] Gerçi Grotius, Osmanlı İmparatorluğu'na karşı bir saldırı savaşının meşruiyeti konusunda doğrudan bir şey yazmamıştı ama bu konuda çıtayı epeyce yüksek tuttuğu açıktı: Halka karşı muazzam suçlar, örneğin dinî zulüm bunun için neden olurdu, ama genel "kölelik" şartları asla.

Belki de 17. yüzyılda bu konularda ortaya atılan en saf biçimde seküler teori, Thomas Hobbes'unkiydi. Son döneminde (1669 ile

1673 arası bir zamanda) yazdığı *A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England*'da savaşa gitmenin iki temel gerekçesinin "gereklilik" ve "güvenlik" olduğunu belirtmişti. Bunlardan ilki sadece meşru müdafaayı değil, saldırı savaşını gerekli kılabilecek bazı özel koşulları da içermekteydi: Buna örnek olarak da İsrailoğullarının, "doğanın verdiği hakla, kendi hayatlarını korumak [için], başka türlü varlıklarını sürdüremeyecekleri" için Kenanlıların ülkesini istila etmesini göstermekteydi. İkincisi ise kendi başına düşünüldüğünde, Gentili'nin ortaya attığı her şey kadar açık uçlu bir ilkeydi: Güvenlik, "korkmak için kendisine haklı sebep verenleri işgal" etme konusunda sağlam bir gerekçe oluşturuyordu.[19] Ancak "haklı sebep" olgusal bir temele dayanmalıydı. Böyle bir sebebin tamamen mevcut olduğu durumlarda bile "güvenliği" pekiştirmenin getireceği faydayı savaşın getireceği risklere ve zararlara karşı iyi dengelemek şarttı. Hobbes'un genel düzeninde nihai hedef tanımı itibarıyla savunmaya dönük olduğu için optimum strateji çatışmacı değil caydırıcı bir nitelik taşıyacaktı; örneğin güçlü bir ittifaka katılmak gibi. Hobbes, bütün yazılarında yabancı ülkelerdeki zaferlere ve fetihlere bağlı itibar düşüncesine karşı çıkmıştır. *The Elements of Law*'da (1640) "öyle commonwealth toplulukları, yahut öyle hükümdarlar vardır ki sözgelimi sırf hırs yüzünden veya boş bir şan şeref merakından ötürü savaş çıkarırlar" diye eleştiri yöneltmiş, *Leviathan*'da ise (1651) bir devletin başına gelebilecek "hastalıklar" listesine "Hükmündeki toprakları genişletme yönünde doymak bilmez bir iştah veya *Bulimi*"yi eklemiş ve "bu yüzden düşmandan defalarca onmaz yaralar alındı"ğını belirtmişti.[20] Sonuç olarak her ne kadar teorisi, Osmanlı İmparatorluğu'nu stratejik açıdan tehdit olarak algılayan bir gücün (örneğin Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu veya Venedik) ona erken davranarak savaş açmasını haklı gösterir gibi bir izlenim yaratsa da Hobbes, avantajlar ile dezavantajlar arasındaki olası dengenin çok ihtiyatlı biçimde değerlendirilmesini salık veriyordu. Üstelik bu tür savaş çağrılarına genellikle eşlik eden şan şeref retoriği de ona göre sadece boş değil, kesin biçimde tehlikeliydi. Hıristiyanlığı yayma veya kutsal mekânları geri alma adına savaşa gidilmesine gelince: Bu tür kaygıları da tek kalemde silmişti.

Yine de aşağı yukarı Hobbes'un yaşadığı yıllara denk gelen yüzyılda, 1580'lerden 1680'lere kadar birçok insana göre din, savaş için

sağlam bir gerekçe oluşturuyordu.Bu konuda kalem oynatan Katolik yazarların başlıca kaygısı Protestanlıktı; nitekim Hıristiyanlık içinde heretikliğin nasıl muamele göreceği konusunda Hıristiyanlar dışında kalan kâfirler için geçerli olanlardan farklı ilkeler uygulanıyordu. Ancak bazen bu argümanlar, Hıristiyan olmayanları da kapsayacak ölçüde genellenmekteydi. Kardinal William Allen 1584'te (İngiltere'yi fetih amacıyla İspanyolların girıştiği ve kendisinin de aktif biçimde destek verdiği seferden dört yıl önce) "İster ülke içinde ister yabancılara karşı, yeryüzünde hiçbir savaş yoktur ki... hakiki, eski Katolik, Roma dini uğruna açılan kadar haklı ve onurlu olsun," diye yazıyordu. Tesniye 13'ten alıntı yaparak "bütün sahte peygamberlerin, yani bu yolla halkı Tanrı'ya hakiki ibadetten uzaklaştıranların öldürülmesi için acilen emir çıkarılmıştı," diyor ve arkasından Eski Ahit'ten, kâfirlerin öldürülmesine dair çok sayıda örnek veriyordu. Sonra da Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında Hıristiyanları korumak için kuvvet kullanılmasına dair çeşitli örnekler sunmaktaydı.[21] Şöyle devam ediyordu: "Evet, din adına mücadele ve masumiyetin savunulması öyle adildir ki bu şartlarda Hıristiyanların silaha sarılarak, kilisenin kanunlarına ve disiplinine itaati reddeden kâfir Hükümdarlara direnmesi caizdir ve paganlar ile ilk büyük zulümlerin yaşandığı, iman sahiplerini rencide ettikleri ve onları bastırıp sindirdikleri zamanlarda meşru bir şekilde bunlara karşı koyulmuştur." Ancak bu durumda, nihayet ortodoks teolojik tutumun engeline çarpınca argümanını sınırlandırmaya başlamıştı: "Fakat (çoğu kimsenin düşündüğünün aksine), Hıristiyanları taciz etmedikleri veya İncil'e dayanan hakiki inancı şiddet yoluyla engellemeye veya kökünü kazımaya kalkışmadıkları müddetçe tam tersi meydana gelmemiştir.[22]

Standart Vitoria geleneğini sürdüren kimi Katolik teologlar, argümanın genel çerçevesi dahilinde doğrudan dinî temelli gerekçelendirme için yeterince yer açmıştı. Sözgelimi Francisco Suárez, Vitoria'nın kâfirlere zor uygulanamayacağı ve kâfir devletlerin (milletler hukuku gereği) Hıristiyanların İncil'i vaaz etmesine müsaade etmesi gerektiği yönündeki genel görüşünü tekrarladıktan sonra kâfirlerin kiliseyi küçük düşürme veya Hıristiyan dinine hakaret amaçlı küfür suçunu işlemesi hâlinde "o andan itibaren savaş açma hakkı doğar," diyordu.[23] Bu minval üzerindeki argümanlar, bir Müslüman güce savaş açmayı gayet kolaylaştırmaktaydı, çünkü bir Müslümanın, Hz. İsa hakkındaki

kendi görüşünü doğrudan ifade etmesi -İsa'nın kutsal bir adam ama yalnızca bir adam olduğunu, Tanrı'nın oğlu olmadığını söylemesi- bir Hıristiyan açısından hâliyle küfür suçunu meydana getirecekti.

Osmanlılara savaş açılması için aktif kampanya yürütenlerin elinde ta Haçlı seferlerine kadar uzanan daha tanıdık argümanlar vardı. Katolik devlet aklı teorisyenlerinden bazıları bunları seve seve kullanmaktaydı. Örneğin Papa VIII. Clemens'e hitaben kaleme aldığı konuşmada Scipione Ammirato, Hıristiyan âlemi, sultanın oluşturduğu tehlikeyi düşünerek veya herhangi bir şekilde "insani çıkarları" hesaplayarak olsun askerî bir harekâta yönelmeyecekse bile en azından "Mesih'in kabrini kâfirlerin elinden kurtarma" arzusundan esin bulmalı diyordu. 1585'te kaleme alınıp sonradan *Tesoro politico*'da yayımlanan anonim bir "söylev"de de benzer bir çağrıda bulunuluyor, Hıristiyan hükümdarlarının bir ittifak oluşturarak kutsal kabri kurtarması gerektiği savunuluyordu.[24] René de Lucinge ise Avrupa'nın zengin hükümdarlarına sultana karşı bir savaşı finanse etmeleri için yalvarmaktaydı: "Bu paranın tamamı İsa Mesih adını yaymak, bu barbarların tiran yönetiminde bulunan kutsal mekânları kurtarmak... ve bu tiran ile halkının Tanrı'nın şanına, onun mukaddes adına ve onun kilisesine yönelttiği küfür ve hakaretin intikamını almak için harcanmalıdır."[25]

Günümüz okuruna bu dil fazlasıyla retorik ve erken modern dönemdeki savaşlara etki eden asıl saiklerden tamamen uzak görünebilir. Bununla birlikte, 16. yüzyıl sonu ile 17. yüzyıl başlarında haçlı seferleri veya haçlı seferlerini andırır girişimler düzenlemek için gerçek planlar yapılmıştır. 1593'te "Uzun" Habsburg-Osmanlı Savaşı başladığı andan itibaren Papa VIII. Clemens durup dinlenmeden çalışarak, haçlı söylemini kullanarak diğer Katolik güçleri Avusturya Habsburglarının yardımına koşmaya çağırdı. Büyük bir seferberlik başlatarak sultanı yenebileceklerini ve hükmündeki bütün Hıristiyanları kurtarabileceklerini umuyordu.[26] 1607'de, yani o savaş sona erdikten bir yıl sonra ise Fransa'nın eski Protestan kralı IV. Henri, İstanbul'daki elçisine Roma'ya giderek yeni bir haçlı seferiyle ilgili planları görüşmesi için emir verdi.[27] Asıl derdi ise (belli başlı stratejik rakibi) İspanya'nın askerî gücünü yeni bir hedefe yönlendirmek olabilir; yine de Roma'da ve başka yerlerde birçok kişi böyle bir haçlı savaşını başlı başına bir hayranlık ve arzu nesnesi olarak görmekteydi. Bunlardan biri de Nevers Dükü Charles de Gonzague'ydü

(Carlo Gonzaga) ve ana tarafından Bizans'ın Palaiologos imparator hanedanından geldiği için konuya ilgi duymaktaydı. 1608-09 yıllarında Yunanistan'ın güney kesimindeki Mani yarımadasından kendisini görmeye gelen temsilci heyeti, Peloponnesos'ta Osmanlılara karşı bir ayaklanma örgütlemek için ondan yardım istedi. Bu ve sonraki planlar hep yarım kaldıysa da Nevers, Osmanlılara karşı savaş düşüncesine bağnazca bağlılığını sürdürdü ve sonraki yıllarda yine kendisi kadar buna hevesli olan biriyle, Richelieu'nün "éminence grise"i olan ve Père [Peder] Joseph adıyla tanınan Kapuçin keşişi François Leclerc du Tremblay ile iş birliği girdi. 1616-18 yılları hummalı bir faaliyete tanık olacaktı: Père Joseph, Roma'da Papa V. Paulus'u ziyaret ederek Osmanlılarla savaşacak büyük bir ittifak kurma planlarını görüştü; Paulus, bu fikri çeşitli Hıristiyan hükümdarlar nezdinde dile getirmesi için ona yetki verdi; hem Père Joseph hem de Nevers Dükü, Madrid'de bir süre bu amaçla lobicilik yaptı; ayrıca keşiş destek toplamak için *Turcias* adı altında Latince bir şiir yazdı.[28]

Sonraki yıllarda "Milice Chrétienne" ya da Hıristiyan Milisleri adı altında yeni bir şövalye tarikatı kurarak Fransa, İtalya, İspanya'dan, Alman topraklarından, Macaristan ile Polonya'dan hükümdarları, prensleri ve aristokratları aralarına aldılar. Temel hedef, kutsal mekânların kurtarılmasıydı. Ondan sonra tahta çıkan iki papa, XV. Gregorius ile VIII. Urbanus ateşli birer haçlı seferi taraftarıydı, nitekim 1625'te Urbanus tarikatı resmen kutsadı. Ancak o arada Fransa'nın papalıkla ilişkisi, Valtelline'deki bir askerî çatışma nedeniyle ağır bir darbe almıştı ve Osmanlılara karşı savaşmak için yapılan muazzam planlar, tüm hızıyla devam eden Otuz Yıl Savaşı karşısında gerçekçi olmaktan çok uzaktı.[29] Bu tür planlardan büyük bir seferberlik doğma şansının barış içindeki bir Avrupa'da da pek yüksek olmayacağı konusunda kolayca mutabakata varılabilir. Bununla birlikte, bu sadece dostlar alışverişte görsün diye yapılmamıştı ve bir pan-Avrupa aristokratik tarikat düşüncesi de katıksız bir fantezi ürünü değildi. Bu dönemde Osmanlı gemilerine saldırılarını hiç kesmeyen Malta Şövalyeleri tam da böyle bir tarikattı aslında.

Haçlı seferi düşüncesinin sıradan Avrupalıların düşüncesine tamamen uzak olmadığı da bir gerçektir. Çoğu 1600-30 dönemine ait olup Osmanlı ve Fars işleri konusunda Fransızca kaleme alınmış 50 risaleden oluşan bir koleksiyon incelendiğinde bunlardan 13 adedinin sultana açılacak kutsal savaşı konu aldığı ve "daima Orta Çağ zihniyetine uygun

olan" bir haçlı savaşı düşüncesinin de diğerlerinin çoğunluğunda ikincil bir tema olduğu görülmektedir.[30] Haçlı seferi düzenleme fikri, en azından Hıristiyan âleminin bir bütün olarak Osmanlılara karşı savaş açarak dini görevini yerine getirmesi fikri yüzyılın orta dönemlerinde Girit Savaşı sırasında ve daha ileride de, 1663-64 yıllarında Osmanlılır Habsburg topraklarına sefer düzenlediğinde bilinçli olarak canlandırıldı. 1670'te, St. Gotthard Muharebesi'nde zafer kazananlardan biri, Habsburgların feldmarşalı olan Kont Raimondo Montecuccoli, İmparator Leopold'u "Mesih'in kabrini kurtarma" amacıyla yeni bir haçlı seferi düzenlemeye çağıran bir bildiri yayımlamıştı.[31] Fransız askeriyken Levant'a konsolos olan ve ondan sonra da papazlığa başlayan Jean Coppin ise bundan 16 yıl sonra Hıristiyan hükümdarlara yaptığı kendi çağrısına Birinci Haçlı Seferi'nin şanlı hatıralarını yâd ederek başlıyor, sonra şöyle devam ediyordu: "Benzer bir sefer düzenlenmesini önersem hiç şüphesiz bu planımın boş hayal olduğu düşünülür ve İsa Mesih'in şanına düşman olan şeytan, her türlü hileye başvurarak insanları bunun gerçekçi ve imkân dahilinde olmadığına inandırır." Yine de Osmanlılara karşı öncelikle dinî saiklerle (her şeyden önce sultanın Hıristiyan tebaasını kurtarmak için) savaş açılmasını öneriyor, bir yandan da bunun gerçekten de bir zamanlar Yeşaya'nın kehanetinde belirtildiği gibi kutsal toprakların kurtarılmasını da sağlayabileceğini belirtiyordu.[32]

On yedinci yüzyılın sonraki döneminde Osmanlılara karşı savaş açma konusunda en tuhaf önerilerden birini ise 1671-72 yıllarında filozof Gottfried Wilhelm Leibniz ortaya atmıştı. "Consilium aegyptiacum", yani "Mısır planı" adını verdiği bu metni diğerlerinden ayıran, sadece hedef olarak önerilen topraklar, yani Osmanlı hâkimiyetindeki Mısır değil, aynı zamanda argümanlarının büyük bölümünün çok daha ateşli bir dinî retoriğe yaslanıyor olmasıydı. Metnin muhatabı, Felemenk'e geniş çaplı bir saldırı hazırlığında olduğu düşünülen XIV. Louis'ydi. Leibniz'in amacı ise Akdeniz'in uzak bir köşesinde çok daha cazip bir fetih nesnesini göstererek onun dikkatini başka yere yöneltmekti. (Fransız-Felemenk savaşının Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nun kuzeybatı topraklarına yayılması veya en azından ticarette ciddi aksaklıklar yaratması gibi bir risk söz konusuydu. Bu durum Mainz elektörü için iyi olmazdı ve o sırada 25 yaşında olan filozof da daha yeni elektör tarafından işe alınmıştı.) Şaşırtıcı bir

dobralıkla söze giren Leibniz, Louis'ye Mısır'ın fethinin ona hayalî değil gerçek güç vereceğini söylüyordu; "evrensel hükümdarlık" değil (hayali olan buydu) ama Avrupa'nın "tamamının yönetimi"ni sağlayacaktı bu, oysa Hıristiyan Avrupalıları fethetmeye kalkmak "sadece kötülük değil aptallık" olurdu. Oysa Mısır'ı alacak olursa hemen ardından Almanlar ve Polonyalılar saldırıya geçerek sultanı ortadan kaldırır ve Osmanlı İmparatorluğu'nun "büyük kısmı" Fransa'nın ganimeti olurdu. Böylece Fransa, Kuzey Afrika'nın Atlantik kıyısından Mısır'a, artı Kızıldeniz'den Basra Körfezi'ne kadar uzanan kendi imparatorluğuna sahip olabilirdi. Louis oradan yola çıkarak Portekizlileri Hint Adalarından atar ve "dünya hükümranlığı", doğunun hâkimi Louis ile batının hâkimi Habsburglar arasında paylaşılabilirdi.[33]

Bu argüman dizisi, çılgınca iyimser de olsa hiç değilse sadece iktidar hesaplarıyla ilgiliydi. Ancak Leibniz'in metninin diğer kısımlarında çok daha güçlü bir dinî vurgu görülüyordu. Giriş bölümünde hiç vakit kaybetmeden Aziz Louis'nin Mısır seferini gündeme getirmişti (yani Kral IX. Louis'nin, 13. yüzyıl ortalarında Eyyubilerin sultanına karşı düzenlediği başarısız seferi, nam-ı diğer Yedinci Haçlı Seferi'ni). Daha ileride, davanın haklılığını özetlerken şöyle yazıyordu: "İlk olarak sultan var, işgale uğramış; Filistin kurtarılmış. Üstelik Filistin'in ötesinde daha fazla toprak da; kiliseye hizmet edilmiş; ve işte Tanrı, sizi hakkınız olan başarı ile mükafatlandıracaktır." Şöyle devam ediyordu: "Bu planı düşünecek olursanız söz konusu olan insan ırkının büyük bir kısmının kurtuluşudur; Mısır'ın fethi, Hıristiyanlığın Osmanlı topraklarının ötesine geçerek Japonya, Çin ve Avustralya'ya kadar yayılmasının yolunu açacaktır. "Zihninizi dünyanın her parçasına yöneltin," diyordu Fransa kralına, "ve mümkünse söyleyin bana: Bundan daha büyük olup da daha kolay yapılabilecek bir şey var mı, bundan daha mukaddes olan bir büyük iş var mı ve bundan daha evrensel bir şey var mı?"[34] Büyük ölçekte metnin tamamı, özenle kurulmuş retoriğe tumturaklı bir örnekti ve Leibniz de elbette zihinleri olduğu kadar yürekleri de yerinden oynatacak her olası argümanı kullanmaya hevesliydi. Ancak o sadece gösterişli bir retorik ürün ortaya koyan bir âlim değildi. Bu öneriyi Fransız bakanlara takdim edebilmek için Paris'e yolculuk etmişti ve bir kutsal savaş açılması için ortaya attığı argümanların bir dereceye kadar da olsa bu bakanlarca ciddiye alınacağına inanıyor olmalıydı.

Leibniz'in planını alışılmışın dışında kılan bir başka özelliği de esas olarak tek bir Avrupa gücüne hitap ediyor olmasıydı. (Laf arasında daha geniş bir "Osmanlı karşıtı ittifak"ın sözünü etmişti ama bu düşünce argümanında temel bir önem taşımıyordu.[35]) Diğer büyük planların çoğu daha geniş bir iş birliği öngörmekteydi. Hıristiyan devletler arasında bir çeşit birliğin veya en azından bir koordinasyonun, Osmanlılara karşı başarılı bir savaş için şart olduğu düşüncesi uzun zamandır yaygındı; Konstantinopolis'in düşüşünü Hıristiyanların birlik olamamasına karşı ilahi bir ceza olarak gören ilk tasvirlerden sultanın Batı Avrupa devletlerine topluca değil tek tek saldırmaya özen gösterdiği yolunda sık sık tekrarlanan gözleme dek bu böyle olmuştu. Ancak 17. yüzyılın başlarında Hıristiyan birliğine yönelik çağrılar kimi zaman daha spesifik bir forma bürünerek olası uluslararası örgütlenme sistemlerine dair taslaklar ortaya koyuyordu. Bunlar, daha yakın dönemdeki uluslararası projelerin ilk örneklerini bulmaya çalışan tarihçilerden hâliyle büyük ilgi görmüştür.[36] Gerçi bu tür planları yaratanların çoğu, kendilerinden öncekilerden bihaber olduğundan burada bir gelenekten söz etmek güçtür. Özenle oluşturulmuş böyle planların ilk örneği Bohemya kralı Jiří z Poděbrad tarafından 1462-63 yıllarında hazırlanmıştı ve resmî bir ittifak kurularak daimi bir meclis oluşturulmasını, bu mecliste delegelerin politikalar üzerinde oy hakkı bulunmasını öngörüyordu. Ancak sonradan bu tür planlar yapanların hiçbiri bundan söz etmemiştir. Uluslararası idealizmin süreklilik gösteren bir gelenek oluşturduğundan söz etmek daha da yanıltıcı olur, çünkü birçok olayda altta yatan siyasi saikleri saptamak güçtür ve buna aslında Jiří z Poděbrad örneği de dahildir. Jiří z Poděbrad'ın oluşturduğu plan görünüşte Osmanlı karşıtı savaş için Hıristiyan birliği kurma amacına yönelmiş olsa da açıkça dile getirilmeyen asıl hedefi hem Habsburgların hem de papanın otoritesine gem vurmaktı.[37] Bununla birlikte sözü edilen projeler, Batı Hıristiyanlığı ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki çatışmanın gerçekten de orijinal kimi düşünce süreçlerini harekete geçirebildiğini ve belki Batı Hıristiyanlığının yeniden yapılanmasının yolunu açtığını göstermektedir.

Bu tür planlardan biri 1605 ile 1621 arasında bir tarihte Roma'da, belki de orada Duc de Nevers ile Père Joseph arasındaki görüşmelerle bağlantılı olarak ortaya atılmıştı. Yaratıcısı ise kıdemli bir kardinal olan

Ottavio Pallavicino'ydu ve günümüze kadar kalan müsveddesini bizzat papaya sunmuştu. Gerçi öylesine abartılı ihtiraslar dile getirmekteydi ki tarih kayıtlarında ondan sonra bir daha hiç esamesinin okunmaması şaşırtıcı değildir. Pallavicino, Osmanlılara karşı başarılı bir haçlı seferi düzenlenebilmesi için belli başlı bütün Avrupa devletlerinin ittifak oluşturması gerektiğini öne sürüyordu ve buna Protestan İngiltere ile Ortodoks Moskova Prensliği dahildi. Kurulan özel meclise bunların her biri temsilci gönderecek, orduların yedi ayrı cepheden aynı anda saldırıya geçmesini ve bununla eş güdümlü bir şekilde İran şahına saldırı düzenlenmesini içeren plan üzerinde orada anlaşma sağlanacaktı. Sultan kesin bir yenilgiye uğratıldıktan sonra müttefik güçleri fethettikleri topraklarda yeni bir "Hıristiyan cumhuriyeti" kuracak, yönetimi de İstanbul'da bir araya gelen temsilcilerin kurduğu "senato"ya ait olacaktı. Resmî dili Latince olan bu cumhuriyet bütün tebalarına vicdan hürriyeti tanıyacak, Müslümanlar da zamanla Katolikliğe geçecekti. Gerçi bunu ancak ikna yoluyla ve Hıristiyan dindarlığının güzel örneklerini gözlemleyerek yapacaklardı.[38] Bu son önermenin Erasmusvari tadı ve heretik ve bölünme (*skhisma*) yanlısı devletlerin sürpriz bir şekilde ittifaka dahil edilmesi, bu planın daha ileri götürülememesinin yegâne nedenleri olmayabilir.

Bütün bu planlar içinde en tanınmışının kökleri ise 1620'lere uzanmaktaydı. Richelieu'nün iktidara yükselmesinden önce Fransız siyase tarihindeki en yakın muadili, IV. Henri yönetiminde kilit konumdaki bir danışman ve yönetici olarak görev yapmış bulunan Sully Dükü Maximilien de Béthune'dü. Ancak Henri 1610'da suikaste uğrayınca Duc de Sully iktidardan uzaklaştırılarak uzun bir emeklilik dönemine başladı ve saray hizmetine dair anılarını yazmaya koyuldu. Bunlar, siyasi anıların çoğu zaman olduğu gibi sonradan allanıp pullanmış olmakla da kalmamış, Sully, geçmişi daha güzel gösterme derdine düşerek düpedüz uydurmuş, hatta sahte belgeler bile yapmıştı. Anıların birçok yerinde IV. Henri'nin genel jeopolitik stratejisine başvuruyordu ve bunda amaç, Avrupa'da Habsburg iktidarını dizginleyecek yeni bir ittifaklar ağının kurulmasına katkıydı. Ancak sonra "Grand Dessein" (Büyük Tasarım) adı altında yeni ve çok ayrıntılı bir Avrupa sistemi uydurmaya başladı ve bunun bizzat IV. Henri'ye ait olduğunu öne sürdü.[39] Buna göre belli başlı Avrupa güçleri (soydan geçen altı monarşi,

seçime dayalı altı monarşi ve üç cumhuriyet) tek bir yarı devlet altında toplanacaktı. Sully'nin *Mémoires*'ının önsözünde belirtildiği gibi amaç, "on beş devletten oluşan Avrupa Hıristiyanlığını bir araya getirmek ve gerekli uyarlamalar ve ince ayarları gerçekleştirerek daima barış içinde yaşayan En Hıristiyan Cumhuriyet'i ortaya çıkarmak," idi.[40] Altı bölgesel meclis, bir de hepsinin üstünde yer alan genel meclis olacaktı. Bütün üye devletler kendi içlerinde serbestçe ticaret yapacak, dışarıda da kuvvetlerini birleştirerek Osmanlıları Avrupa'dan atacaklardı. Çar bu birliği dahil edilmemekle birlikte, ordu vererek katkıda bulunması koşuluyla kendisine bir yan rol sunulacaktı. Reddederse o da sultanla aynı muameleyi görecekti.[41]

Rüya gibi bir plandı bu ve diğer bulgulara dayanarak söylenebileceği gibi IV. Henri'ye bizzat atfedilebilecek her türlü planın da çok ötesindeydi. Tek otantik yanı ise Habsburg karşıtı gayeler gütmesiydi, zira bu hanedanın Kutsal Roma İmparatorluğu'nu ve Avrupa anakarasında İspanya dışındaki bütün toprakları bırakmasını şarta bağlamıştı.[42] Henri'nin bir başka danışmanı, Théodore-Agrippa d'Aubigné, Henri'nin ölümünden uzun bir süre sonra onun Habsburgları İtalya'dan çıkarmak ve/veya İspanya'yı fethetmek için büyük planları olduğunu yazmıştı. Henri'nin "Hıristiyan âleminin imparatoru olma ve kuvvet tehdidiyle Osmanlıları durdurma; İtalya'yı yeniden kurma, İspanya'ya boyun eğdirme, Avrupa'yı yeniden fethetme ve dünyayı tir tir titretme" yolundaki ihtiraslarını hissedilir bir şüphecilikle özetliyordu.[43] Bunun Osmanlılara etkisi ise ancak laf arasında sözü ediliveren bir şeydi. Muhtemelen Père Joseph'in ve (bir müddet) Richelieu'nün Osmanlılara karşı savaş konusuna gösterdiği ilginin de teşvikiyle Sully'nin ortaya koyduğu planda ise bu çok daha ağırlıklı bir hedef oluşturmaktaydı. Ama onun planında aynı zamanda Henri bir Avrupa imparatoru değil sadece daha geniş bir egemen oluşumun bir bileşeniydi. Fransa kralının, karşılığı Habsburgları daimi olarak kendisiyle eşit statüye getirmek bile olsa pek hazzetmeyeceği bir amaçtı bu.

On yedinci yüzyıl başlarında kaleme alınmış başka iki plandan daha kısaca söz etmeye değer. Gerçi ikisinin de daha genel düzeyde görüşlere pek bir etkisi olmamıştır. Tommaso Campanella, hapishanede (muhtemelen 1594 tarihli bir müsveddeyi esas alarak 1606-67 arasında) yazdığı "discorsi"den birinde Avrupa'nın bütün Katolik hükümdarlarının

Roma'da papa başkanlığında bir "senato" kurarak "bütün devlet işleri"-ni karara bağlamasını öneriyordu. Burada Osmanlılara savaş açılması önemli bir düşünce değildi. Yine de Campanella hiç kuşkusuz konudan haberdardı, ne de olsa 1570'lerden beri bu, papaların böyle üstün bir koordinasyon görevini üstlenmeye çalışmalarına yol açan başlıca meseleydi. Bu metin sonradan elle çoğaltılarak yayıldı, ancak sonraki yazarların çalışmalarında özel olarak bu planın yankısını bulmak güçtür.[44]

Diğer metin ise nitelik olarak çok farklıdır; çok daha geniş bir argüman oluşturur ve gerçek anlamda orijinal bir sonuca varır. Yazarı Émeric Crucé hakkında ise hemen hemen hiçbir şey bilinmez. Tek bilgi, bir manastır tarikatına bağlı olduğunu ve Paris'te bir yüksekokulda ders verdiği şeklindeki duyumdur.[45] *Le Nouveau Cynée ou discours d'état représentant les occasions et moyens d'établir une paix générale et liberté du commerce par tout le monde* adlı çalışmasının 1623 ve 1624'te yapılan iki edisyonu da bugün çok zor bulunur. Çalışma esas olarak Avrupa içindeki dinî çatışma sorununu çözme amacına yönelmişti. Crucé, Fransız Din Savaşları'ndan acı dersler çıkarmış olan *politique* geleneğin pragmatizmini, dinin hakiki doğasına dair bir görüşle bütünleştiriyordu; bu görüşün odak noktası içeriden gelen iman ve yürekten ibadetti, ayinler çok daha geri plana atılmıştı. Bununla birlikte Crucé, tek bir din olmasının daha iyi olacağı düşüncesini itiraf ediyordu, ne de olsa dinî ihtiraslar insanlar arasında bölünme yaratmaktaydı. Ama farklı bir din sağlam kök salmışsa akıllı yöneticilere düşen ona ilişmemek olurdu. Barış içinde iki dini birden sürdürmenin savaş yoluyla bir tanesini dayatmaktan daha kolay olduğunu anlamak Fransız krallarının çok zamanını almıştı. Gerçekten de "görüyoruz ki Osmanlılar barış için yaşamakta, hatta İslam'a aykırı düşen dinlerin ibadetine de izin vermektedirler."[46]

Dolayısıyla Crucé'nin önerisi, Avrupa'da dinî farklılıkların statüko olduğunu kabul etmek ve bütün ülkeleri, serbest ticaretle güçlendirilecek tek bir barışçı yapı altında toplayarak durumu stabilize etmekti. Esas olarak anlaşmazlıkları çözüme bağlamak için Venedik'te elçilerden oluşan daimi bir meclis toplanacaktı. Crucé'nin planını sahiden müstesna kılan ise sultanın da davet edilmesi düşüncesiydi. Meclise, tarihsel olarak yüksek bir makamı temsil etmesinden (ve çok sayıda Katolik ülkenin hürmet göstermesinden) ötürü Papa başkanlık edecekti, ancak ikinci yüksek makam onuru sultana ait olacaktı. Onu Kutsal Roma-Germen

İmparatoru, sonra dördüncü sırada Fransa kralı ve son olarak da İspanya kralı izleyecekti.[47] Crucé, sultanın Avrupa'ya karşı genişleme amaçlı savaş açmayı bıraktığını -bu noktada 1622'de II. Osman'ın öldürülmesini düşündüğü açıktı- gücünün büyük ölçüde azaldığını belirtiyordu: "Kendini savunmaktan başka pek bir amacı kalmamıştır ve kendi tebaasınca son başvurulacak merciye indirgenmiştir. Nitekim gerçekten de tebaası onu, yeni bir fethe girişmektense kendi varlığını nasıl sürdüreceğini düşünmek zorunda bırakmaktadır." Hıristiyan kuvvetler savaş zamanındaki kazanımlarını elde tutamadığı hâlde Osmanlılar konumlarını korumuştu, yani barış anlaşması yapmak için iyi bir zamandı. Hem bu Hıristiyan yöneticilerin diğer Hıristiyanlarla barış yapma ihtimalini de artırır, hatta Osmanlılar ile İranlılar arasında barış şansını yükseltirdi; yani "evrensel barış" yönünde bir adım olacaktı. Bazı hükümdarlar, kendi hakları olan toprakları sultana kaptırdıklarını söyleyerek buna itiraz edebilirdi, ancak "Monarşiler doğrudan Tanrı'dan kaynaklanır ve ancak onun takdiriyle kurulabilirler."[48] Pragmatizm, idealizm, takdir-i ilahi inancı ve katıksız bir mantıksal akıl yürütmeyi kurnazca birleştiren Crucé, hiç muhtemel olmasa da çekici bir gelecek tablosu çiziyordu (Hıristiyan-Osmanlı barışının başka taraflar arasında da barış sağlayacağı şeklinde bir argüman geliştirmişti. Oysa geçmişin deneyimi çok net gösteriyordu ki bir yerdeki savaş tehdidi ortadan kalkınca açıkta kalan kuvvetler başka yerlerle savaşa hazırlanmaktaydı).

Bütün bu planlar içinde bir tek Sully'ninki yaygın biçimde bilinir. Zaman zaman meşhur *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* (1713) üzerinde doğrudan etkisi olduğu öne sürülmüştür. Saint-Pierre Başkeşişi Charles Irénée Castel tarafından kaleme alınan bu çalışmada, Avrupa'nın 18 egemen devletinin bir birlik antlaşması yapması ve "daimi kongre" oluşturması öneriliyordu. Ancak bir tür Avrupa anayasası yapılması için çok daha dikkatle oluşturulmuş bir plandı bu ve Osmanlı meselesi neredeyse tamamen es geçilmişti. (Başkeşişin Osmanlılar, Tatarlar ve Kuzey Afrikalı "Berberiler" ile ilgili tek yorumu, bunların kongreye alınmaması gerektiği şeklindeydi. Ancak birlik kurulduktan sonra bunlarla barış ve ticaret anlaşmaları yapmalıydı. Reddederlerse barış garantisi ve Hıristiyan tebaayı koruma sözü vermeye zorlamak için kendilerine savaş açılabilirdi.)[49] Bundan biraz daha sonra ortaya atılan ve 1730'larda Kardinal Giulio Alberoni tarafından geliştirildiği öne sürülen

bir başka projede bu model tam tersine çevriliyor, Hıristiyan güçlerin Regensburg'da toplayacağı daimi bir meclise kısaca değiniliyor, ancak bir pan-Avrupa kuvveti oluşturma, bütün Osmanlı İmparatorluğu'nu fethetme ve topraklarını bölüşme planına çok daha büyük ağırlık veriliyordu. Metnin önemli bir kısmı müsrifçe bu bölüşüm planına ayrılmış, plan da gitgide daha akıl almaz detaylara boğulmuştu: İngiltere'ye Girit ile İzmir verilecek, Hollanda Rodos ile Halep'i alacak, Danimarka'ya Holstein-Gottorp Düklüğü verilecek (Dük de Konstantinopolis İmparatoru ve Asya ile Afrika'daki bütün Osmanlı topraklarının yöneticisi olacaktı), Sicilya Kralı'na Toscana düşecekti vesaire vesaire. Her ne kadar bir tarihçi bu çalışmanın Sully'den intihal olduğunu söylemişse de genel bir benzerlikten ötesini görmek güçtür ve o sırada yarı yarıya emeklilik sürmekte olan kardinalin bunların ne ölçüde ciddiye alınmasını beklediğini kestirmek gerçekten zordur.[50]

Şimdiye dek sözünü ettiğimiz planların hepsi de Katolik yazarlara aitti, tek istisna ise Sully'ninkiydi. Bu plan Huguenot bir yazarın kaleminden çıkmış ama onun tarafından Katolik bir krala atfedilmişti. Avrupa'nın büyük bölümünde hâkim güçler Katolik olduğu için Protestanların Panavrupa kongresi kurulsun ve uluslararası kuvvetler oluşturulsun diye çağrı yapma ihtimalinin çok daha düşük olması anlaşılırdır. Bunun en dikkate değer istisnası ise William Penn adındaki Quaker idi. 1693'te Penn, anlaşmazlıkları çözüme kavuşturacak ve böylelikle Avrupa içi savaşları önleyecek bir mekanizma olarak bir Avrupa meclisi kurulmasını önermişti. Ancak öyle inançlı bir pasifistti ki birleşik Avrupa devletlerinin güçlerini Osmanlı İmparatorluğu'na karşı bir araya getirme düşüncesine en ufak bir ilgi göstermemişti. Bu devletlerin barışçı bir şekilde güç birliği etmesinin zaten sultan nezdinde olağanüstü bir caydırıcı etki yaratacağını, dolayısıyla yeterli olduğunu düşünüyordu:

> Bir başka avantaj ise *Hıristiyanlar için Türkün akınlarına karşı büyük güvenlik sağlayacak olmasıdır, talihlerinin en cömert olduğu zamanlarda.* Zira kimi *Hıristiyan hükümdarların* yardımı değilse bile ihtiyatsızlığı veya bile bile göz yumması olmasaydı şayet, *Bâbıâli*'nin *Hıristiyanlık* üzerinde bu sıklıkta ve bu kapsamda bir hâkimiyet kurması düşünülemezdi. Ve nasıl hiçbir *Hıristiyan monark* böyle bir birliği redde yahut bozmaya heves

> etmeyecekse yine aynı nedenledir ki *Grand-Seignior* de *Avrupa*'da sahip olduklarını güvence altına alma adına kendini rıza göstermek zorunda hissedecektir. Kendisinin fazlasıyla üstünde yer aldığını gördüğünde bile bütün gücüyle.[51]

(En azından bu örnekte Sully'nin yazdıklarının etkisi açıktır: Risalenin sonunda Penn, "bizim önerdiklerimize benzer bir şey"in IV. Henri tarafından da planlanmış olduğunu kabul etmiştir.[52])

Ancak bu düşünce tarzına benzer daha eski bir örnek, meclis veya konfederasyon gibi resmî bir aygıttan söz etmeksizin bir Protestan hükümdara yapılan başvuru söz konusudur. İskoçya Kralı VI. James ve İngiltere Kralı I. James hem teolojiye ve teolojik-siyasi tartışmalara epeyce entelektüel enerji veren inançlı bir Protestan hem de dinî ve siyasi konularda uzlaştırıcı biriydi. 1589'da, daha İngiltere tahtına çıkmadan epey önce İskoçya, Danimarka ve Alman Protestan devletlerinden başlayarak bir Hıristiyan birliği kurulmasını, daha sonra İngiltere, Fransa ve İspanya'ya da kucak açılmasını önermişti. Amaç "Hıristiyanlığın ortak barışı"nı sağlamaktı. Aynı yıl, "sünnetli türbanlı Türklerin" 18 yıl önceki İnebahtı Savaşı'nda "vaftizli ırk" karşısında yenilmesi onuruna bir şiir kaleme almış olması da herhâlde tesadüf değildi.[53] Sonraki on yıllık dönemin sonunda ılımlı Protestanlar ile Katolik güçler arasında ittifak kurulması için deneme kabilinden girişimleri oldu. Belli ki hedef, Osmanlılara karşı askerî harekâtları kolaylaştırmaktı. Hatta Papa ile de hassas müzakereler yürütüldü. Burada hiç kuşkusuz temel amaç, Elizabeth'in tahta çıkışını kolaylaştırmak için Katolik yetkilileri yatıştırmaktı, ama James, Hıristiyanlar arasında barış uğruna uzlaşma sağlama konusunda samimiydi ve 1603'te İngiltere'ye girmesinden kısa bir süre sonra yeni bir Ekumenik Kilise Konsili düzenleme konusunu bakanlarıyla birlikte açıkça gündeme getirir olmuştu.[54] Yıllar sonra Londra'daki Venedik elçisine "Kral'ın aklından geçenleri bilen bir şahsiyet" tarafından güvence veriliyor, onun "Türk'e karşı Hıristiyan hükümdarlardan bir ittifak oluşturma yönünde güçlü bir arzusu olduğu ve herkes kendi görevini yerine getirirse on bin kadem ödeyerek payına düşeni yapacağı" söyleniyordu.[55]

Sonuç olarak, 1617'de Kral James, Sir John Digby'yi Prens Charles'ın Infanta ile evliliği konusunda III. Felipe ile görüşmesi için

Madrid'e gönderirken bu muazzam umutlara kısaca değinen bir dizi ilave talimat vermesinde şaşılacak bir taraf yoktur. Söz konusu belgedeki sözcükler Francis Bacon'ın kaleminden çıkmışsa da yüksek idealler hiç kuşkusuz efendisi kralın eseridir. Digby'nin görevi bu evlilik ittifakından övgüyle söz ederek şu gerekçeyi sunmaktı: "Türk'e karşı bir kutsal savaşın başlangıcı olabilir... O imparatorluktaki büyük yozlaşmayı ve disiplinin gevşemiş olduğunu dikkate alarak zamanın olayları Hıristiyan krallarına bir tür davetiye çıkarmaktadır; Grand Signor'un donanmasının harap edilerek güçsüz hâle getirilmiş olması daha da fazla dikkate alınması gereken bir husustur." Bir yandan da şu açıklamayı yapmak durumunda kalıyordu: "Aynı şartlarda bir de mahkeme veya koruyucu güç tesis edilerek Hıristiyan âleminde hükümdarlar ve mülkler arasında ortaya çıkabilecek anlaşmazlıkların Hıristiyan kanı dökülmeden çözüme bağlanması sağlanacak, bir Hıristiyan mülkünde bile iki kralın aralarında uzlaşacağı veya kararlaştıracağı şeylerden vazgeçildiği pek görülmeyecektir."[56] Bu cümle, bu ikinci husus, sonradan "İspanyol evlilik anlaşması"nın en önemli işlevlerinden biri olacak bir şeyin ilk taslağı gibiydi: İspanya'yı, Avusturya Habsburgları ile James'in damadı olan Elektör Prens arasındaki savaşta siyasi müdahale için otoritesini kullanmaya ikna etmek. Böylece Elektör Prens'e ilk baştaki egemenlik alanının barışçı biçimde geri verilmesi hedefleniyordu. Ancak bu talimatlar kaleme alındığında söz konusu çatışma -ki Otuz Yıl Savaşı'nın tohumunu atacaktı- daha başlamamıştı. Dolayısıyla bu belgenin en azından kısmen temsil ettiği şey genel bir düşünce dizisinden ibarettir, ki Katolik zihinlerin yanı sıra bazı Protestan zihinlerde de bulunabilecek böyle bir düşünce dizisinde Osmanlı karşıtı savaş açılması Batı Avrupa'da "Hıristiyanlığın ortak barışı"nı garanti edecek bir tür siyasi yapılanmaya gidilmesiyle ilişkilendirilir.

Ancak Otuz Yıl Savaşı başladıktan sonra birkaç yıl içinde Hıristiyan devletler ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ilişki meselesi çok farklı bir şekilde gündeme gelecekti. Elektör Prens'in ordusu Kasım 1620'de Prag dışındaki Beyaz Dağ Muharebesi'nde ağır bir yenilgiye uğradığında prensin kişisel eşyasını taşıyan konvoy Habsburg'ların eline geçti. Bu eşyanın içinde Prens'in stratejik danışmanı olan Anhalt-Bernburg Prensi Christian'ın belgeleri ile mektuplarından oluşan "arşiv"i de bulunuyordu. Birkaç ay geçmeden Habsburglar, Elektör'ü en

ağır biçimde töhmet altında bırakacak belgelerden bir seçmeyi önce Almanca, sonra Avrupa'da daha geniş bir okur kitlesine ulaşsın diye Latince olarak yayınlamaya başladılar. Temel amaç, Elektör'ün danışmanlarının, Transilvanyalı lider Gábor Bethlen ile yakın bir ilişki içinde Habsburg topraklarının Osmanlılarca istilasını teşvik etmeye ne kadar gönüllü olduğunu herkese göstererek Avrupa kamuoyunda bu rezilliği teşhir etmekti.[57]

Bunu izleyen propaganda savaşında birçok bildik konu tekrar tekrar gündeme geldi: Kâfirlerle ittifakın meşruiyeti konusunda standart argümanlar, sultan ile papa veya İslam ile Hıristiyanlık arasında karşılaştırmalar vb. Habsburg tarafında bu, sadece "Kalvinotürkçülük" kavramını doktrinin alanından çekip çıkararak siyaset arenasına taşımak için değil, Osmanlı hâkimiyetinin getirdiği kötülükler hakkında daha ateşli bir polemik için de iyi bir fırsattı. "Anhalt arşivi" denen bilgi birikiminden ilk yararlananlardan Fransız Cizvit Étienne Moquot'nun Osmanlı sistemine ilişkin anlatısı şu ifadelerle başlıyordu: "(1) Veziriâzamdan tutun da ormandaki en basit oduncuya kadar herkes köledir—kendileri de, çocukları da, varları yokları da; (2) Osmanlılar, köleliğe alışamayan bütün prensleri ve asilzadeleri ortadan kaldırır." "Kalvinotürkçülüğe" kendini adayan Elektör Prens'in, Habsburg yönetimindeki Macaristan'ın halkının başına sarmaya çalıştığı sistem buydu işte.[58] Buna yanıt olarak bir apolojist, Gábor Bethlen, her ne kadar hem papa hem sultan birer deccal olsalar da sultanın ehven-i şer olduğunu öne sürüyordu; zira birincisi Hıristiyanlara zulmetmekteydi, oysa ikincisi "Tam bir otorite ile hüküm sürmekte olduğu yerlerde bile kilisenin korunmasına ve huzur içinde var olmasına izin veriyor"du. Osmanlı kuvvetlerinin Hıristiyanlarla savaşta kullanılması konusunda ise "Hıristiyanlara karşı, o cins Hıristiyanlardan [yani Katolik] olsalar bile Hıristiyan oldukları için savaş açılmış değildi ki," diyordu, "Savaş, bela çıkaran ve huzuru bozan insanlara karşı açıldı." (Üstelik "Katolik prensler, en az Türkler kadar berbat olup bir de külliyen 'dinsiz' olan Kazakları kullandı," diye ekliyordu.)[59]

Elektör Prens'in baş danışmanı olan hukukçu Ludwig Camerarius, 1625'te Moquot'ya daha kapsamlı bir yanıt vermişti. Hıristiyan olmayanlarla kurulan ittifaklar meselesinde, Katolik polemik yazarı Kaspar Schoppe'nin bir kitabında imparatora Müslümanlar, Yahudiler ve

paganlarla ittifak kurması ama asla heretiklerle kurmaması yolunda daha yeni öğüt verdiğini hatırlatarak muarızını geri püskürtmeyi başarıyordu. Üstelik geçmişte Osmanlılarla anlaşma yapmış olan birçok Hıristiyan hükümdar bulunduğunu da hatırlatmaktaydı Camerarius. Moquot'nun sultanlık yönetimine dair çizdiği tabloya yanıt olarak da bütün Osmanlı tebaasının maddi bakımdan "sultan'ın mutlak iktidarına bağlı" olduğunu kabul ediyordu ama manen öyle değillerdi. "sultan, herkesin kendi dinine göre yaşamasına izin veriyor, hatta Bodin'in, Osmanlı meseleleri hakkında yazan başka yazarlardan aktararak belirttiğine göre Ortodoks Hıristiyan keşişlere günlük sadakalarını veriyor." Ayrıca, Osmanlıların geleneksel anlamda soyluluğu ortadan kaldırdığı doğruydu tabii ama, Bodin'in belirttiği gibi sadece Osmanlılarda hakiki soyluluk vardı, insanın ne şartlarda doğduğuna değil ne erdemler gösterdiğine göre değerlendiriliyordu. Moquot'nun yakınmasına sebep olan devşirme sistemine gelince: Baskıcı bir uygulama olduğuna kuşku yoktu, ama Cizvitler de alıyordu oğlan çocukları ailelerinden ve "bu konuda gerçekten de Osmanlıları kat kat geride bırakmışlardı."[60] Bu son iddiaya, Protestan polemik yazarları tartışmalarda çok rağbet gösterecekti. 1628'de anonim bir Alman yazar, Campanella'nın papalık ve İspanya lehine kaleme aldığı iki "söylev"e şiddetle itiraz ettiği yazısında, devşirme sisteminde hiç değilse her aileden bir iki oğlanın alındığını, oysa katı disiplin ve körü körüne itaat talep etmeleriyle yeniçerilerden farkı olmayan Cizvitler'in bütün çocukları topladığını belirtmişti. Bu yazarın ortaya attığı başlıca soru şuydu: "İspanyol Engizisyonu'nun hükmünde ve papalık-imparatorluk tarafından sürdürülen zulüm altında yaşamak, sultanın hükmünde yaşamaktan daha mı iyi?" Yazarın pek keyiflenerek hatırlattığı gibi Engizisyon yüzünden büyük acılar çekmiş olan Campanella'nın bu soruya yanıtı "Evet." olmuştu, oysa bu yazar "Hayır." diyordu. Böylece eskiden kalma "papaya gideceğine Türk'e gitsin" sloganı açıkça kabul edilmiş oluyordu. Bir kez daha, kilit argüman dinî hoşgörüydü. Korinthoslu bir Rum Ortodoks papazının Lutherci bilgin Michael Neander'e söylediği "Sultana hakkını ödeyin, neye isterseniz ona, nasıl isterseniz öyle inanın." sözünü alıntılayan yazar şu soruyu ortaya atmaktaydı: İsa da "Sezar'ın hakkı Sezar'a." derken bunu emretmemiş miydi?[61]

Duruma mantık çerçevesinden bakıldığında elektör prens yanlısı güçlerin Osmanlı müdahalesinden kârlı çıkacağı açık olduğu için bazı

Protestanlar, bu yardımı takdir-i ilahi ile açıklamanın yollarını arıyordu. 1622'de Lutherci vaiz Samuel Martinius, kendisine "gül haçlılar tarzında bir kehanet" gönderildiğini öne sürdü. Buna göre İngiltere ve İsveç kralları elektörün yardımına gelecek ve "sultan, Macaristan'ı içinde bulunduğu sefil durumdan kurtaracak." idi. Daha sonra ise 1620'lerde, Sprottau (bugün Szprotawa) adlı ufak bir kasabadan Silezyalı bir tabakhane ustası olan Christoph Kotter, arka arkaya kehanetler sıralayarak Habsburg iktidarının sonunu, elektör prensin tekrar Bohemya tahtına çıkacağını ve "Türkler"in (Osmanlı Müslümanlarının) din değiştireceğini öne sürdü. Çek teolog ve eğitimci Comenius (Jan Komenský) bunları elektöre iletecekti.[62] Comenius'un okul arkadaşlarından olan Mikuláš Drabík adlı Moravyalı da 1640'ların başlarında ilahi vahiy aldığına dair benzer iddialarda bulunmaya başladı. Örneğin 1643'te Tanrı ona, Transilvanya Prensi'nin "Babil"e (Habsburglar) karşı savaşa hazırlanması gerektiğini söyleyerek şunları açıklamıştı: "Türk'ten, Tatar'dan, Moskova'dan veya Polonya'dan yardım istesin; görecek ki hiçbiri reddetmeyecektir." 1650'de -Vestfalya Anlaşması ile savaşın sona ermesinden ve Bohemya Krallığı'nın, bölgedeki Protestanları büyük üzüntüye boğacak şekilde Habsburgların elinde kalmasından iki yıl sonra- Drabík yine bu temaya döndü ama yeni ve önemli bir unsur ekledi. Şimdi Tanrı ona, Doğu'daki halkların, "oradaki kullarımın" Habsburglara karşı savaş hazırlığı içinde olduğunu söylüyordu: "Zira Türklerin birçoğu, bu savaşın sebebinin, bana ibadetin bu krallıkların her yerinde putperestlerce zarara uğratılması olduğunu anlayacaktır; bunun üzerine onlar da İncil öğretisini kabul edecekler ve alınlarında benim damgamı taşıyacaklardır: YAHUDİLERİN KRALI, NASIRALI İSA."[63] Böylelikle Drabík'in kehanetleri, ikisi de gayet yerleşmiş olan iki ayrı kıyamet düşüncesinden birden beslenmiş oluyordu: Doğudan gelen büyük kuvvetlerin -muhtemelen Müslüman kuvvetler- yozlaşmış Batı İmparatorluğu'nun sonu olacağı şeklindeki Joachimci düşünce ve sırf Yahudilerin değil kâfirlerin de dine dönmesinin dünyanın sonunu haber verecek işaretlerden biri olduğu şeklindeki genel kabul (ki bunun dayanağı, örneğin Mezmurlar 22:27 gibi Kitab-ı Mukaddes metinleriydi: "Yeryüzünün dört bucağı anımsayıp Rabbe dönecek, ulusların bütün soyları Onun önünde yere kapanacak.").

Bu ve benzeri diğer vahiyler sonradan Comenius tarafından Amsterdam'da yayınlanarak Avrupa çapında daha geniş bir okur

kitlesine ulaştı. (1671-72 yıllarında XIV. Louis'ye hitaben kaleme aldığı bir bildiride Leibniz, "ağzı laf yapan şu aptal kâhinler", Kotter ile Drabík'ten söz edecek, bir yandan da Hollanda'daki sertlik yanlısı Kalvencilerin Drabík'in Osmanlı yanlısı hissiyatını paylaşmasını Osmanlı İmparatorluğu'na saldırmak için ilave bir neden olarak öne sürecekti.)[64] Bunların, bizzat Comenius üzerinde de önemli bir etkisi olduğu ve 1650'lerin sonlarında onu, "Türklerin" Hıristiyanlığa dönme sürecini hızlandırma amacıyla Kitab-ı Mukaddes'i Türkçeye çevirtmeye teşvik ettiler.[65] Bunun üzerinden uzun bir zaman geçmemişti ki Habsburg yönetimindeki Macaristan ile Avusturya'ya düzenlenen 1663-64 Osmanlı seferiyle birlikte Drabík'in kehanetleri yeniden gündeme geldi. Comenius'un İsviçreli bir müridi olup Drabík'in sözlerinden son derece etkilenen Johann Jakob Redinger, 1664'te Macaristan'daki Osmanlı ordugâhına giderek Veziriazam ile iki görüşme gerçekleştirdi ve onu Hıristiyan yapmaya çalıştı. (Ondan 14 yıl sonra da Alman şair ve kâhin Quirinus Kuhlmann da benzer kehanetlerden esinlenerek sultanı Hıristiyan yapma gayesiyle İstanbul'a gidecekti.) Redinger'in, Osmanlı topraklarına doğru yola çıkmadan önce Fontainebleau ile Paris'i ziyaret etmesi ve XIV. Louis'ye Drabík'in kehanetlerinin birer nüshasını bırakması, ayrıca konuyu, Louis'nin günah çıkardığı papaz ve eski hocası olan Paris başpiskoposu ile görüşmesi kayda değer. Üstelik Comenius'un isteği üzerine sonradan benzer bir iş için Paris'e dönerek 1666'daki eserin ikinci basımını götürmüştür.[66] Fransa kralına bu şekilde yönelinmesi de yine Habsburg karşıtı jeopolitik mantığa uygundu. Sözgelimi, önde gelen Lutherci bilginlerden ve Comenius'tan daha soğukkanlı biri olan Hermann Conring, 1664'te Osmanlı karşıtı eserlerden bir derleme çıkarmış ve Fransız elçisine hitaben mektup formunda kaleme aldığı ithaf kısmında da Louis'yi, Kutsal Roma-Germen İmparatoru'na verdiği destekten ötürü methederken bu fırsatı değerlendirerek İstanbul'u fethetmeye ve Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkimi olmaya davet etmişti.[67] Kehanetlerin heyecanına kapılanların sergilediği tutumlar içinde en aşırısı ise Habsburglar üzerine bir Osmanlı seferinin, bir tür Tanrı eliyle kıskaç harekâtı olarak Kutsal Roma-Germen İmparatoru'na karşı Fransız saldırısıyla koordinasyon hâlinde gerçekleştirilmesi yolundaki öneriydi. Buna göre Habsburg "Babil" nihai biçimde ezilecek ve eş zamanlı olarak da Müslümanlar

hakiki imana döndürülecekti. Görünüşe göre Comenius bile böyle bir planı öne sürmekten imtina etmişti, en azından herkesin önünde. Nitekim 1667'de, kehanetlerinin genişletilmiş baskısına XIV. Louis'ye hitaben bir bölüm eklediğinde onu bir Genel Kilise Konsili toplayarak Hıristiyanlık içindeki bölünmeleri gidermeye davet etmekle yetiniyor ve bu sayede Kyros'tan da, İskender'den de, hatta Augustus'tan da büyük olacağı konusunda krala güvence veriyordu.[68] Üstelik bir başka Comenius yanlısı, Huguenot tüccar Pierre de Cardonnel, 1667'de kendi kehanet şiirini yazıp da XIV. Louis'ye gönderdiğinde başlıca odak noktası, Fransa kralının Osmanlı İmparatorluğu'na karşı gelecekte kazanacağı zaferdi ve bu yolla bütün Müslüman topraklarının Hıristiyan yapılacağını düşünüyordu.[69]

Protestan binyılcılığın ana akımına göre ise "Türkler"in askerî müdahalelerinin bu konuda fayda sağlaması ve barışçı biçimde dinlerini değiştirmelerini içeren senaryolar işi gereksiz yere dallandırıp budaklandırmaktan başka şey değildi: Mutlak biçimde yenilgiye uğrayıp mahvolmalarını sağlamak yeterliydi. On yedinci yüzyılın başlarında üç kişinin yazıları sayesinde tamamen kendine özgü bir Kalvenci binyılcılık gelişti: Bunlar (*A Revelation of the Revelation* adlı çığır açıcı eseri 1615'te Amsterdam'da yayınlanan) Thomas Brightman, Joseph Mede ve Johann Heinrich Alsted'di.[70] Bu yazarlar çeşitli konularda görüş ayrılığı içinde olsa da Vahiy'de öngörülen olaylar dizisinin, Yahudilerin Filistin'e dönüşünü ve Hıristiyanlığa geçişini içerdiği konusunda hemfikirdiler: İsrailoğullarının kayıp kabileleri yeniden bir araya gelecek, Fırat'ı geçecek (Vahiy 16:12), gerçek imana dönecek ve Armageddon'da Mesih komutasında savaşacaklardı. Kime karşı peki? Aday belliydi, dünyanın o kesimine hâkim olan tanrıtanımaz güç: Osmanlı İmparatorluğu. Brightman'a göre "beleeving Iewes" [iman sahibi Yahudiler] Armageddon'da Osmanlılarla savaşacaktı; Mede'e göre Fırat'tan söz edilmesiyle zaten Osmanlı İmparatorluğu ve askerlerine sembolik bir referans yapılmış oluyordu: "Doğu'daki o yeni düşmanların önündeki yegâne engel ve o bölgede Canavar'ın yegâne savunması olacaktır".[71] Bu olaylar ne zaman meydana gelecekti peki? Brightman, Vahiy kitabındaki kehanetlerin 1690-96 yıllarında nihai biçimde tamamlanmış olacağını belirtiyor, ancak Türklerin ondan kırk yıl önce, din değiştiren Yahudilerin onlara meydan okumaya

başlamasıyla "düşüşe" geçeceğini hesaplıyordu. Brightman'ın etkisiyle gelişen genel mutabakata göre Yahudilerin din değiştireceğine ve Osmanlı İmparatorluğu'nun ölümcül bir zayıflama dönemine gireceğine ilişkin ilk önemli alametler 1650'de veya en geç 1656'da ortaya çıkacaktı.[72] Daniel'in görümüne, boynuzlu canavarda yeni bir "küçük boynuz" çıkmasına dair incelemelerde de buna benzer bir sonuca varılmıştı (Gördüğümüz gibi Justus Jonas, Melanchthon ve Luther tarafından Muhammed ile özdeşleştiriliyordu). Artık İslam ile Osmanlıları bir araya getirmek gayet basitti: Brightman'ın ifadesiyle "O *küçük boynuz* bizzat *Türk*"tür.[73] Takipçisi Ephraim Huit de 1644'te aynı şekilde "O küçük boynuz ile niyet edilen [yani kastedilen] Türk devletidir." diyordu; bu devletin yükselişini geleneksel olarak kabul edilen 1300 yılından başlatarak ve bir vakte, vakitlere, yarım vakte kadar" şeklindeki kriptik ifadeyi (Dan. 7:25) 350 yıl (bir yüzyıl artı iki yüzyıl artı yarım yüzyıl) diye yorumlayarak o da Yahudiler üzerindeki Türk hâkimiyetinin 1650'de çökmeye başlayacağı sonucuna varmıştı.[74] Bu tür öğretiler, İngiltere'de 1640'larda yaşanan dinî ve siyasi kargaşa döneminde önemli bir kültürel etki yarattı. Bu ülke elbette Osmanlı İmparatorluğu'na çok uzaktı, üstelik fazlasıyla kendi siyasi bunalımlarına odaklanmış durumdaydı. Dolayısıyla bunun, dış politika açısından pratikte bir etkisi olmadı, ancak Yahudilerin din değiştirmesi söz konusu olduğunda ilahi planı hızlandırma arzusu 1650'lerin ortalarında bu toplumu İngiltere'ye tekrar kabul etme kararı çıkmasında rol oynamış olabilir.

Modern çağda erken dönem binyılcılık esas olarak bir Protestan olgusuydu. Bununla birlikte Katolikler de hem Kitab-ı Mukaddes'teki hem de (Campanella örneğinde gördüğümüz gibi) daha sonraki kehanetlere inanıyordu ve Mesih'in yeryüzünde bin yıl hüküm süreceği inancına başvurmadan da olsa Vahiy kitabını yorumlama yolları aramaktaydılar. Burada, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne dair kehanetlere ayrılmış olup 17. yüzyıl sonlarında kaleme alınan bir Katolik metnini örnek verebiliriz. 1684'ün başlarında, yani Osmanlı ordusunun Viyana önlerinde kesin bir yenilgiye uğramasının ertesi yılı ve imparatora bağlı kuvvetler Osmanlı topraklarını istilaya hazırlanırken, Dominiken teolog Nicolas Arnoux *Presagio dell'imminente rovina, e caduta dell'imperio ottomano* adında bir kitap yayınladı. Djurdjevic tarafından aktarılan Osmanlı kehanetinden, yani sultanın "kızıl elma"yı

fethetmesi, on iki yıl süreyle elinde tutması ve sonra Hıristiyanlarca kovulması şeklindeki kehanetten başlayarak mümkün olan her kaynaktan, mümkün olan her uygun kehanet ve alamet kullanıldı. (Büyük bir maharetle Arnoux, bunun Polonya'daki kale-kent Kamianets-Podilskyi'yi (bugün Ukrayna'da) ifade ettiğini ve burasının 12 yıl önce Osmanhların eline geçmiş olduğunu belirtiyordu; üstelik bu bölgenin elması ünlüydü.) Vahiy kitabına gelince, Konstantinopolis'in, yani İstanbul'un düşüşünü öngörmüştü işte (Vahiy 14:8, "Yıkıldı! Büyük Babil yıkıldı!"); Kızıl Kadın da İstanbul'u temsil etmekteydi; Canavar ise Osmanlı monarşisiydi; on boynuz, sultanla ittifak kuran diğer on kraldı (Cezayir, Tunus vb.); "Yere kapanıp Tanrı'ya tapındılar." (Vahiy 19:4) diye anlatılan "dört yaratık" ise Doğu Kilisesi'nin dört patriğiydi ve işte sonunda Roma'nın egemenliğini tanıyorlardı. Sonuç olarak, Kuzu'nun Canavar ve müttefikleri olan on kral karşısındaki zaferini anlatan Vahiy 17'nin tamamı, İstanbul'un Kutsal Birlik (1684'te Papa tarafından kurulan ve Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu, Papalık Devletleri, Polonya ile Venedik'ten oluşan ittifak) tarafından ele geçirileceğine dair bir kehanetti.[75] Egzantrik bir yazarın marjinal çalışması değildi bu. Arnoux, Padova Üniversitesinde metafizik dersleri veriyordu ve Padova'daki ilahiyat okulunun yeni kurulan matbaasında, nüfuzlu Kardinal Gregorio Barbarigo'nun himayesinde kitabı basılmıştı. Barbarigo, Arapça, Türkçe ve Farsça dil dersleriyle ilahiyat okulunu bir eğitim merkezine çevirmek için harıl harıl çalışıyordu ve amacı, kâfirlerin ülkesinde Katolik inancını anlatacak misyoner papazlar yetiştirmekti. İmparatorluk askerlerinin ilerleyişini tutkuyla izlemekte olan Barbarigo, çok yakında İstanbul'da, Ayasofya'da yine komünyon ayini yapılacağını öngörmüştü. Bir yandan da, Avusturyalıları kutsal savaşa ikna etmeye çalışan karizmatik Kapuçin vaizi Marco d'Aviano ile temas hâlindeydi.[76] İşte 17. yüzyılın son dönemlerinde bile sadece genel dinî söylemlerle değil doğrudan Tanrı'nın sözünü konu ederek savaşa gerekçe bulunabildiğini, hatta askerî hedef seçilebildiğini görüyoruz.

12

POLİTİK BİR DİN OLARAK İSLAM

Her ne kadar İslam, kimilerinin zihninde apokaliptik bir anlam taşımayı sürdürmüşse de, onu gayet insani bir durum olarak görenler de o kadar çoktu. Gerçi bu iki yaklaşım tamamen birbirini dışlar nitelikteydi: İnsanın çevirdiği dolaplara şeytan yön veriyor olabilirdi ama onun yaptıkları da eninde sonunda Tanrı'nın kozmik planının bir parçasıydı. Ne var ki şimdiye dek açıklamış olduğumuz nedenlerden ötürü erken modern çağda İslam'ın kökenine ve tabiatına belli bir ayrıntı düzeyinde göz atan Hıristiyan yazarları arasında geçerli genel eğilim, onu hem psikolojik hem politik bakımdan seküler bir çerçevede analiz etmek olmuştu: İslam, belli bakımlardan insan tabiatına hitap ediyordu, insan davranışında değişim yaratmak üzere tasarlanmıştı ve böylelikle de kurucusu ile haleflerinin hain emellerine hizmet etmekteydi.[1] Görmüş olduğumuz gibi dinin, insanları itaatkârlığa koşullandırma gücü ve "yasa yapanlar"ın, gerektiğinde dinî hilelerle bu gücü denetim altına alma ihtiyacı ile ilgili Machiavellici düşünceler, Muhammed örneğine yaygın biçimde uygulanmış ve Karşı Reform yazarları, bir yandan Hıristiyanlığa yönelik eleştirilerinden (hatta belki İslam'ın daha iyi bir din olabileceği imasın) ötürü Machiavelli'yi reddederken bir yandan da onun, dinin seküler yönetime temelden destek sağladığı düşüncesini benimseyip geliştirmişti.[2] İslam'ın, Osmanlı devletini güçlendirmiş olabilecek bir iki özel niteliğinden önceden söz edilmişti. Ancak İslam'ın tabiatına dair modern çağ başlarında yapılan kimi yorumların, Osmanlı gücünün tabiatının yorumlanması ile nasıl iç içe geçtiğini göstermek üzere daha kapsamlı bir anlatıya ihtiyaç vardır.

İslam'ın, özünde "kılıç dini" olduğu yolundaki Orta Çağ görüşü son derece ömürlü olmuştu. İlk başta Kuran'ın kimi bölümlerine ve İspanya dahil olmak üzere erken dönem Arap istilalarının tarihine dayanarak

doğrulanan bu görüş, Orta Çağ'dan sonraki pek çok yazar tarafından hâliyle Osmanlınm yayılma savaşlarına da uygulanmıştı. Bazıları ise dinî ve seküler saikleri birbirinden ayırmaya çalışmaktaydı. Örneğin 15. yüzyılda Andrea Biglia, Arap fetihlerinin kısmen dinî amaçlarla kısmen politik ve stratejik sebeplerle gerçekleştiğini yazıyor, 16. yüzyılda da Theodore Bibliander, Osmanlıların din ve hâkimiyet olmak üzere iki ayrı nedenle savaştığını öne sürüyordu.[3] Louis Le Roy'nın, dinin sadece bahane olduğu yolundaki argümanı ise hiç tipik değildi: "Osmanlıların imparatorluklarını genişletmek için açtığı savaşların hepsi, kâfirlikle suçladıkları Hıristiyanlara saldırırken de, heretik diye yargıladıkları İranlılara saldırırken de artık hep din kisvesine bürünmüş durumdadır." Nitekim Giovanni Tommaso Minadoi de 1578'de başlayan Osmanlı-İran Savaşı'nı anlatırken ardındaki saikin "dinî bağnazlık değil, düpedüz Murad'ın bir krallığı fethetme hırsı" olduğunu söylüyordu.[4] Ancak Osmanlılar üzerine yazanların büyük çoğunluğunda hâkim olan genel görüşe göre İslam'ın önemli bir rolü vardı. Bibliander, bunların gayrimüslim güçlere açtıkları savaşa yön verenin İslam olduğunu, onlara "dinlerini silah zoruyla yaymayı emretti"ğini söylüyordu.[5] Macaristanlı György'nin yorumuna göre İslam'ın en güçlü yanlarından biri "insanların bu inancı olağanüstü bir hevesle savunup yaymalarındaydı, öyle ki bir ordu toplama çağrısı duyulduğu anda hepsi koşturup öyle tez, öyle çabuk toplanıveriyorlardı ki gören savaşa değil düğüne davet var sanırdı."[6] On yedinci yüzyılın başlarında, Domenico Hierosolimitano adıyla bilinen yazar, İstanbul yaşantısı üzerine bir anlatı kaleme almıştı. III. Murad'a hekimlik etmiş olan bu yazar aslında hahamdı, ancak 1593'te Katolikliğe geçmişti ve Fransız tarihçi Michel Baudier'nin yoğun intihaline bakılırsa yazdıkları çok etkili olmuştu. Bu metne göre İslam'ın "emirleri" -ki daha önce gelen Yahudi ve Hıristiyan emirlerine uysun diye yapay biçimde on tane tanımlanmıştı- arasında *kâfirler döğüşü* yedinci sırada geliyor ve böyle bir savaş sırasında ölen kişinin şehitlik mertebesine yükseleceği hükmünü de içeriyordu.[7] (Gördüğümüz gibi Scipione Ammirato, Batı kültüründe yaygın olan bir görüşü ifade etmişti: Bu ilahi hüküm, "kralları için ölmekle Tanrı hizmetinde ölmüş oldukları şeklindeki inançları" doğrultusunda, sultan tarafından açılan her savaşı kapsıyordu. Louis Deshayes'a göre Muhammed, dünyevi hükümdarına hizmet sırasında ölen Müslümanın doğru cennete gideceğine dair ferman vermişti.[8])

İslam'ın, bütün yandaşlarına kutsal savaşı farz kıldığı genel olarak kabul edilen görüştü; Francis Bacon'ın daha önce alıntıladığımız formülü şöyleydi: "Türklerin imparatorluğunda, kendi hukuklarını yaygınlaştırma amacıyla (başka herhangi bir provokasyon söz konusu olmaksızın) Hıristiyan âlemine savaş açmak pekâlâ temel bir yasa hâlindedir."[9] Ancak 1708'e kadar Batıda *cihat* sözü kullanılmamıştır ve bu konudaki Müslüman öğretileri üzerine doğru dürüst bir bilgi de yoktur. O tarihte ise Felemenkli bilgin Adriaen Reland, bir İslami incelemeyi esas alarak ayrıntılı bir metin yayınlamıştı. Kuran ve hadislerde bu doktrinin kökenini açıklıyor ve örneğin, savaşta ölenlerin doğru cennete gideceği inancına dayanak olarak Kuran'ın ikinci suresini gösteriyordu (ayrıca Katolik kilise kanunlarında da IV. Leo zamanından beri çok benzer bir hüküm bulunduğunu eklemekteydi). Kâfir istilası söz konusuysa her Müslüman savunma savaşına katılmakla yükümlüydü; saldırıya dönük savaşlarla ilgili olarak böyle genel bir görev verilmemişti, ancak erkeklerin imam veya hükümdarın çağrısına itaat göstermesi, hükümdarın da elindeki insan ve malzemenin elvermesi şartıyla en az senede bir kez kâfirler üzerine saldırı düzenlemesi beklenirdi. Kâfirleri din yoluna döndürmek için çaba harcamaksızın öldürmek yanlıştı, gerçi bu ancak kâfirlerin Muhammed'i veya İslam'ı hiç duymamış olduğu durumlarda geçerliydi. Kadınları, çocukları ve ihtiyar adamları öldürmek ise her durumda yanlıştı. Ateşkese uymamak da yasaklanmıştı; kâfirlerle ateşkes yapılabilir, ancak daimi barış anlaşması yapılamazdı.[10] Reland'ın incelemesi yayınlandıktan sonra en azından bu konulara ciddi bir ilgi duyan Batılı okurun belli bir düzeyde kavrayış kazanması mümkün oldu. Ondan önce çok daha genel bir düşünce olarak İslam, şiddet mecburiyetini dayatan militarist bir din kabul edilirdi.

Şiddet son tahlilde din uğruna mı (Hangi yolla olursa olsun Müslümanların sayısını artırmak için mi) uygulanıyordu, yoksa din, dünyevi hükmünü genişletme uğruna savaşçı niteliklerle mi donatılmıştı, sultanların savaşa giderken samimi bir şekilde dinî inançlarına göre hareket etmekte olduğunu kabul edenlerce bile bu hâlâ teorik düzeyde açık bir sorudur. Ne de olsa bu sorunun konusu, öncelikle Muhammed'in en baştaki niyetleriydi. Göreceğimiz gibi bu soruya birbirinden farklı yanıtlar verilmiştir. Ancak köklü bir Hıristiyan geleneği olan Müslümanlık karşıtı polemiklerde en azından 17. yüzyıl ortalarına dek Muhammed'in

hırsının ve kurnazlığının amansızca odağa alınmış olmasından yanıt aşağı yukarı belliydi: İslam, dünyevi iktidar uğruna geliştirilmiş bir dindi. 1620'lerde kalem oynatan Fulke Greville'in sözleriyle:

> Büyük güçlerin politikalarınca
> Öne sürerse *Mars* dini ve arkasından *savaşı*
> Kuşanacaktır hazırlıklarını, üstlenip masraflarını,
> Neyi gerektiriyorsa fetih amacı;
> [. . .]
> Böyledir işte din-i *Muhammet*,
> Tek düsturu *savaş* ve tehlikedir öğrettiği,
> Kullanışa değil ele geçirmeye göre terbiye et,
> Sarayı bir ordugâh, kılıcın kanunudur hep vaaz ettiği.[11]

Dolayısıyla genel kabul gören görüşe göre İslam inancı ve pratiği belli yönleriyle askerî başarıyı ve siyasi hükmü kolaylaştıracak şekilde geliştirilmişti. Venedik temscilcisi Giacomo Soranzo, 1582'de İstanbul'dan dönünce kaleme aldığı relazione'sinde bu görüşü alışılmadık bir ayrıntı düzeyinde dile getiriyordu. Soranzo, kendi ifadesine göre İslam'ın "o imparatorluğu genişletme adına kurulmuş" olduğunu kanıtlayan on özellik sayıyordu: sık sık yıkanma uygulaması insanları daha dayanıklı kılmaktaydı; imanın kılıçla savunulması gerektiği inancı; kâfirlerle savaş farzı; üzerinde cami inşa edilmiş toprağı teslim etmenin yasaklanması; şarabın (askerî disiplin uğruna) yasak edilmiş olması; domuz yasağı (ki "nemli veya yağlı" oluşuyla insana zararlıydı); kader inancı; çok karılılık; bir erkeğin istediği sayıda cariye alabileceği kuralı; nihayet Müslüman erkeklerin başka dinlerden kadınlarla evlenmesine izin verilmesi ve onlardan doğan çocuklarının eşit ölçüde meşru kabul edilmesi "bu yöntemlerle çocuk üretimini artırıyor ve ordularını büyütüyorlar".[12]

Modern bakışla, bu inanç ve ibadetler içinde doğrudan savaşla veya imparatorluk kurma ile bağlantılı olanlar azınlıkta kalacaktır. Cihat ilkeleri elbette geçerliydi; üzerinde cami yapılmış toprağı teslim etmeme şartı da. (Bu zaten İslam'ın şart koştuğu bir şeydi ve Osmanlılar, 1570'te Kıbrıs'ı kendilerine bırakması için Venedik'e ultimatom verirken çeşitli gerekçelerin yanında bunu da öne sürmüşlerdi. 1570-73 yıllarını İstanbul'da ev hapsinde geçiren Venedikli *Bailo*'nun *Relazione*'sinde bu anlatılmış ve metin *Tesoro Politico* adıyla 1602'de

yayınlandıktan sonra daha yaygın bilinir olmuştur.)[13] İslam'daki "kadercilik" teorisinin Müslüman askerlere gözünü budaktan sakınmadan cesaret gösterme yeteneği sağladığı ise Batı'da uzun bir tarihi olan bir inanıştır. Paolo Giovio (görmüş olduğumuz gibi) bunun Osmanhların askerî başarısının temel nedenlerinden biri olduğunu belirtmiş; tarihçi Michel Baudier, Osmanlı askerlerinin savaştaki yiğitliğinin temeli olduğunu vurgulamış; 1650'lerin sonunda İstanbul, Levant ve Mısır'da kalmış olan seyyah Jean Thévenot da bunlara benzer bir şekilde cesaretlerinin temel nedeni olduğunu yazmıştı: "zira onların inancına göre bugün öleceklerse evde de olsalar öleceklerdir, savaşta da olsalar öleceklerdir; vadeleri henüz dolmamış ise de 100.000 adam gelse yine alamaz canlarını, çünkü Kuran'da, kimsenin vadesinden önce ölmeyeceği yazılıdır." Alman asıllı olup 1645'te İstanbul'da yaşamaya başlayan ve 1655'ten itibaren de Felemenk'in oradaki temsilcisi olan Şarkiyatçı Levinus Warner, Avusturya'ya sefere giden askerler hakkında 1664'te buna çok benzer şeyler yazmıştı: "Kadere olan inançlarıyla öyle korkusuz oluyorlar ki her türlü tehlikeye gözlerini karartıp atılıyorlar."[14]

İslam'ın başka yönlerini imparatorluk kurma ile bağdaştırmak o kadar kolay değildi. Alkol yasağı konusunda Hıristiyan yorumcular, böylesine yaygın ve keyifli bir şeyi yasaklamayı Muhammed'in de, onun ardından başa geçen halifelerin de yandaş sayısını artırmak için yapmış olamayacağı düşüncesiyle boğuşmaktaydı. Daha önce belirttiğimiz gibi II. Pius, sıcak memleketlerde şarabın zararlı olduğunu bile öne sürebilmişti; oysa ondan sonra gelen çeşitli yazarlar, sözgelimi Dominiken Angelo Pientini ve Felemenkli bilgin Hugo Grotius, bu iddiayı reddederek ölçülü biçimde tüketilen şarabın faydalı olduğunu, ne de olsa Tanrı'nın bir lütfu olup İsa tarafından da şaraba izin verildiğini belirttiler.[15] En azından bazı yorumculara göre Müslümanların şarabı yasak etmesi o kadar tuhaf bir şeydi ki ancak güçlü bir art niyetle, gizli bir maksatla açıklanabilirdi. Buradan doğal olarak kurulacak bağlantı, Osmanlı ordugâhlarını ziyaret etmiş olan Batı Avrupalıları onca etkilemiş o muazzam huzur ve asayişti. İşte bu nedenle Giacomo Soranzo, on maddelik listesine şarap yasağını da alıyordu. Buna benzer kumar yasağı ile birlikte konuyu ele alan Arapça uzmanı Lodovico Marracci, 1698'deki yazısında "neredeyse dünya kurulalı beri evrensel olarak uygulanmış bir şey"i yasaklamaya çalışmanın saçmalığını ifade

ederek asıl sebebin, insanların savaşacak gücü korumasını sağlamak olması gerektiğini iddia ediyordu.[16] Oruç ayı ramazan için de benzer bir açıklama yapılmasını bekliyor tabii insan, ama Muhammed'in askerî sebeplerle başlattığı uygulamaların listesinde buna pek yer verilmez. Soranzo'nun yıkanmaya yer vermesine gelince (birçok Batılı yazarın sözünü ettiği, çoğu zaman da İslam'ın abdest kuralını genel olarak hamamda yıkanma âdetiyle birleştirerek anlattığı bir konuydu bu): Bu da alışılmışın dışında bir şeydi, zaten çoğu yazar, Müslümanların, günahların da yıkanıp gideceği gibi aptalca bir inançla böyle yaptığını varsayıyordu.[17] Oysa bu noktaya parmak basan bir yazar, Scipione Gentili'ydi ve Muhammed'in alkolü askerlerin gücünü korumak için yasakladığını belirttikten sonra şöyle devam ediyordu:

> Türklerin alışılmadık ve neredeyse inanılmaz temizliği ve bedenlerine gösterdikleri özen de yine Muhammed'in kanunlarındaki emirlere dayanmaktaydı. Bu sayede bulaşıcı hastalıklara bağışıklık kazanacaklardı ve ordugâhlarda çok sayıda insan bir araya geldiği için de savaşın zorlukları ve meşakkatleri karşısında daha güçlü kuvvetli olacaklardı. Bu yolla Muhammed, bir din simülasyonu görüntüsü altında askerî erdem ve disiplini güçlendirmiş oluyordu.[18]

Çok karılılık, Hıristiyanların Müslüman karşıtı polemik eserlerinde daima özel bir yer tutmuş ve Muhammed'in, insanın şehvet duygularına bir tür simsarlıkla hitap etmesi olarak ele alınmıştı. Hümanist bilgin (ve Arapça öğrenen biri) Nicolaus Clenardus gibi bir yazar, 1539'da, gayet kendinden emin bir şekilde çok karılılığın ve cennette cinsel haz vaadinin İslam'ın temel özellikleri olduğunu yazabilmişti.[19] On altıncı yüzyılın ortalarında bazı yazarlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman erkeklerin büyük çoğunluğunun yalnızca bir karısı olduğunu belirtmiş, 17. yüzyılın başlarında Louis Deshayes, fazladan karı alamayacak kadar yoksul olduklarını anlatmıştı. Ama yine de bu konunun Batılı okurlarda belli bir büyüleyici etkisi vardı.[20] Muhammed'in, genel olarak nüfusu artırma politikası izlediği düşüncesi, Macaristanlı György tarafından ortaya atılıp Christophe Richer tarafından tekrarlanan bir iddianın kökenini meydana getirmiş olabilir: Evlenme ödevinin İslam'da temel bir "emir" olduğuydu bu.[21] (Belki bunun bir emir gibi sunulması abartılı

gelebilir ama gerçekten de bunun Kuran'daki dayanağı gayet nettir: 24: 32.) Nasıl olup da çok karılılığın nüfus artışına anlamlı bir katkıda bulunacağı (yani en alakalı istatistiğin hiç kuşkusuz erkek başına kadın eş sayısı değil, kadın başına çocuk sayısı olacağı düşünüldüğünde) hiçbir zaman net bir şekilde açıklanmış değildi. Ancak İslam'ın kabulleri ile uygulamalarını bir siyasi-askeri yayılmacılık çerçevesine yerleştirme arzusuyla kimi yazarların bu konuyu hiç sorgusuz sualsiz kabul ettiği görülmektedir. Gezgin Henry Blount (ki göreceğimiz gibi İslam konusunda hem kuvvetli hem pozitif olan Machiavelci bir bakış benimsemişti) 1636'da kaleme aldığı bir metinde, çok karılılığa izin vermenin "*El Kuran*'ın politik işlerinden biri" olduğunu rahatlıkla söyleyebiliyordu ve ona göre bundan amaç da "çok sayıda İnsan yapmaktı, bütün büyük *İmparatorlukların* temeli" idi bu.[22] Osmanlı İmparatorluğu'nda hüküm süren koşullarla ilgili olarak çok daha uzun deneyimi olan Paul Rycaut bile ondan 30 yıl sonra Muhammed'in çok karılılığa izin verme sebebinin, "kendi şehvani ve efemine eğilimlerini tatmin etme" ve bu önlemin "Müritleri" açısından cazip oluşu dışında bir de "insan sayısını artırmak" olduğunu yazabiliyordu, bu da "İmparatorlukların ve Hükümdarların büyüklüğünün, hükmettikleri toprakların nerede veya ne kadar geniş olduğuna değil halkın ne kadar kalabalık olduğuna, yani insan sayısına bağlı olduğunu bildikleri için"di.[23]

Osmanlı sisteminin, birçok Batılı yazarın üzerinde durduğu bir başka unsuru da Hıristiyanlık ve Yahudiliğe gösterdiği hoşgörüydü, ki gizli siyasi emellerle yürütülen İslami uygulamalar listesine çoğu kişinin onu da alması beklenebilirdi. Oysa burada epeyce kafa karıştırıcı bir tablo çıkar karşımıza: O türde pek bir argümana rastlanmadığı gibi hoşgörüye esas olan ilkeler konusunda da hâkim bir görüş yoktur. Görmüş olduğumuz gibi 16. yüzyılda Osmanlı'nın dinî hoşgörüsünün pozitif bir şekilde öne çıkarılması, büyük ölçüde Hıristiyanlığın kendi içindeki mezhepler arası polemiklerin bir yan ürünüydü. Osmanlı pratiğini ya engizisyonla ya da Protestanların çeşitli politikalarıyla (Luther'in manastırlara karşı kampanyası, Kraliçe Elizabeth'in Katolik karşıtı ceza yasaları ve benzerleriyle) karşılaştırırken pozitif bir cilayla göstermek, övgüyle utandırma yolu olarak kullanmak kolaydı, hem de Osmanlı'daki hoşgörünün sebeplerini açıklamaya bile yeltenmeden.Buna yeltenenlerse dünyevi ve dinî kaygıları birbirinden ayırma

eğiliminde olan kişilerdi daha çok ve Osmanlı'daki bu politikanın, seküler hükümdarın barış ve güvenlik arzusuna dayandığını öne sürdüler. Bu düşüncenin Pierre Belon'a ait versiyonundan daha önce söz etmiştik: "sultanın muazzam gücünü ayakta tutan da hep bu olmuştur: Fethettiği ülkede kendisine itaat edilmesi yeterlidir onun için, haracı ödendiği sürece insanların maneviyatı onu ilgilendirmez."[24] Bu yaklaşımı 16. yüzyılın ikinci yarısında hiç kuşkusuz Fransız "politique" teorisyenleri de benimsemişti ve hükümdarlarını hoşgörülü olmaya ikna için pozitif bir model olarak Osmanlı örneğini memnuniyetle kullandılar. Bunlar arasında Innocent Gentillet, François Baudouin ve (daha önce gördüğümüz gibi) Jean Bodin gibi yazarlar vardı.[25] Üstelik 16. yüzyıl yazarları arasında ender bulunur bir kişi olan Sébastien Châteillon (Castellio), hoşgörünün başlı başına iyi bir şey olduğunu öne süren bir yazar olarak bundan övgüyle söz ediyordu: Onun ifadesiyle "Sultan, kendi tebaası olan Hıristiyanlar ile Yahudileri, onlara yönelebilecek şiddetten korumaktadır, bunu da kendisinde tiksinti yaratan dinlerinden ötürü değil, onun tebaası oldukları için yapar."[26]

Trento Konsili sonrasında Karşı Reform teorisyenlerinin dünyevi ve ruhani otorite arasında uyum sağlama gereğini ısrarla vurguladıkları düşünüldüğünde, Osmanlı'daki hoşgörünün faydalı etkilerine dikkat çekenlerin büyük bölümünün -politik Katolikleri saymazsak- Protestanlar arasından çıktığını görmek şaşırtıcı değildir. Bu açıdan bakınca, her ne kadar Katoliklerin övgüyle utandırma yöntemi ancak göreli biçimde sonuç vermişse de Protestanlar, en azından mutlak onay unsurunu benimseyebilmişti.[27] Ancak militan biçimde Osmanlı karşıtı olan Protestanlar, Osmanlı politikasını onaylanabilirliğini sıfıra indirecek biçimde açıklamanın yolunu buldu. Yeni haçlı seferinden yana bir Huguenot olan François de La Noue, Hıristiyanlar arasında barış için uzlaşma sağlanmasını, sultana karşı bir birleşik cephe oluşturmanın yolunu açtığı için seve seve destekliyordu; ama Osmanlılardaki fiili hoşgörü uygulamasına gelince "tıpkı bize sağladıkları yarar uğruna tarlalarımızda sığır ile koyunların yaşamasına izin vermemiz gibi," diye bir kalemde silmekteydi bunu.[28] (Venedik'te 1596 tarihinde çıkan bir *relazione* benzer bir fikir içermekte, sultanın tahammül politikasının ardında iki amaç olduğunu ifade etmekteydi: Topraklarında nüfusun azalması riskine girmekten kaçınma ve kiliselerden fazladan vergi

alma.[29]) Osmanlı politikası konusunda Hugo Grotius'un yorumu ise mealen, bu Müslüman kuvvetin, gayrimüslim toprakları kılıcın gücüyle İslam'ı dayatmak için ele geçirdiğinde, halkın kendi dinine göre yaşamasına izin vermekle abes bir şekilde kendi kendiyle çelişmiş olduğunu ifade etmekteydi.[30]

Dinî tahammülü gerekçelendirmede izlenen bir yol zaman zaman Osmanlılar ile ilişkilendirilirdi. Göründüğü kadarıyla ilk olarak Alman Protestan bilgin Philipp Camerarius'un 1591 tarihli bir denemesinde ortaya çıkmış, ondan sonra da sık sık yeni baskısı yapılmıştı. Camerarius'un genel bir mesele olarak tahammül veya hoşgörü konusunda yazdıklarına göre dini dikkate almaksızın asayişi koruyan ve adalet dağıtan dünyevi hükümdarlar, din saikiyle çıkan ayaklanmalardan, dinin tek versiyonunu dayatan hükümdarlar kadar büyük zarar görmüyordu. Yazar, Osmanlıların bunu iyi kavradığını eklemekteydi. Ardından da Kanuni Sultan Süleyman hakkında bir hikâye anlatmıştı (gerçi hep gayet güzel referanslara dayandırdığı çalışmasında bunun için hiçbir kaynak göstermemesi şüphe uyandırıcıydı), Anlattığına göre bir noktada Müftü ile diğer üst düzey görevliler sarayda sultanın huzuruna vararak gayrimüslim tebaayı ya sürmesini ya da zorla dinlerini değiştirtmesini istemiş. Süleyman, pencereden dışarıya, çeşit çeşit çiçeğin bir arada büyümekte olduğu bahçesine bakmalarını isteyerek şöyle demiş:

> Nasıl ki bahçemi süsleyen bu ot ve çiçek çeşitlerinin bir zararı olmakla kalmaz, aynı zamanda gözlere ve duyulara muhteşem bir canlılık katarlarsa, imparatorluğumdaki din ve inanç çeşitliliği de, barış içinde yaşadıkları ve diğer siyasi meselelerde emirlerime itaat ettikleri müddetçe yük olmak şöyle dursun aynı şekilde fayda sağlar bana.
>
> Bu sebeple en iyisi, ecdadımın da yaptığı gibi kendi dinlerini kendi bildikleri şekilde sürdürmelerine izin vermektir, ayaklanma kışkırtıp devletimin yerle bir olduğunu görmek değil. Öylesi tıpkı şu tek bir renkteki dışında bütün çiçeklerimi koparmak gibi olur; öylesi bahçemi veya çayırlarımı daha güzelleştirmek değil kendi tabii zarafetinden ve letafetinden mahrum bırakmaktan başka ne olur?[31]

Burada, bir yandan argümanın temelini oluşturan düşünce dünyevi barışı sürdürme kaygısı olarak ortaya çıksa da, estetik bir metafor aracılığıyla aktarılan ilgi çekici bir önerme de söz konusudur, yani çeşitliliğin başlı başına olumlu bir değer taşıdığı önermesi. Bu husus daha geliştirilmese bile diğer yazarlar tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Christoph Harant, 1598'de Filistin'e yaptığı hac ziyaretiyle ilgili anlatısında Kudüs'te farklı inançların bir arada yaşamasından söz ederken (kendi Almanca çevirisiyle) bu pasaja da yer veriyordu.[32] Richard Knolles da Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihini yazarken benzer bir görüş ifade etti. Müslüman bir hükümdar olarak putperestlik ve ateizm dışında her türlü dinî inanç üzerinde hüküm süren Timurlenk'in politikasını ele alırken onun "hiç kimseye dininden ötürü aslı düşmanlık gütmedi"ğini belirtiyor ve... "Onun fikrince Tanrı... madem ki dünyada tabiatı, davranışları ve şartları bakımından bu kadar çeşitlilik gösteren insanlar yaratmıştı ... demek ki kendisine çeşitli biçimlerde ibadet edilmesi de onu memnun ederdi."[33] Adını bilmediğimiz Alman "Kalvenotürkçülük" savunucusu da 1628'de Campanella hakkında yayınladığı eleştirel yorumunda Camerarius'la aynı metaforu kullanarak Osmanlıların İspanya'dan sürülen 800 bin Yahudiye kucak açmasını açıklıyordu: "Sultanın tek isteği imparatorluğunu büyütmektir, ki zaten güzel bir bahçe gibi düşünür onu, kendisininkinden başka birçok dinden rengârenk çiçeklerin güzelleştirdiği bir bahçe."[34]

Dolayısıyla bir bütün olarak baktığımızda Osmanlı'daki dinî hoşgörü politikasına dair açıklamalar tipik olarak bunun hükümdara sağladığı dünyevi faydaya yoğunlaşsa da aynı zamanda bu politikanın, art arda gelen sultanlarca oluşturulduğunu, İslam'ın dünyevi hükmünü genişletme veya dayatma amacıyla bu dinin asıl yaratıcısı tarafından geliştirilmiş araçlardan biri olmadığını kabul etme eğilimindeydiler. (Dikkate değer bir nokta, Camerarius'un hikâyesinde İslam adına konuşarak hoşgörüye son verilmesini talep eden Baş Müftü'dür.) Batılı yazarlar arasında bu politikanın Muhammed'e atfedildiğine dair örnek bulmak güçse de zaman zaman böyle bir iddiada bulunanlar olmuştur. Bu görüşün dikkate değer bir ifadesini Venedikli soylu Nicolò Contarini, 1620'lerde derlediği el yazması Venedik tarihçesinde ortaya koymuştu (kısa süre Doge olarak görev yaptığı dönemin, 1630-31'in öncesinde). İslam, diyordu, gerek Muhammed gerekse üç yardımcısı ve

danışmanı olan Ali, Ömer ve Ebubekir tarafından dünyevi amaçlarla düzenlenmişti. Bu dört kişi hakkında şöyle yazıyordu:

> Her yerden, her cinsten insan toplama konusunda diğerlerinin hepsinden daha kurnaz olan bu yeni kanun koyucular, oluşturulabilecek en akıllıca aracı şu şekilde oluşturmuşlardı: Dediler ki her ne kadar Tanrı, Muhammed'in vaaz ettiği kanunu kanunların en iyisi olarak düzenlemişse de, başka farklı dinler aracılığıyla kendisine ibadet edilmesinden de hoşlanır, bu dinlerin hiçbirini horgörmez ve bu nedenle de Müslüman hükümdarı kendi hükümdarı olarak tanıyan ve kendisine koyulmuş haracı ödeyen hiçbir dinin reddedilmemesi gerekmektedir.[35]

Bu görüşün dayanağı muhtemelen İslam'da, fazilet dolu bir hayat süren herkesin kendi inancına göre kurtuluşa ereceği yolundaki temel kabuldü. Kaynağı Kuran 2:62 olan bu düşünceye, Torquemada gibi Orta Çağ yazarlarından ve Papa II. Pius'tan başlayarak Müslüman karşıtı Batı literatürünün büyük bölümünde rastlanır. Sözgelimi Tommaso Campanella, Kuran'ın en büyük "yalanlarından" biri olarak hararetle kınamıştır onu.[36] (Adriaen Reland gibi İslam uzmanları sonunda bu düşünceyi bir yanlış anlama olarak bir kenara bırakmışsa da birçok Müslümanın gerçekten böyle düşündüğüne dair kanıtlar vardır. Müslümanlara din değiştirtmekle uğraşan 17. yüzyıl Cizvitleri, örneğin Tirso González de Santalla ve Emmanuele Sanz, bu inancın kendi çalışmaları önünde ciddi bir engel olduğunu görmüştü. 1699'da Malta'da Bosnalı bir cariye, Hıristiyanlığa dönmeyi reddedip tekrar İslam'ı benimsediği için Engizisyon önünü getirildiğinde "Benim memleketimde, iyi bir hayat sürenlerin kurtulacağını, kötü bir hayat sürenlerin de lanetleneceğini duymuşumdur hep,"[37] diyordu.)

Yalnızca tek bir Batılı yazarın bu fikri veya en azından bu fikrin bir versiyonunu, Muhammed'e Macchivallici bir kurnazlık yerine samimi bir teolojik görüş yeteneği atfedecek şekilde dinî hoşgörü uygulamasıyla ilişkilendirdiği görülmektedir. Jean Bodin'in hoşgörü üzerine yazdıkları, hem zulümden halk arasında isyanlara sebep olacağı için kaçınmak gerektiği yolundaki politik görüşe hem de dinî inancın zorla sağlanamayacağı şeklindeki geleneksel Hıristiyan düşüncesine yer veriyordu. Ama el yazması diyaloglardan oluşan *Colloquium* adlı eserinde

daha da ileri giderek özellikle İslamiyet öğretileriyle özdeşleştirilen bir ilkeyi işin içine kattı. Senamus'un -ki bir hatip olarak genellikle "kuşkucu doğalcı" diye nitelenirdi- sözleriyle: "Temiz yüreklilikle yapıldıktan sonra her insanın her ibadetinin Tanrı'yı memnun edeceği veya en azından onda bir memnuniyetsizlik yaratmayacağı düşüncesine Müslümanların, Octavius'un ve benim inandığımız gibi bütün insanları da inandırırsak dünyanın her yerinde, Osmanlı veya Fars imparatorlarına bağlı yerlerdeki insanlar gibi âhenk içinde yaşamak mümkün olur."[38] Burada Senamus, sonradan İslam'a geçen Octavius'un birkaç sayfa önce ifade ettiği temel bir ilkeyi tekrarlamaktaydı: "Çok çeşitli kimselerin ibadeti, samimi bir zihin ile sonsuz Tanrı'ya niyaz demek olduğu müddetçe işe yarayacaktır."[39] *République*'in Latince baskısında Bodin'in de bizzat onayladığı -ve aynı zamanda Osmanlılar ile ilişkili gördüğü- bir ilkeydi bu. Orada yazdıklarında, zorla yapılan ibadetin Tanrı'nın hoşuna gitmeyeceği üzerinde durmakla kalmamış, sultanın farklı dinlere gösterdiği hoşgörüyü örnek vererek onun bu politikasını Augustus'unkiyle karşılaştırmıştı. Vardığı sonuç şuydu: "Ne de olsa eski zamanların insanları da Türkler gibi temiz kalple inanıldıktan sonra her türden din tanrılar nezdinde kabul göreceğine inanmıştır."[40]

Ancak Bodin bu konuda da başka her şeyde olduğu gibi istisnaydı. Genel olarak bu konuda bir tür bilişsel çelişki söz konusuydu: Literatürün bir kısmında, niyeti iyi oldukça bütün insanların kurtuluşa ereceği konusundaki şaşırtıcı ölçüde müsamahakâr görüşün, Kuran metnine dayanan kökleriyle Müslüman inancının standart bileşeni olduğu verili kabul edilirken diğer kısmında Müslümanların şiddet ve zor kullanarak inançlarını gayrimüslimlere dayatmaya özellikle kararlı olduğunda ısrar edilmekteydi. Ama çoğu yazar, Osmanlı'daki dinî hoşgörüyü Muhammed'in planladığı ve İslam'ın emrettiği bir şey olarak değil, sultanların, dünyevi hükümdar sıfatıyla geliştirdiği bir politika olarak görmeyi seçmişti. Anlaşılan İslam'ın yapısı itibarıyla zorlamaya dayalı bir din olduğu anlayışına çok fazla yatırım yapmış bulunuyorlardı artık. 1666'da Paul Rycaut bir açıklama sunana dek de bu bilmeceyi çözmek için gerçek anlamda hiç çaba gösterilmedi. Rycaut'nun yazdığına göre başka inançlara hoşgörüyle yaklaşılması, Muhammed'in İslam'ı vaaz ederken ilk evrede benimsediği bir "politika" idi. (Burada Rycault, Muhammed'in "Vasiyeti" denen metinden uzun uzadıya alıntı

yapmıştı. Arapça sahte bir belge olan ve zarif bir üslupla Hıristiyanlara hoşgörü gösterilmesi ve koruma sağlanması gerektiğini öne süren bu metin Karmel Dağı'ndaki manastırda ele geçmiş, bir misyoner tarafından Fransa'ya gönderilmiş, orada 1630'da Arapça ve Latince çevirileri yayınlanmıştı.) Rycaut'nun iddiasına göre Muhammed, ancak kendi dünyevi iktidarını tamamen sağlama aldıktan sonra tarz değiştirmiş ve İslam'ın kılıç zoruyla yayılmasını ister olmuştu.[41]

Osmanlı'da dinî hoşgörü meselesine standart yaklaşımın gösterdiği gibi erken dönem modern yazarlar, İslam'ın emrettikleri ile Osmanlı devletinin seküler politikalarını birbirinden ayırabiliyordu. Zaten bu ikisinin birbiri karşısındaki gücü konusunda önemli tartışmalar gelişmekte, bu tartışmalarda papalığın kudreti konusunda Protestan-Katolik çekişmesi, Galikanizm konusunda Katoliklerin kendi içindeki çekişmeler ve Erastianizm konusunda Protestanların kendi içinde çekişmeler ile bir tür gölge boksu sürüp gitmekteydi. Birçok şey de Batılı gözlemcilerin başmüftünün statüsünü ve otoritesini nasıl yorumladığına bakıyordu. On altıncı yüzyılda bunları çok yükseklerde görmek yaygındı; nitekim Bodin de değerlendirmesinde sultanlar için "Müftülerine, yani yüksek piskoposlarına çok büyük bir hürmet ve itaatle yaklaşır, herhalde saygının ve hürmetin en büyüğünü onlara gösterirler." demişti.[42] İstanbul'daki İngiliz elçisi Edward Barton, 1590'da müftü için "Büyük efendi: [yani sultan] tarafından seçilir: zira onların hukukunun önde gelen bütün âlimleri arasında en eskisi, en iyi mevkide olanıdır; müftü öyle büyük bir otoritedir ki onun verdiği hükmü reddetmek hiç kimsenin, büyük efendinin bile haddi değildir." diye yazıyordu. Onu izleyen yıllarda Venedik *bailo*su Ottavio Bon da benzer bir gözlemde bulunarak müftünün daima sultana istediğini yaptırdığını belirtmişti.[43] Protestan karşıtı polemikleriyle bilinen William Rainolds, bu tür anlatılara dayanarak Osmanlı sisteminin İngilizlerinkine üstün olduğunu, çünkü dindar bir Katolik hükümdar ile papa arasındaki ilişkiye daha çok benzediğini yazıyordu. Ancak gördüğümüz gibi Rainolds, mevcut sistem ile Muhammed'in en başta niyet ettiği sistem arasında bir ayrım yapmaktaydı: Bunlardan ikincisinde dünyevi hükümdar aynı zamanda bütün ruhani otoriteyi elinde tutuyordu ve bu, Elizabeth dönemi İngiltere kilisesine benzettiği için kendisinin reddettiği bir düzenlemeydi.[44]

Batılıların müftü otoritesine ilişkin kestirimleri 17. yüzyılda daha ehil ellere düştü. George Sandys, Osmanlı devletine dair sistemli biçimde negatif bir portre çizme çabaları kapsamında sultanın, "kendi iradesi dışında hiçbir kural tanımaksızın" tebaasının canına ve malına kastedebildiğini" yazıyor, "gerçi kimi zaman, asla itiraz etmeyecek olan *müftü*ye formalite icabı danıştığı da oluyor," diyordu.[45] Louis Deshayes ise daha iyi dengelenmiş bir yorumda bulunarak Müftü'nün, tebaasını otoritesinin Tanrı'ya ve Muhammed'e dayandığına inandırmak isteyen sultanın büyük iltifatına mazhar olduğunu yazmıştı. Sultan, savaş veya barış konusunda karara varmadan önce "bunu hukuka uygun biçimde yaparak tebaasına adil ve dindar görünmeyi, böylece kendi isteğini onlara din çerçevesinde kabul ettirmeyi" garanti altına almak için müftüden görüş isterdi. Bu açıklamada dinî görünüm vurgulanmakta ve Müftü'nün, sultan tarafından uygulanan politikalarda karar yetkisi olan bir hakem olmaktan çok uygulamayı kolaylaştırma görevi gören biri olduğu ima edilmektedir.[46] Benzer bir açıklamayı da (göründüğü kadarıyla Deshayes'dan etkilenerek) Paul Rycaut yapmıştı: "Devlet işlerinde *sultan* ondan fikrini belirtmesini ister... ya daha adil ve dindar görünmek ya da halkın kendi isteğiyle itaat etmesini sağlamak için." Sonra şöyle devam ediyordu: "Böylece efendilerin efendisi, her ne kadar kendisi kanunun üstünde olsa da, adaletin kehanet taşı ve pınarı olsa da, dinlerinin her türlü anlaşmazlıkta nihai karar yetkisiyle donattığı otoriteyi küçümsediği nadir görülür." Bununla birlikte yazar, sultanın bir fermanıyla müftünün azledilmesinin ve idam edilmesinin de mümkün olduğunu belirtmişti.[47] Bazı başka yazarlar da göreceğimiz gibi müftüyü tamamen sultana tabi biri olarak görmekle kalmayıp bunu Erastian sistemin iyi bir örneği, dinin tümüyle dünyevi otoritenin denetiminde olduğu bir durum olarak memnuniyetle kabulleniyordu. Böylelikle de Osmanlı sistemi ile Muhammed'in kurduğu asıl sistem arasındaki uçurumu kapatmaktaydılar, ne de olsa asıl sistemde, onların gördüğü şekliyle, dünyevi otorite önce geliyordu ve her türlü manevi otorite de, dünyevi otoritenin gerekli bir eklentisi olarak yine dünyevi hükümdarda toplanmıştı.

On yedinci yüzyılın ilk yarısında bu argümanın gelişiminde çarpıcı olan, İslam'ın Macchiavellici analizinin pekâlâ bu dine ilişkin pozitif bir değerlendirme olabilmesidir. Dünyevi iktidarın, yönetimindekilerin

dinî inançlarına bağımlı olduğu, hatta pagan yasa koyucuların giriştiği "dindarca dolandırıcılıkların" etkili birer araç olabildiği konusundaki Machiavellici kabuller, Karşı Reform hareketinin "devlet aklı" teorisyenlerince de kullanılmıştı. Ancak onların İslam'a bakışı özünde daima negatifti ve zaten başka türlü olma şansı da yoktu. Hıristiyanlık kusursuz ve hakikiydi, dolayısıyla dünyevi devlete olabilecek en iyi desteği sunmaktaydı; oysa İslam'ın hükümleri kaçınılmaz olarak kusurluydu. Bir başka deyişle Muhammed'in, ilahi vahiy iddialarıyla halkı kandırırken sergilediği hüner, hatta tamamen dünyevi ve araçsal bir açıdan bilgelik ile onun kurduğu yeni dinin fiiliyattaki kurallarının birçoğunda görülen yetersizlik veya aptallık arasında bir uyuşmazlık vardı. Oysa Giacomo Soranzo gibi başka bazı yazarların analizi de tamamen farklı bir bakış sunuyordu. İslam'ın kendine özgü kuralları, askerî bakımdan etkili olma ve imparatorluk kurma hedeflerini gerçekleştirmeyi kolaylaştıracak şekilde incelikle düzenlenmişti. Dolayısıyla düzenbazlıkta gösterilen zekâ ile dinin içeriğindeki zekâ birdi. İslam'a bu şekilde bakınca da hem Machiavelli tarzında onu takdir etmek hem de ona hayranlık duymak mümkün oluyordu.

Bu tutumun büyük ölçekli ilk ifadesi, yazarının da kabul ettiği gibi aşırı boyutlarda ikircikliydi. Traiano Boccalini, bir yergi yazarı olarak kaleme aldığı politik İslam değerlendirmesini hazırlarken özel olarak İslam'a, genel olarak da güçlü hükümdarların halkı kandırmasına karşı koymuş oluyordu. Yine de yazdıkları sistemli ve tamamen dünyevi etki gücü açısından bakıldığında karşı koyulmaz argümanlar içermekteydi. (Belli ki Soranzo'nun görüşlerinden yararlanmıştı ve bunları da Tesoro politico'dan ötürü biliyordu.) Boccalini'nin, Parnassos Dağı'nda, Tanrı Apollon yönetiminde geçen hayalî diyaloglarından birinde İmparator I. Maximilian, İslam'ın kuruluşunun "tamamen siyasetin çerçevesinde bir hadise, katıksız hırsla ve sırf hüküm sürme arzusuyla ilgili" olduğu teorisini açıklar. Şarabın yasaklanması, askerî verimliliği artırmak için uydurulmuş kurnazca bir taktikti (Maximilian, "düşmanlarımın silahlarından çok Germen askerlerimin sarhoşluğundan çektim" diye kederli bir havada itiraf eder); çok karılılık, nüfus artışını sağlamak için getirilmişti, üstelik eşit miras kanunuyla birleşince servet birikimini önlüyor, dolayısıyla erkekleri orduya yazılarak bir maaş sahibi olmaya zorluyordu; kadercilik askeri korku

nedir bilmez hâle getirmişti ("gözü yükseklerde bir kanun koyucu, kısa bir süre içinde bütün dünyaya hükmedecek noktaya gelebilmek için bundan daha fazla siyasi kurnazlık ve şeytanilik taşıyan bir kural uydurabilir miydi?"); sultanların, üzerinde cami olan toprağı düşmana teslim etmesi yasaklandığı gibi yeni bir krallık fethetmeden kendi adlarına cami yaptırmalarına da izin verilmiyordu; üstelik "en önemli siyasi kanun", Muhammed'in uyarısını içermekteydi: Hükümdarına itaat etmeyen cennete gidemez.[48] Boccalini, sırf hangi tarafta olduğunu belli etmek uğruna da olsa ayrıca bir orijinal satirik düşünce eklemiştir. Muhammed en büyük siyasi kurnazlığı kadınlara camide ibadeti yasak etmekle göstermişti: Hakiki dinde, iyi bir yaşantı sürmek için gerekli koşullar herkes için geçerli olurdu, oysa Muhammed yalnızca erkeklerle ilgilenmişti, çünkü kadınlar "devlet kuramazdı, bir devleti ele geçirme ve elde tutma konusunda da iyi değillerdi." Ancak bir bütün olarak bu siyasi-dinî sistemin etki gücü sorgulanmaz. Apollon'un vardığı yargıya göre Maximilian'ın analizi tamamen doğrudur, üstelik sonradan düşünüldüğünde, Muhammed'in akıllılık ederek İslam'ı tartışmaya açmayı yasakladığı, onun yerine insanlara dini zor kullanarak savunmalarını emrettiği görülür.[49]

Bir Venedik *relazione*'si ile gündeme gelen bu analizin, 17. yüzyılın başındaki Venedik metinlerinde kesinlikle satirik olmayan benzerleri de vardı. Bu yaklaşımı benimseyen Nicolò Contarini, yalnızca Muhammad'in dinî hoşgörü politikasını, hükümdarlığını genişletecek dâhiyane bir taktik olarak takdir etmekle kalmıyor, Lykurgos'un fermanlarına benzettiği alkol yasağından da son derece politik bir manevra olarak övgüyle söz ediyordu. Contarini açık bir şekilde ve mahcubiyete kapılmaksızın Machiavellici bir tutum izlemekteydi. İslam ve Osmanlı İmparatorluğu'na ayırdığı bölümün başında bütün devletlerin başarısının iki şeye bağlı olduğunu bildiriyordu: "kanunlar ve silahlar" ve "kanunlar" teriminin dini de içerdiğini açıklamaktaydı. Hakiki din olan Hıristiyanlığı bir yana bırakarak "bilge adamların sırf halka görev duygusu aşılayarak devletleri kurmak ve genişletmek gibi basit bir amaç doğrultusunda uydurduğu dinler" hakkında yazıyordu.[50] Contarini'nin görüşleri, memlekete dönen *bailo* Giorgio Giustinian'ınkilerle birebir örtüşmekteydi. Nitekim Giustinian, 1627'deki *relazione*'sinde şöyle diyordu:

> Sahte peygamber Muhammed, iş monarşi kurmaya gelince gerçekten büyük bir mimardı: İnsanların zihninde dine saygının ne kadar güçlü olabildiğini bildiği için Musa'nın dininden ve Hıristiyanlıktan yola çıkarak kendi dinini inşa etti, tabii pagan dininden de yararlandı ki herkesi bu dini benimsemeye yöneltebilsin, böylece sadece dinî amaçlar bakımından değil siyasi amaçlar için de faydalı bir karışım yarattı.

Aynı argümanı sürdürerek, tahmin edilebileceği gibi şöyle devam ediyordu: "Muhammed, yarattığı kanunda [yani dinde] yine bu monarşi amacı doğrultusunda her şeyi savaş yapmaya göre düzenlemişti."[51]

Bu türde bir Machiavellicilik sadece İtalyanlarda görülmüyordu. Hukukçu ve kendi kendini yetiştirmiş bir bilgin olan Henry Blount, Mayıs 1634'te, henüz 31 yaşındayken 11 aylık bir Levant gezisi için Venedik'ten yola çıkmıştı. İki yıl sonra yayınladığı kitapta açıklayacağı üzere amacı Türkleri incelemekti, yani "eylemde büyüklük gösteren ve imparatorlukları ansızın dünyayı fethedip başka kimsenin yapamadığı kadar sağlam temeller inşa eden yegâne modern halkı". İstediği ise "tarafsız gözle bakınca *Türk* yaşantısı, bize gösterildiği gibi gerçekten kesin biçimde barbarca mıdır, yoksa bunlar sadece bizimkinden farklı ama daha az gösterişçi başka bir medeniyet mi kurmuştur" anlamaktı.[52] Anlatısının bir kısmı Osmanlı devlet kurumlarına ayrılmıştı ve burada kendi anlayışına göre "tarafsız" bir gözlemci olarak "hiçbir kısasa göre bunları sansür etmeyeceğim, sadece yöneldikleri amaca göre daha çok mu yoksa daha az mı *yeterlilik* gösterdiklerine göre sıralayacağım, ki o amacın da *imparatorluğu* ilerletmek olduğunu zannediyorum." Bu bölümde bile İslam'ın işlevsel rolüne dikkat çekilmişti. Gönüllü sipahi birlikleri Osmanlı ordusunun en iyi savaşçı gücüydü çünkü onları harekete geçiren, Muhammed'in vaat ettiği gibi zevk ü sefa dolu olan cennete dosdoğru gitme arzusuydu: "Son derece *etkili* bir devlet *aracı* da *hurafe* olup *tebaa*nın ihtiras ve arzuları doğrultusunda sunulduğunda gayet derin İzler bırakmakta olduğu gibi ne aklı ne onuru olanlarda son derece büyük fayda sağlamaktadır."[53]

Blount, İslam'ı ele aldığı ana bölümün başında oldukça klişe bir sorumluluk reddi yazmıştır. "Şimdi size onların *dinini* anlatacağım, nitekim ben sadece bu çerçevedeki *politik* kurumları ele aldım; bu

gözlemler tamamen o *dairede* ilerlemekte olup her ne kadar aksi bir yönde hareket eder gibi görünseler de aslında oradan yükseğe çıkamazlar." Muhammed, insan eylemini besleyen pınarın umut ve korku olduğunu, öbür dünyadaki ödül ve ceza ile ilgili umut ve korkunun sa bütün saiklerden daha güçlü olduğunu kavramıştı. Cennetini de işte buna göre düzenledi: "O ki *kılıcı*, *imparatorlukların* temeli olarak görürdü ve kılıcı idare edebilmek için de hoyratlık ve bedensel güdülerle davranma artar, zekâ ise yumuşayıp *medeniyetin* o ılıman akılcı yollarına düşer, nitekim *kurumlarını* yontulmamış arsız bir bedenselliğe göre tasarlamıştır." Bedensel dürtülere hitap eden bu cennetin tamamen uydurma olmasının bir önemi yoktu; onun aracılığıyla "*umutları* ile *korkuları* sanki hakikiymiş kadar güçlü bir şekilde hüküm sürmekte ve bir o kadar etkili şekilde de *devlete* hizmet etmektedir, ne de olsa bütün *eylemlerimizi* başlatan *fikir*, şeylerin *görünüşüne* tâbidir."[54] Blount, Osmanlı hükümet sisteminin gücü ve tutarlılığı konusundaki olumlu değerlendirmesinde her şeyi İslam'ın ilkelerine bağlamaya kalkmıyordu. Daha ziyade umut ve korku saiklerinin başarıyla uygulamaya koyulmasına odaklanmıştı; genel bir fenomendi bu ve İslam da ancak onun bir alt kümesiydi. Örneğin Osmanlı'da adaletin diğer devletlere göre "daha *şiddetli, hızlı ve keyfi*" olduğu yolundaki gözlemini ifade ettikten sonra bunun gerekli olduğunu belirtiyordu, çünkü nüfus "*kan*, *mezhep* ve *ilgilendikleri* bakımından farklı olan çok çeşitli halklardan meydana geldiği için ne birbirlerine bir şefkatleri vardır ne de ortak fayda yönünde bir kararlılıkları, dolayısıyla üzerlerine dehşet salmak dışında bir yol yoktur." Tasdik ederek belirttiği üzere bu sistem, ayaklanmaları caydırmakta eski Roma'dan daha "etkili" idi.[55]

Blount'ın genel yaklaşımına "Machiavellici" demek, Machiavelli'ye ait metinlerin okunmasından kaynaklandığını söylemekten ibaret değildir. Bu daha çok, özellikle sıradan halkın ele alınışı konusunda yazarın asıl görüşlerinin ötesine gitmiş olan bir Machiavellici geleneği yansıtır. Machiavelli'nin kendisi yurttaşlara politik erdemler telkin edilmesini amaçlamışken bu gelenekte teba, onmaz biçimde cahil ve aptal olarak görülmüştür; Machiavelli, yasa koyucunun, yeni bir araya gelmiş, uygarlıktan nasiplenmemiş bir grup insana iradesini dayatmak için bazı sorunların "çabucak hâlli" amacıyla dindarca hilebazlıklara tevessül etmesine göz yumarken bu gelenekte dinde aldatmaca daimi bir kontrol yöntemi

olarak kabul edilmiştir. Bu geleneğin gelişmesinde kilit rol oynayanlardan biri, *De sapientia* adlı incelemesini 1544'te yayımlayan filozof Girolamo Cardano'ydu. Cardano, üç ayrı düzeyde bilgeliği birbirinden ayırt ediyordu: En üst düzeydeki, ilahi hakikat ile ilgiliydi; sonraki, yani "doğal" bilgelik, kendini ihtiraslardan kurtarmayı başarmış olan insanlara etik ilkeler gibi nesnel hakikatlere erişme imkânı sağlıyordu; en altta yer alan "insani" bilgelik ise hâlâ ihtiraslarının pençesinde olan sıradan insanlarla nasıl başa çıkılacağını bilmeyi içermekteydi. (Bu başa çıkma yöntemleri arasında örtbas etme, takiye yapma ve belagat vardı.)[56]

Sonraları Pierre Charron, *De la sagesse* (1602) adlı çalışmasında bu planı daha geliştirdi: Onun yaklaşımında gerçek anlamda bilge olanlar için yeni stoacılık, sıradan insanların davranışını ve bağlı oldukları örf âdeti düşününce Montaigneci şüphecilik ve görelilik, bunlarla başa çıkmada da Machiavellici kurnazlık öne çıkmaktaydı. Bunun altında yatan varsayıma göre sıradan insanlar kaypak olur ve kolay kandırılırdı; fazlasıyla kaypaktılar çünkü kısa vadeli arzuları ve korkuları onları bir o yana bir bu yana çeker, kendilerine hükmedene istikrarlı bir destek sunacak kadar tutarlı davranamazlardı. Gerçi akıllı bir yasa koyucunun onları idare etmenin yolunu bulmasına izin verecek kadar da kolay kandırılıyorlardı. Bu tarz bir düşünüş kolaylıkla Tacitus'un fikirleriyle, yani halkın özgürlük ve güç "taklidi" ile kolayca kandırılabileceği düşüncesiyle bağdaştırılabilir. Öte yandan toplumsal ve politik denetim kurmada en etkili araç daima din olacaktır, çünkü olabilecek en büyük korkuyu, doğaüstü bir gücün ve ebedi cezalandırılışın korkusunu denetimi altında tutmaktadır. (Sıradan insanların önünde bir sınır oluşturabilecek bir başka faktör de örf ve âdetlerin gücüdür, sıradan halk bunlara şaşırtıcı biçimde boyun eğer. Tıpkı dinî inanç gibi örf ve âdetler de aklı başında insanlar açısından apaçık biçimde mantıksız ve aptalca olabilir, yine de önemli bir işlevsel değer taşırlar.) Bütün bu düşünce tarzı entelektüel açıdan potansiyel olarak radikal nitelikteydi, çünkü -en azından kendi aralarında iletişim hâlinde bulunan- akıllı bir elitin eleştirel düşünce geliştirerek her türlü muteber inanç ve uygulamayı söküp atmasına imkân tanıyordu. Buna rağmen, idaresi zor bir çoğunluk karşısında devletin gücünü destekleme arzusuyla politik bir tutum olarak radikal olmak şöyle dursun muhafazakâr nitelikteydi ve potansiyel olarak mutlakıyetçiydi.[57]

Bu görüşün önde gelen temsilcilerinden biri Parisli âlim, kitapsever ve (Pomponazzi'nin ölümünden çok sonra da doğalcı Aristotelesçi geleneği sürdüren) Padova Üniversitesi mezunu Gabriel Naudé'ydi. 1625'te daha 25 yaşındayken yayımladığı ilk büyük çalışması *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie,* devletleri kuranların Machiavellici bir tarzda dinî hilelere yönelmesine ilişkin klasik bir savunma niteliğindeydi:

> En ince düşünen ve kurnaz yasa koyucuların hepsi de, halk nezdinde otorite kazanmanın ve su otoriteyi korumanın en iyi yolunun, kendilerinin bir yüce İlah tarafından kullanılmakta olduğuna halkı inandırmak olduğunun tamamen farkındadır ve bu İlahın kendisine yardım etme arzusunda olduğunu ve koruma sağladığını öne sürerek uyduruk ilahları gayet güzel kullanır, bunlarla aralarında geçen hayalî konuşmaları, sahte görünüşleri ve tek kelimeyle eski çağlardan kalma sihri kullanarak kendi hırslarını daha yumuşak bir şekilde sunar ve ilk baştaki hâliyle kendi iktidarlarını daha dindışı bir temel üzerine inşa ederler.[58]

Bunu izleyen standart örnekler listesinde Zamolxis, Charondas, Lykurgos, Numa Pompilius ve melek Cebrail'in "sık sık bir güvercin şeklinde kendisine gelerek kulağına fısıldadığını" iddia eden Muhammed vardı. Sonraki bir bölümde yine bu temaya dönen Naudé, söz konusu aldatmacanın "buna inandırılan insanlar için yararlı ve sağlıklı" olduğunu ısrarla belirtiyordu.[59]

Kitabın yayımlanmasından yedi sekiz yıl sonra Naudé bir kitap daha yazarak aynı konuyu daha detaylı işledi. Bir süre el yazması olarak kalan bu incelemenin başlığı ilk önceleri "De veris rerumpublicarum arcanis" veya "Arcana imperiorum" olarak düşünülmüştü. Sonunda basıldığında ise (künyesinde muhtemelen uydurma olan "Roma, 1639" ibaresi yer alıyordu ancak 1642 ile Naudé'nin öldüğü 1653 arasında bir tarihte Felemenk'te basılmış olma ihtimali daha yüksekti) başlığı *Considerations politiques sur les coups d'estat* idi.[60] Naudé'nin "coups d'état" (darbeler, hükümet darbeleri) ile kastettiği terimin bugünkü anlamından çok farklıydı. Darbelere ilişkin tanımı "yöneticilerin, pek başka çare bulunmayan zorlu şartlarda atmak zorunda kaldığı cüretli ve olağandışı adımlar olup

olağan hak hukukun aksine hareket edilir, hatta asayiş ilkesini veya adalet görünümünü korumaya çalışmaz, özel çıkarları kamu yararına tehlikeye atar" şeklindeydi. Onun açıklamasına göre bunlar, devlet aklına dair "düsturlar" gibiydi ve başka koşullarda ahlaka veya yasaya aykırı sayılacak eylemleri haklı çıkarmaya yönelikti. Ancak düsturlar, düzenli birer davranış kuralı olarak kabul ve hatta teyit edilebilecekken "darbeler", doğaları gereği ya beklenmedik ya da gizli olaylardı.[61] Burada dile getirilen daha çok Clapmarius'un "arcana", yani hüküm sürmenin sırları dediği şeydi; daha doğrusu, alışılmışın dışında veya aşırı şartlarla başa çıkmanın "sırları" şeklinde özel bir kategori oluşturuyordu.

Böyle özel durumlar arasında akıllı bir yasa koyucunun devlet kurması veya hükmünü kurması en sık görülenlerdendi. "Bütün monarşilerin başlangıç noktasını düşündüğümüzde," diye yazıyordu Naudé, "hepsinin de böyle bir uydurma hikâye veya aldatmacayla başladığını, barbarca ve gaddarca eylemlerden oluşan uzun bir resmigeçidin en başında da dinin ve mucizelerin yürütüldüğünü görürüz."[62] Bunun nedeni ise sıradan insanın akıldışı karakterinde bulunabilirdi. Naudé bu konuyu öfkeli bir belagatle anlattıkça anlatmıştı. Onun ifadesiyle "bayağılık dolu güruh, kalabalık, insan müsveddeleri" hayvanlardan beterdi, çünkü kendilerine akıl bahşedilmiş olduğu hâlde onu kullanamıyorlardı. Onları denetim altında tutmanın ancak iki yolu vardı: "Eski çağların yasa koyucuları tarafından geliştirilen aşırı fiziksel cezanın kuvveti ile tanrılar ve üzerlerine salacakları yıldırımlar karşısında duydukları korku."[63] Böylelikle Naudé, konu Muhammed'e gelince Hıristiyanlıktaki bütün standart suçlamaları seve seve kullanıyordu (eğitimli güvercin, Kuran'ın keşiş Sergius'un yardımıyla yazılması, kuyuya saklanan adamın sesi vb). Ancak bunlar ona göre suçlama olmaktan çok dâhiyane buluşlara dair muteber anlatılardı. Muhammed'in, büyük bir dinî dönüşüm gerçekleşeceği yolundaki öngörüleri yayma amacıyla bir astrolog tuttuğuna dair hikâye, onun halk psikolojisini ne kadar iyi kavradığını gösteriyordu; epilepsi krizlerini huşu hâlinde görüler elde ettiği iddiasıyla açıklaması ise zekice doğaçlama yeteneğinin göstergesinden başka şey değildi. Naudé'nin hayranlığını gizlemeden yazdığına göre Muhammed bu taktikleri "yalnızca dinini değil bugün dünyadaki benzerlerinin en güçlüsü hâline gelen imparatorluğunu da kurmak" için kullanmıştı.[64]

Kimseyi gücendirme korkusu taşımayan bir yazarın kaleminden çıkma cüretkâr bir çalışmaydı bu. O dönemde Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamı'nı "gayet adilce ve gayet takdire değer" diye nitelemek her Katolik yazarın harcı değildi.[65] Yine de bazı bakımlardan şok yaratacak nitelikte olmakla birlikte Naudé'nin metni, bu konuda 17. yüzyılda Machiavellici gelenekte yazılmış bir başka büyük eser kadar meydan okur ve eleştirel düşünceyi uyarır nitelikte değild, yani yazarın kendi toplumuna ve dinine yönelik eleştirel argümanlar ortaya attığı söylenemezdi: Bu, Francis Osborne'un eseri *Politicall Reflections upon the Government of the Turks* idi ve 1656'da Londra'da yayımlanmıştı.[66] Anlayabildiğimiz kadarıyla Francis Osborne, sultanların hükümdarlığı veya Osmanlı kültürü hakkında olumlu değerlendirme yapması beklenecek biri değildi. Henry Blount'ın aksine Levant'a adım atmışlığı yoktu. İngiliz İç Savaşı'nda parlamento kuvvetlerini destekleyen Osborne'un güçlü cumhuriyetçi görüşleri vardı ve I. Charles'ın idamından üç yıl sonra halkı yeni rejime itaate çağırma amacıyla kaleme aldığı risalede monarşinin kaçınılmaz olarak ahlaki çöküş getirdiğini öne sürüyor, bunun özellikle tiksindirici bir tezahürü olarak da Osmanlı sultanlarının kendi oğullarını katletmesinden söz ediyordu.[67] Ancak onu Osmanlı sistemine olumlu bir ilgi göstermeye iten iki şey vardı. Biri, sakınmasızca sergilediği Machiavellicilikti: *Politicall Reflections* adlı eseriyle aynı cilt içinde bir de "A Discourse upon Nicholas Machiavell" başlıklı yazıya yer vermişti ve burada onun eserinden "tamamen hakikat, öğrenme ve deneyim ile dolu" diye söz etmekteydi. ("Niye suçluyorlar onu", diye soruyordu Osborne, "Bütün devlet adamlarının ya kendilerine çıkar sağlamak ya başkalarına zarar vermek için zaten takip ettiği en genel kuralları yazdı diye?")[68] Diğeri ise teolojik bağnazlığın ve dinî çatışmaların istikrarlı bir yönetim için oluşturduğu tehdidi güçlü biçimde algılamasıydı. En ünlü eseri hâline gelecek *Advice to a Son*'da bunu şöyle açıklamıştı: "*Dinî* bir bahaneyle ateşlenivermiş bir *kalabalık* önce güvensiz bir itirazla karşılaşır ama sonra coşku ile taraftar bulur ve Musa'nın asası misali karşısında aynı şekilde dikilme cesareti bulamayan her türlü şeytani şeyi yutuverir: Düşünme gücünden yoksun parya, İnciller'de bahsi geçen domuzlar, kendilerinden ziyade başkalarının memnuniyetsiz ruhu ile olanca ateşliliğiyle harekete geçiverir." Bu noktada zaten "muhteşem tanışıklığı" bulunan Thomas Hobbes'un görüşlerine bütün kalbiyle katılmaktaydı.[69]

İstikrarlı bir politik yapı içinde dinin nasıl denetim altına alınacağı sorunu İngiltere'nin Fetret Devri boyunca birçok zihni meşgul etmişti. Francis Osborne, Muhammed'in ve onun ardından da Osmanlı sultanlarının bu sorunu çözdüğüne inanıyordu; gerçekten de bunlar, dini dünyevi hükümdarlığı destekleyen koca bir payanda hâline getirmişlerdi. Epistle to the Reader (Okura Mektup) başlığı altında açıkladığı gibi *Politicall Reflections* eseri ile amacı "Türklerin *arkana*sından bazı seçme *gözlemler* sunmak, ki bunlar idarenin dümenini elinde tutanlara *Hıristiyanlarca* bugüne dek kullanıldığı şekline göre daha düzgün bir *birlik* kavramı aşılayabilir." Temeldeki sorun, "Tanrı'nın vekili hükümdarlar"a itaatsizlik ve dinin "tamamen adalet dairesinde kalan konulara" müdahalesiydi.[70] Çalışmasının ana metninde, savlarını kasıtlı olarak provokatif bir üslupla ifade ediyor, böylelikle bütün bu dönemde İslam ve Osmanlı İmparatorluğu hakkında yazılmış en dikkate değer metinlerden birini ortaya çıkarıyordu.

Osborne, "*Muhammed*'in sağduyulu *tavrı*"nı överek başladığı çalışmasında bunun hak ettiği itibarı görememesinin yegâne sebebinin, Müslümanların kendi tarihlerini doğru dürüst yazmaması olduğunu öne sürer: "*İskender, Sezar* ve *Muhammed* arasındaki başlıca farklılık," diye açıklar, "*Kazın tüyündedir*, yani kuş tüyü kalemde."[71] Bunu standart Hıristiyan hikâyelerine dair kıvrak ve sakınmasız bir özet izler: Muhammed'in bir melekle konuştuğu yolundaki sahtekârca iddiası, epilepsi nöbetlerini "mübarek *huşu*" uydurmasıyla saklaması, "insani tenselliğe" hitap edecek bir "kanun" geliştirmesi ve saire. Onun yolundan gidenler "*Rabbin* niyet ettiği *işleri*" yapmaya teşvik edilmiştir ki bu da "Başkalarını yoldan çıkarmayı, kendilerini zengin etmeyi içerir."[72] Muhammed hem Yahudilik hem Hıristiyanlıktan birçok şey almış, Musa'ya hürmet ederek Yahudileri, İsa'ya hürmetle Hıristiyanları hoş tutmaya çalışırken bir yandan da her ikisine de boyun eğdirmeyi tasarlamıştı. Tasviri yasak etmesi "derin bir devlet aklından ileri geliyordu": Tasvire tapma, fitne fesatla ortalığı karıştıracak reformcular için çok kolay bir hedefti, bunlar "halka *ibadet*lerindeki saçmalıkları göstererek değişimi kışkırtırlardı, en iyisi bunu önlemek için [ibadeti] göze görünmez, her şeye kadir tek bir *yaradan*a yöneltmekti ki onunki zaten böyleydi." Muhammed'in böyle konularda uzak görüşlü davranması sayesinde İslam'da bölünme diye bir şey de olmamıştı. (Sünni)

Türkler ile (Şii) İranlılar arasındaki ayrılık da şecere meselesiyle ilgiliydi ve temel öğretide bir fark yoktu.[73] İslam her yönüyle akıllıca bir politik program olarak tasarlanmıştı: Sözgelimi "Türklerin Şebti" politik bir araçtı, "bu *haftalık toplantılar* bir milletin uygarlaşmasına çok yardımcı" oluyordu ve şarabın yasak edilmesinin ardında da en azından beş ayrı sebep vardı (askerî disiplin, "*sarhoşun şeffaflığı*" ve "şarabın efemineleştirmesi" gerçeği buna dahildi). Muhammed ayrıca "harici ibadette *kanaatkârlık* ve *hürmetkârlığın... sivil yargıca itaat* açısından büyük fayda sağladığını inkâr edilmez biçimde" kavramıştı. Genel olarak "hiçbir *kanun* yoktur ki Türklerinki kadar *monarşiye şeref ve fayda* getirmeye yönelmiş olsun."[74]

Hıristiyan hükümdarlar da ilk başta sultanınki gibi mutlak bir iktidar kurmuştu ama zamanla tebaları "para, sebat veya silahlar" ile bunu ılımlı hâle getirmeyi başardı, ki "bu milletin [yani Türklerin] hiç öyle bir niyeti olmadığını görüyoruz: Kölelik ede ede ruhen köleleşmişler." Ancak Osborne'un genel argümanına göre sultanın iktidarını aynen korumasını sağlayan sadece bir şeyi huy edinme, alışkanlık veya aradan geçen zaman değil, daha ziyade İslam'ın ilkeleridir. Bunları şöyle özetler: "*Tanrı'ya hürmet, hükümdarlarına itaat, karşılıklı sevgi, savaşta szim* ile birlikte bütün dünyevi ihtiyaçları geçiştirme *sabrı*." İslam insanları hem itaatkâr hem dürüst kılar ve "Bunun da gösterdiği gibi *sahte bir dinde ateizmde* veya aptalca her türlü İbadeti ihmal etmekte *olduğundan daha fazla güvenlik vardır*, üstelik öğretilerine yani *devlet aklına* bağlı kaldıkları müddetçe *din adamları el üstünde tutulur*."[75] Muhammed'in tasarladığı düzende müftünün yeri konusunda ise Osborne'un görüşleri tam olarak tutarlı değildir. Bir noktada öylesine bir yorum olarak Muhammed'in, müftü haricinde herkese Kuran tefsirini yasaklamasından övgüyle söz ederken daha sonra bir başka yerde, bu mevkinin Muhammed'in haleflerince oluşturulduğunu belirtir ve amaçlarının "görünüşte nispeten tarafsız bir mübarek şahsiyetten kendi lehlerine karar verecek bir hakem yaratmak" olduğunu öne sürer. Sultanın, halk nezdinde müftüye büyük hürmet göstermesi "hakiki *devlet aklı*"dır; ama aynı zamanda, sultana karşı gelen müftünün idamı da övülecek bir tedbirdir. Sonuç olarak sultanın konumu, Katolik krallarınınkinden çok daha iyidir, ne de olsa "Onun *papası* olan *müftü* de, *Roması* olan *Mekke* de elinin altındadır."[76]

İslam'ı ve Osmanlıları saldırganlık, gaddarlık ve barbarlıkla suçlama şeklindeki köklü Batı geleneğinin farkında olan Osborne, bu eleştirileri tersine çevirmekte hızlı davranmıştır. Muhammed'in de yandaşlarının da asla Aziz Bartolomeus Yortusu Katliamı kadar korkunç bir şey yapmadığını ısrarla belirtir. Bununla birlikte, "kanun"larının imparatorluğu genişletme çabasına gerekçe sağladığı doğrudur, ama bunun için onları eleştirecekseniz onlar da buna karşılık İspanya kralının Portekiz'i, Napoli'yi, Milano ve Sicilya'yı nasıl aldığını sorarlar, ki daha "altından ve yeri kazıp onu çıkarmak için halkı köleye dönüştürmekten başka ciddi bir neden olmaksızın" Yeni Dünya'da yaratılan kan "derya"sına gelmedik bile.[77] İslam'ı "dünyevi *politika*nın hizmetinde" olmakla eleştirenler "aynı ölçüde dine uzak tutumları başka *saraylarda*, özellikle *Roma*'da da bulacaktır". Sultanların, hükümdarlıklarını baki kılma uğruna "*el altından adam öldürme*"ye tevessül etmesi, Hıristiyan âlemindeki iç savaşlardan evla görülür ve Osborne, suikast ile görevlendirilen bir katil için "*Bir ordudan daha az masraflı olabilir*, üstelik *çoğunluğun hayrı* açısından daha az zararlı olacaktır" der. sultanın kendi oğullarını veya kardeşlerini katletmesi bile -ki Osborne ancak dört yıl sonra metninde kınamıştır bunu- Fransa ve İtalya'nın kraliyet ve prenslik hanedanlarının aynı şeyi yaptığı yolunda bir ek açıklamayla verilmiştir. Gerçi İngiltere Cumhuriyeti'nin bu hizmetkârı, arada "*Cumhuriyette, krallarda olduğu gibi masum kanı dökme dürtüsü yoktur*" diye eklemeyi de unutmaz.[78]

Osborne, Osmanlı devletinin seküler politikaları ile İslami ilkeler arasında ayrım yapmak için hiçbir çaba göstermediğinden, anlatısı gayet yumuşak bir geçişle Osmanlı sisteminin "yeni paradigma" olarak öne çıkarılan kimi olumlu özelliklerinin methine dönüşmektedir. Sözgelimi yazar, Osmanlı'da verilen cezalardan hızlı ve etkili olarak övgüyle söz eder. Her türlü mevki ve hükümet makamının dağıtılmasına liyakat ilkesinin esas alınmasını hararetle onaylar ve Batı toplumunun liyakata dayalı olmayan yapısını nasıl kötüleyeceğini bilemez. Mülkiyet söz konusu olduğunda ise eldeki en aşırı yorumlamayı seçerek bunu yine olumlu bir ışık altında değerlendirir: "*İmparator*'un burada aynı zamanda bütün ölmüş kimselerin mirasının yöneticisi olması nedeniyle bu kimselerin *çocukları* bir *zanaat* edinmeye bakar." Bunu "övgüye mazlar bir âdet" olarak tanımlayıp Osmanlı yaşantısında

pratik uğraşlara ağırlık verilmesinden övgüyle söz eder: "Bizde nüfusun üçte birini meydana getiren *aylak adamlar, avukatlar* ve *âlimler* kalabalığı da yok onlarda, zaten genel olarak *kilise* ile *devlet*te ortaya çıkıp da insanın dikkatini dağıtan akıl çeliciler ve fesat karıştırıcılara rastlanmıyor."[79] Bu eğilimler aynı zamanda daha çok tutumluluğa, daha az lükse yol açmaktadır, at yarışı veya avlanma gibi şeyler yoktur. Bu noktada, eserinin diğer bölümlerinde olduğundan da cüretkâr biçimde "serbest düşünceli" bir ton tutturan Osborne, tutumluluk ve akılcılık ile ilgili bulgulara ek olarak paralarını "aşk meşk eğlencelerine" çarçur etmemelerini de sayar: Kadınların *çok sayıda oluşu*, sadece *bir* tanesiyle bir arada yaşamanın bezdiriciliğine eşlik eden *değişiklik* arzusunu *sağlık* açısından daha fazla güvenlik ve daha az *yük* getirerek doyurmaktadır.[80]

Osborne, "despotizm" sözünü kullanmamaktadır; sultanın iktidarının mutlak ve sorgulanamaz oluşunu memnuniyetle kabul eder, ancak genel bir terim olarak "hizmetkârlığı" kullansa da ne tebaayı köle olarak tanımlar ne de sultanın tamamen keyfî davrandığını öne sürer. Sultan "halkının karşısında her daim bir güneş gibi belirdiği" hâlde keyfî bir iktidar sürmekte değildir, bütün şikâyetleri nazırlarına havale eder (ve nazırları da acil bir durumda halkın öfkesine kurban edebilir). Osborne'a göre Osmanlı'da -ve İslamiyette- geçerli kurala göre sivil itaat sırf "sabır", yani iktidara boyun eğme işidir. İngiltere'de 1640'ların anayasa tartışmalarını yaşamış ve yeni rejimin otoritesinin fiilen kabul edilmesi lehine yazılar yazmış biri olarak şunu eklemesi önem taşır: "*Onunla* [yani sultanla] *halk* arasında karşılıklı *anlaşma* görüntüsü veren bir *belge* yoktur."[81] Son tahlilde Osmanlı yönetimi üç ilkeye dayanır ve bunların tümü de Osborne'a göre Muhammed tarafından geliştirilmiştir. İlk olarak dünyevi ve ruhani olanlar arasında görünürdeki zekice güçler ayrılığı vardır; halk kitleleri, Müftü'nün otoritesini daha "mübarek" sayar, onun aslında bir "*politika* nefesini ne yöne üflerse o yönü gösteren bir rüzgâr gülü"nden ibaret olduğunu fark etmezler. İkinci olarak da nüfusun tamamı için "tarafsız bir *eşitlik*" söz konusudur, yani herkes "*liyakat* haricinde her konuda" eşittir, "Dolayısıyla zenginler, *korkudan*, fakirler bir *umut*, köleliğe sarılırlar." Son olarak da devlet hizmetinde hem yüksek mevkilere gelme umudunun hem "*cennet*in *saadeti*" düşüncesinin teşvik ettiği önemli ölçüde metanet söz konusudur.[82]

Bir açıdan bakınca çalışmasında, burjuva anlayışını sarsmak, şoka sokmak için özellikle belli bir oyunculluğa, nüktedanlığa sığındığı söylenebilir. Osmanlı yönetiminde öyle yanlar vardır ki Francis Osborne, İngiliz hükümetinin bunları taklit etmesini ciddi ciddi beklemiş olamaz, o hükümet iç savaş sonucunda ve kralı öldürerek başa geçmiş olsa bile -hatta belki de tam olarak bu nedenle. Üstelik bir değişimi okurlara, bunu kabul ederlerse daha çok Müslüman'a benzeyeceklerini söyleyerek benimsetmenin politik açıdan pratik olduğu da söylenemez. Bundan daha yedi yıl önce Avam Kamarası, Londra'da Kuran'ın İngilizce çevirisinin basılmakta olduğunu duyunca panik hâlinde konunun araştırılmasını istemiş ve çeviri nihayet piyasaya çıktığında da kraliyet yanlısı propagandacılar bunu fırsat bilerek epey bir düşmanca yorum yapmışlardı.[83] Osborne'un İslam ve/veya Osmanlı örneğine başvurması ise utandırmak için övme amaçlı alışıldık yöntemlerin çok ötesine geçmiştir. Daha ziyade okuru düşünmeye sevk eden bir Machiavellici analiz denemesidir: "Siyasete ve dine bu şekilde bakmanın getirdiği önermeleri bir kez kabul edince, yine aynı önermeler bağlamında, Osmanlı sisteminin avantajlarını yadsıyamaz olacaksınız ve bu da sizi, kendi sisteminizin dezavantajları hakkında yeni biçimlerde düşünmeye yöneltecektir."

Göründüğü kadarıyla Francis Osborne için bu deneme, başka hiçbir alanda din ile siyasi istikrar arasındaki ilişki kadar büyük önem taşımamaktadır. Zaten ısrarla belirtmiştir ki "*din*de ilk maksat, kavga gürültünün önünü almak..." olmuştur. "Bu da *Hükümet*'in ortaya çıkmasına yol açtı, zira yoğun *anarşi* deneyimini yaşayanlar ondan kaçınmak için *din*de *birlik*ten iyi yol olmadığını ve buna büyük kavgalar olmadan erişilemese de insanların, genel halkın saadetine zarar vermediği müddetçe fikirlerini istedikleri gibi söyleme *hürriyetini* istiyorlardı." Hıristiyanlığın aksine İslamiyette iç çatışmalar olmadı, çünkü Muhammed dinine "itidal" ile "tav vermişti" ve Katoliklerdekinin aksine Müslüman din adamları, "lüzumsuz korkular veya çetin sorular" ile insanların vicdanında sarsıntı yaratmıyordu.[84] Ancak din ve düzen sorununa Müslümanların bulduğu çözüm bunun da ötesindeydi: Osmanlı İmparatorluğu örneğinin gösterdiği gibi "birden çok dine" tolerans, tektipliği dayatmaya uğraşmaktan çok daha iyi bir politikaydı.[85] İşte Levant, Cromwell İngilteresi'nde yankısını bulabilecek olan bir ders veriyordu hiç değilse.

13

İSLAM'IN ELEŞTİREL VE RADİKAL KULLANIMLARI I
VANINI'DEN TOLAND'A

Francis Osborne'un çalışmaları, (kendi anladığı) İslam'ı, yaşadığı toplumun yapısını deşme ve eleştirme amacıyla kullanan erken dönem modern yazarlara bir örnek oluşturur. Bunu yapmanın birçok yolu vardı: Kimi ancak bildik, kabul görmüş standartları uygulama ölçüsünde eleştirisini ifade ediyordu; kimi ise daha yıkıcı bir şekilde eleştiri yöneltebilse de bu pek de niyetlenilmemiş bir ima şeklindeydi; bazı durumlarda ise bu niyet özel olarak radikal ve sorgulayıcı nitelik taşıyordu.

Batı'nın pratiğine yönelik eleştiri, en basit hâliyle överek utandırmadan başka bir şey değildi ve Hıristiyan okurun, pratikte yerine getiremese de teoride kabul edeceği değerleri pekiştirme amacına yönelikti. Bunun başlıca örneği sıradan Müslümanların dindarlığını ve softalığını övmeyi içeriyordu. Daha önce de gördüğümüz gibi Riccoldo da Monte Croce'den ve Macaristanlı György'den itibaren çeşitli yazarlar bu nitelikler üzerine görüş bildirmişti. Tema, üç aşağı beş yukarı aynı kalıyordu; Busbecq, namaz kılan Müslümanların muazzam bir "törensellik ve dikkat" sergilediğini hayranlıkla anlatırken Postel, feryat figân bir kıyaslama yapıyordu: "Mescitlerde ve namazgâhlarda onların tevazuuna, sükûnetine ve hürmetkârlığına tanık olan herkesin, bizim kendi kiliselerimizin nasıl da çene çalmak, sağda solda dolaşmak, ticaret yapmak ve bir hırsızlar tekkesi oluşturmak için kullanıldığını görünce çok utanması lazımdır." Gezginlerin söz birliği etmişçesine bildirdiği gibi gayrimüslimlerin ibadet sırasında camilere alınmadığını hatırlarsak bu tür yorumların ilk elden deneyimi ne kadar temsil ettiği merak konusudur.[1]

Gerçi bazı durumlarda da dışarıdan bakan birinin cami avlusunda namaz kılan erkekleri görmesi mümkündü; hem zaten bunun yanında Osmanlı toplumundaki Müslümanların dindarlığına dair başka kanıtlar vardı. Katolik ya da Protestan olsun, 17. yüzyılda da yazarlar aynı şeyi söylemeyi sürdürdü. Jean Thévenot şöyle yazmıştı: "Camide asla gevezelik edip şakalaştıklarını göremezsiniz, daima son derece saygılı davranırlar ve hiç kuşkusuz bize de dindarlık konusunda bir ders vermektedirler." Osmanlılar hakkında neredeyse tek bir olumlu laf etmeyen Anglikan papaz Thomas Smith bile 1678'de "Kiliselerinde muazzam bir dindarlık görüntüsü vardı" diye yazmış ve ramazan ayında İstanbul'daki Yeni Cami'de (2000'den fazla insanın katıldığı) akşam namazını şöyle anlatmıştı: "Perdeyi aralayıp da birkaç adım ilerlediğim hâlde en ufak bir ses işitmiyordum; ne öksürüp tıksıran vardı ne tüküren, ne sağa sola koşturan, gözünü dikip birbirine bakan, sohbete dalan, hiçbiri, hiçbir hürmetsizlik veya pervasızlık göremezdiniz."[2]

Daha önce de gördüğümüz gibi Katolikler ile Protestanların birbirlerini Müslümanlara benzemekle suçladığı inançlar arası tartışmalarda daha karmaşık eleştiriler de çıkabiliyordu. Bunun ilginç bir örneğini, 1577-81 yılları arasında İstanbul'da imparatorluk elçisinin özel kalemi olarak görev yapmış olan Bohemyalı asilzade Václav Budovec z Budova oluşturuyordu. Sonraki yıllarda hem Kuran hakkında bir reddiye (*Antialkorán*, 1614) hem de Müslümanları ve Socinusçuları hedef alan bir çalışma (*Circulus horologi*, 1616) yayımlamıştı.[3] İkinci eserde İstanbul'da Budovec'in, Hıristiyanlıktan İslamiyete geçen ve önceleri çoğu Katolik olan kişilerle yaptığı konuşmalara özel bir ilgi göstermekte ve onlardan "Epey bir insan vardı, çoğu İtalyan, felsefi yazılar hakkında olağanüstü bilgiliydiler ve Tanrı Kelamı konusunda da cahil değildiler." diye söz etmekteydi.[4] Protestan Unitas Fratrum kilisesine mensup olan -ve sonraları Elektör Prens'in Bohemya Kralı seçilmesindeki yardımıyla Otuz Yıl Savaşı'nın çıkmasını hızlandıran- Budovec, bu dönmelerin argümanlarını sıralarken pek de üstü örtülü olmaya gerek duymaksızın Katoliklerin neden Müslümanlığa dönebileceğini açıklıyordu. Ona, Katolik Kilisesinin kendini Protestanlığa karşı beş hususu öne sürerek savunduğunu söylemişlerdi: Kutsal metinler, otoritesini Roma Kilisesinden alır; Katolik öğretisinin hakikati ifade ettiğini destekleyen öğretmen sayısı daha fazladır; heretikler arasındaki karşılıklı

anlaşmazlıklardan farklı olarak Roma Kilisesi içinde dogma konusunda görüş birliği vardır; aynı şekilde, Protestanların durumundan farklı olarak kilisenin başına itaat vardır; üstelik heretikler arasında her kafadan bir ses çıkarken burada otoritenin kaynağı tektir." 'Peki', diyorlar, 'madem Hıristiyanların benimsediği bu ilkeler Hıristiyan dinine dair geçerli kanıt oluşturmaktadır, Hıristiyanlığa karşı Müslüman dininin kanıtı olarak ve hem de Hıristiyanlar tarafından olduğundan çok daha ikna edici bir şekilde neden Müslümanlar tarafından da dile getirilmesin?' "[5] Ardından Budovec, iki başka argüman daha ekler: "Hıristiyanlar"ın (kastettiği Katoliklerdir) dediğine göre papa, insanları İnciller'de belirtilen yükümlülüklerden azat edecek muafiyet emirleri çıkarabilirmiş, oysa kimse Kuran'daki yükümlülüklerden muaf olamaz; ayrıca 'papanız imparatora ve krallara emirler vererek aralarındaki anlaşmazlıkları alevlendirir ve dünyevi hükümet işlerine el altından karışırken padişah, bizim imparatorumuz, bizzat müftü dahil olmak üzere herkese emir verir.' "[6]

Budovec bir de 1579'da Galata'daki manastırda bir İtalyan papazla arasında geçen tartışmayı naklediyordu. Papaza, kutsal metinlerin hakikatinin kiliseye bağlı olduğunu düşündüğüne göre sadece insan otoritesine inanıyor olacağını söylemişti. Ardından, bundan ne kadar keyif duyduğunu pek de gizlemeden, aynı papazın bir yıl sonra kürsüye çıkıp İslamiyete geçişini duyurduğunu anlatmaktaydı.[7] Bir Protestan için Kitab-ı Mukaddes'in otoritesinin yine Kitab-ı Mukaddes'in kendi tabiatında ortaya çıktığı apaçıktı. Yine de Budavec, kitabına yazdığı önsözde bu hususla ilgili olarak dönmelerin tartışmalarda dile getirdiği oldukça temel bir itirazı alıntılamaktaydı: Onları ikna edip Kuran'da anlatılan hikâyeler kadar "saçmasapan masallar" duymuş olmadıklarını kabul ettirdiğinde "Dediler ki bana: 'Evet, bu doğru, ama Hıristiyanların da masalları var, hem zaten bütün dinler siyasi düzen uğruna kurulmuştur.' "[8] Anlaşıldığı kadarıyla Budovec, bu itirazın taşıdığı kötülüğün ve sahteliğin apaçık ortada olması nedeniyle bir cevap verme gereği duymamıştı; ama yine de bazı okurların kafası karışabilirdi bu yüzden.

Budovec'in anti Katolik argümanlarını İsviçreli Arapça uzmanı Johann Heinrich Hottinger, *Historia orientalis* (1651) adlı çalışmasında genişletmiştir. Hottinger, kendi ifadesiyle "Müslüman İmparatorluğu"nun (Sadece Osmanlı İmparatorluğu'nu değil Müslüman yönetimindeki bütün bölgeleri kastediyordu.) başarısını ele alırken büyük Katolik

polemikçi Roberto Bellarmino'nun hakiki kilise konusunda ortaya attığı klasik "alametler" veya "işaretler" listesini benimsemişti. Hottinger'in ifadesiyle bunların her biri aynı şekilde İslamiyet lehine bir argümana da dönüştürülebilirdi.[9] Bellarmino'nun ilk alameti "Katolik" adıydı ve Roma Kilisesinin evrenselliğini gösteriyordu; Hottinger, İslam'da da Müslümanlardan evrensel bir terim olarak "iman edenler" adıyla söz edildiğini belirtmişti. İkincisi, Roma Katolik Kilisesinin kadim niteliğiydi; ama İslam da kökü Hz. Âdem'e dayanan bir geleneğin devamı olduğu iddiasındaydı.[10] Bellarmino'nun üçüncü alameti kilisenin kesintisiz biçimde uzun bir süredir devam etmesiydi; oysa Hıristiyanlığın birçok doktrini Trento Konsilinde yerleşmişken İslam bin yıldır hiç değişmeden devam etmekteydi. Dördüncüsüne göre Roma Kilisesi üyeliği çok geniş bir çeşitlilikte halkları kapsamaktaydı; oysa İslam bu konuda da onu geçmişti.[11] Beşincisi, piskoposların art arda başa geçmesiydi; gerçi halifelerin birbirini izlemesi de buna eş değerdi ama bu, Osmanlı sultanlarının, kendileri siyaset işleriyle meşgul oldukları için onun yerine "rahipler" (müftüler) atamasına kadar sürmüştü ancak. Altıncı alamet ise "mucizelerin şanı" idi; ama Müslümanların da mucize iddiaları vardı.[12]

Bu alametlerden yedincisi ise kilisenin ilk dönemindeki öğretmenler ile liderlerin sürdüğü yaşantının kutsallığı veya mukaddesliğiydi ("sanctitas"). Hottinger'in buna yanıtı 34 sayfa sürüyordu. Söze, bu kutsallığın içeride ise görünmez olacağını, dışarıda ise aldatıcı olabileceğini belirterek başlıyordu. Müslümanlar da hiç kuşkusuz dışarıdan bol miktarda kutsallık sergilemekteydi ve -burada uzun uzadıya alıntılanan- pek çok İslami metinde ağırbaşlılık, ölçülülük, dünyevi olana sırt çevirme, umut, sadaka verme, adalet, cömertlik, kendine yetme, istikrar ve ana babaya hürmet gibi erdemler övülüyordu. Altın kural, Arapların atasözlerinde gayet güzel yerleşmişti, üstelik günahları lanetleyen geniş bir edebiyatları vardı.[13] Bellarmino'nun sekizinci "alameti"ne göre Roma Kilisesinin düşmanları bile onun kıymetli yanlarını kabul etme zorunluluğu duyuyordu: Heretiklerden, Yahudiler ve aynı zamanda Müslümanlardan örnekler vermekteydi (Kuran'da Hz. İsa'dan övgüyle söz edilmesine ve Memluk Sultanı'nın Aziz Franciscus'a saygıyla muamele etmesine değiniyordu). Hottinger, Müslümanların da Hıristiyanlar ve Yahudilerin benzer tanıklıklarından söz ettiğini belirterek yanıtladı bunu.[14] Son iki

alamet ise kayracı (providansiyalist) nitelikteydi. Hakiki kiliseye karşı çıkanların -Luther, Zwingli ve Calvin gibilerinin- sonu iyi olmamıştı; oysa kilise "dünyevi başarı" elde etmekteydi (Bellarmino'nun buna gösterdiği en yeni örnekler, Katolik kuvvetlerinin Fransız Din Savaşları ile Felemenk Ayaklanması'nda kazandığı zaferlerdi). Hottinger'in bu argümanları İslam'ın lehine tersine çevirmekte zorlanmadığını söylersek şaşırtıcı olmayacaktır.[15] Gayet net olan bir şey var: İslam'a yönelik kınayıcı ifadeleri bir Orta Çağ rahibininki kadar şiddetli de olsa bu İsviçreli Kalvencinin ne o dini tanıtıp sevdirmeye ne de okurlarının hakiki Hıristiyanlığa inancını zayıflatmaya en ufak bir niyeti vardı. Yine de, aralarında Katolik olmayanların da bulunduğu bazı Hıristiyanlar, bu argümanlardan bazılarının altındaki imalardan rahatsızlık duymuş olabilir; sözgelimi kayracı düşünce kesinlikle sadece Katoliklerin tekelinde değildi. Bu şekilde, Hıristiyanlığın sadece bir türünü hedef alacak şekilde düzenlenmiş olan bir argümanın, daha genel olarak Hıristiyan inancının otoritesi üzerinde istenmedik olumsuz etkileri olabilir.

Öte yandan Hıristiyanlığa yönelik en büyük tehdit, onu savunmada kullanılan argümanların (veya şu ya da bu biçiminin) başka bir dini savunmak için de kullanılabileceğini göstermekten değil, başka dinlere saldırmak için kullanılan argümanların pekâlâ Hıristiyanlığa saldırmada da kullanılabileceğini göstermekten ileri geliyordu. Burada "düzenbazlık" kavramının merkezî bir rolü vardı. Başlı başına Muhammed veya İslam örneğine dayanan bir kavram değildi bu. Hıristiyan yazarlar, daha ilk baştan sahte peygamberler ve pagan mucizeleriyle boğuşmuş durmuştu. Ancak Orta Çağ'da ve sonrasında İslam'a karşı girişilen polemiklerin büyük kısmında Muhammed'in hikâyesi, Batı kültürünün bildiği bütün dinî düzenbazlıklar içinde en iyi belgeleneni olarak öne çıkıyor, dolayısıyla başka vakalarda da kullanılabilecek bir şablon oluşturuyordu.

Burada önemli bir faktör, dini siyasi bir araç olarak gören Machiavellici teorinin, dolayısıyla da dinin siyasi amaçlarla *icadı* anlayışının geliştirilmesiydi. Burada, en azından ilke olarak ille de Hıristiyanlığı rencide edecek bir şey yoktu. Görünüşe göre teorinin açıklamaya çalıştığı şey, Hıristiyanlık dışındaki çeşitli dinlerin veya kültlerin ortaya çıkışıydı; Machiavelli'nin kanun koyucular veya devlet kuruculardan oluşan kendi listesine Hz. Musa'yı da katması genel havaya çok daha uygun bir adımdı, gerçi başkalarının insan zekâsı doğrultusunda yaptığı

işi Musa'nın ilahi emirle yaptığını söylemek de mümkündü tabii. Öte yandan, İsa Mesih'in bu listeye alınmasını öneren olmamıştı. Ancak bu teori 16. yüzyılda gelişirken bir yandan da, genel olarak Rönesans doğalcılığı diye nitelenen daha geniş kapsamlı felsefi düşüncelerle etkileşim içindeydi. Doğaötesi görünen olgulara, sözgelimi mucizeler veya kehanetlere doğa kanunlarına göre açıklama getiriliyordu ve gün gibi açıktı ki -hatta bazılarının gününü gün edecek kadar açıktı ki- Eski ve Yeni Ahitlerde anlatılan olaylara da pekâlâ böyle açıklamalar getirilebilirdi. Bu düşünceleri tümüyle benimseyen yazarlardan biri, 1608-12 arasında Padova'da öğrenim gören ve Pomponazzi'nin çalışmalarına karşı özel bir hürmet besleyen İtalyan filozof ve eski keşiş Lucilio (veya kendi aldığı adıyla Giulio Cesare) Vanini'ydi. 1616'da, yani küfür ve ateizm suçlamasıyla Toulouse'da idam edilmesinden üç yıl önce Vanini, fiilen bu doğalcı geleneğin bir özetini (*summa*) temsil eden bir dizi diyalog yayımlamıştı. *De admirandis naturae arcanis* adını taşıyan eser ağırlıkla tabiat bilgisini konu alıyordu, ama dördüncü ve son kitabının konusu pagan dinleriydi. Antik Çağ filozoflarından kaynaklandığını söylediği görüşünü, yani yegâne hakiki "kanun"un ya da dinin "Tanrı demek olan doğa"nın kanunu olduğunu ifade ediyor, diğer bütün dinlerin kötü iblisler tarafından değilse bile (ne de olsa hakiki felsefenin öğrettiği gibi böyle bir şey yoktu) hükümdarlar tarafından, tebalarını denetim altında tutma amacıyla yaratıldığını söylüyordu. Hükümdarlara da profesyonel rahipler yardım etmekteydi; "şan şeref ile altından pay kapma uğruna" dolandırıcılığa kefil oluyordu bunlar. Bunu da mucizeler göstererek falan değil, "bir kutsal metni" yayarak yapıyorlardı; "aslı hiçbir yerde bulunamayan" bu kutsal metin mucizelere dair hikâyeler anlatılıyor ve gelecekteki yaşantıya dair vaadlerde bulunuyordu.[16]

Vanini'nin burada sözü edilen argümanı tamamen Hıristiyanlığı dolandırıcılıktan ibaret bir din olarak ele alacak şekilde yapılandırılmıştı. Bir sonraki pasajda ise daha geleneksel olarak Machiavellici bir konuya dönüyordu Vanini: Antik dünyanın bilge adamları, dinin sadece bir amaç için kullanılacak araç olduğunu anlamışlardı: "İmparatorluk kurma ve genişletme, ki dinî bir bahane bulmadan yapılamaz; ne de olsa, bugün Osmanlılarda da olduğu gibi devlet uğruna ölenlere ebedi ödüller vaad edilmekteydi."[17] Ancak bu diyalog, diğer kişinin antik dinlerde niye bu kadar çok mucize ve olağanüstü

şey olduğunu sormasıyla kaldığı yerden devam eder: Vanini yanıtlar: "Lukianos'a sor. Sana yanıt olarak bütün bunların, rahiplerin düzenbazlığından başka bir şey olmadığını anlatacaktır. Ama ben, sorudan kaçınıyormuş gibi görünmemek için bütün bu şeylerin doğal nedenlere indirgenebileceğini göstereceğim."[18] Mucizevi şifa konulu bir sonraki bölümde (Tacitus ile Suetonius tarafından anlatıldığı üzere) İmparator Vespasianus'un, kör bir adamı, tükürüğünü gözüne sürerek iyileştirmesiyle ilgili hikâyeyi ele alır. İşte bu potansiyel bir düzenbazlık örneğiydi, çünkü Markos İncili 8:22-25'te Hz. İsa'nın Beytsayda'da kör bir adamı tükürüğüyle iyileştirmesine dair hikâyeye birebir uyuyordu. Vanini tıbbi veya psikolojik türde olası açıklamalar sunduktan sonra nihayet bütün bu olayın düzenbazlık olduğunu, Vespasianus'un bir adama para karşılığı kör numarası yaptırdığını ifade eder. Vespasianus, tanrıların kendisine doğaüstü güçler bahşettiğine insanları inandırarak bu şekilde itibar kazanmak istemiştir, çünkü Numa Pompilius örneğinden "Dünyevi hükümdarlık ancak dinle sürdürülür ve genişletilir." diye öğrenmiştir. Bunun hemen ardından da Vanini, Muhammed'in, arkadaşı ve destekçisi olan birini ikna ederek bir kuyuya veya ocağa indirmesini örnek gösterir; oraya indikten sonra da Muhammed'in, Allah'ın resulü olduğunu öte âlemden geliyormuş izlenimi yaratan bir sesle bağırarak duyurmuştur.[19]

Böylece Vanini'nin çalışması, Machiavellici teorinin uygulamaya koyuluşunda üçüncü bir tür olarak görülebilecek bir yaklaşımı temsil ediyordu. Bunlardan birincisi, daha önce de gördüğümüz gibi (Postel'den başlayarak) Katolik Karşı Reformasyon yazarlarınca sınırlı biçimde kabul görmesiydi. Bu yazarlar, dünyevi hükümranlığın dinin desteğine ihtiyacı olduğu yolundaki temel ilkeyi gözler önüne sermek için Numa Pompilius'tan alıntılar yapmaya ve başka örnekler vermeye hazırdılar. Onlara göre bu argüman, en etkili desteğin Hıristiyanlıktan geldiğini özgüvenle öne sürmeleriyle zaten sağlama alınmış oluyordu. Naudé ve Osborne gibi gözükara kişilerin benimsediği ikinci tür, Muhammed'in İslamiyeti "icat" edişini pozitif bir başarı olarak görüyor, ahlaki bir infial sebebi değil büyük bir politik bilgelik göstergesi sayıyordu. Böyle bir perspektiften düzenbazlık nosyonu da pek negatif bir yük taşımıyordu. Ancak bu üçüncü türdeki yaklaşımda Vanini gibi bir yazar, daima Muhammed'in "düzenbazlığı"na dair açıklamalara

eşlik etmiş olan dolandırıcılık ve ahlaki düşkünlük gibi daha geleneksel -aslında Orta Çağ'a yaraşır- nitelikteki suçlamaları alıyor ve yanlış anlamaya yer bırakmayacak şekilde sadece diğer dinlere de değil doğrudan Hıristiyanlığa da uyduklarını ima ediyordu.

Bu yaklaşımın birden çok olası argüman içerdiğini ise daha sonraki bir anti Hıristiyan metin olan *Theophrastus redivivus* açıkça ortaya koymuştu. Muhtemelen 1650'lerin sonlarında Fransa'da yazılan bu uzun, anonim inceleme 20. yüzyıla kadar el yazması formunda kaldı.[20] Bu eserin yazarı Vanini'yi okumakla kalmamış, Pomponazzi ile Cardano'dan da derinden etkilenmişti. Dinin ortaya çıkışıyla ilgili olarak sunulan anlatı, iki ayrı düzeyde işlerlik gösteriyordu. Tümüyle insani olan düzeyde, "düzenbazlık" teorisinin sağlam bir versiyonunu ortaya koymaktaydı. Bütün kanun koyucular "sahtekâr ve ikiyüzlüydü, halklarını yönetmede kullandıkları din ise onların yönetimine yarayacak şekilde tezgâhlanmış bir üçkâğıttan, masal anlatmaktan başka şey değildi"; Musa'yı harekete geçiren "tamahkârlık ve doymak bilmez bir altın hırsı" olmuştu; İsa, bilge adamlarca "düzenbazlıklar" ile suçlanmıştı ve Hıristiyanlığın temel davası "diğerlerininkiyle aynıydı, yani bir hükümdarlık kurma arzusu ve hükmetmeye duyulan şehvet"; dolayısıyla Muhammed işe koyulduğunda yapması gereken tek şey "diğer dinleri kuranların ayak izlerini takip etmek ve onların düzenbazlıklarını temel alarak kendi otoritesini kurmaktı."[21] Ama aynı zamanda Pomponazzi ile Cardano'nun argümanları çok farklı bir açıklama ortaya koyuyordu. Dünya tarihinin özel anlarında astrolojik kuvvetler yeni biçimlerde bir araya gelerek büyük değişimlere neden olmuştu. Bunun sonucunda ortaya çıkabilen olağanüstü kişiler yeni dinler kurmuştu. İşte böyle kişiler, doğaötesi kuvvetlerden kaynaklanıyormuş gibi görünen işler yapabilirdi; ama aslında bunlar tamamen doğa kanunlarına bağlı gelişen şeylerdi, sadece doğanın normal akışına göre tipik olmaktan o kadar uzaktılar ki dışarıdan bakana mucize gibi görünüyorlardı.[22] Yazar, insana ilişkin açıklamayı ikincil konumda tutuyor, astrolojik olanı birinci sıraya yerleştiriyordu. Ancak dinlerin gerçekten icat edilerek dayatılmış olduğu düşüncesini geliştiren bu metindeki tartışmanın büyük bölümü insani düzeyde geçmekteydi.[23] Yine bu düzeyde argümanı çeşitlendirmek de mümkündü. Yazarın belirttiği gibi Hıristiyanlığa özgü öğretiler diğer dinlerinkilerden ahlaken daha iyiydi ve bu da, dinin doğuşu

sırasındaki daha ılımlı astrolojik şartlara bağlanabilirdi. İslam'ın öğretileri ise farklı bir temelde öne çıkarılıyor, övgülerin odağı oluyordu. Muhammed "toplumun yararına olan son derece olumlu birçok kanun çıkardı" çünkü biliyordu ki "kanun koyucunun sadece silaha ve dine sarılarak değil medeni kanunlardan, hayırseverlik ve dindardılla yapılan işlerden de yararlanarak hükmünü kurması lazım."[24] Gerçi bu, Naudé tarzı pozitif görüşe (ve içerdiği yeni paradigmadan arta kalanlara) kısa süreli bir saygı gösterisiydi ancak. Değişmeyen gerçek, Muhammed'in "devlet yönetme sanatını Musa'dan ve onun gibi olan diğerlerinin hiçbirinden bir farkı olmaksızın düzenleyip geliştirmiş ve yine onlarla aynı derecede din kisvesi altında hile hurdaya başvurup suçlar işlemiş" olduğuydu. Öncelikli hedefi bütün dinleri itibarsızlaştırmak olan bir metinde bütün bu hile hurdanın (güvercin, boğa, kuyudaki adam ve benzeri bildik hikâyeler dahil) argüman açısından gerçekten işe yaramak için daha fazla çaba gerekiyordu.[25]

Radikal düşünürler arasında Hıristiyanlık ile Yahudilikte de İslamiyetle aynı seviyede bir "düzenbazlık" söz konusu olduğu yolundaki eğilimde payı olan bir özel faktör vardı. Musa, İsa ve Muhammed'i kastederek söylenen "üç düzenbaz" sloganı veya deyişi 13. yüzyıldan itibaren Avrupa'da şüphe uyandıracak bir şekilde yayıldı. 1239'da Papa IX. Gregorius, Kutsal Roma İmparatoru II. Friedrich'i, "İsa Mesih, Musa ve Muhammed adı altında üç tane dolandırıcı bütün dünyayı kandırdı" sözlerini sarf ederek büyük küfür günahını işlemekle suçlamıştı. (Bu deyiş aslında İslam kültüründen kaynaklanıyordu. İlk kez 11. yüzyıla ait Arapça metinlerde, muhalif bir felsefi-dinî mezhep olan Karmatîler'in iddialarından söz ederken geçmişti.)[26] Bu deyiş Rönesans dönemine de sızdı ve 16. yüzyıl ortalarında Guillaume Postel, bu konuda küfür mahiyetinde bir tez olduğu düşüncesini yaydı. 1563'te Kalvenciler'in bu sözü basılı olarak yaydığını öne sürmüş, nitekim çok geçmeden bu iddianın çeşitli biçimleri, Katolik polemikçilerin Protestanlara karşı kaleme aldığı yazılarda dile getirilir olmuştu. Hatta yayımlandığı metnin başlığı da "De Tribus Impostoribus" (Üç Düzenbaz Üzerine) olarak belirtiliyordu.[27] On yedinci yüzyıl başlarından itibaren çeşitli kişiler bu yazının nüshalarını gördüklerini öne sürdüler veya görmüş olan birileriyle tanışmış ya da böyle görüldüğünü duymuşlardı. Yazarın kimliği konusunda da epeyce çılgın tahminler

yürütülüyordu, hatta bizzat Postel ve Campanella da şüpheliler arasındaydı. İsveç Kraliçesi Kristina gibi entelektüel iştahı güçlü, cebi derin olan kimileri de eserin bulunması için ajanlar tutmuştu, ama kimse bulamadı.[28] Mevcut olmayışıyla merak duygusunu kaşıyıp duran bu eserin yarattığı sorun, ancak yüzyılın son döneminde nihayet girişimci ruhlu bazı yazarların oturup onu yazmasıyla çözülecekti.

Bunlardan birini 1688'de Alman bilgin Johann Joachim Müller Latince olarak kaleme aldı (Muhtemelen yine kendisinin daha önce yazdığı bir metni esas almıştı). On yedinci yüzyılın sonlarında ve 18. yüzyılda artık en geniş biçimde dolaşıma sokulmuş olan "yeraltı" metinlerinden biriydi. Bugün bilinen 95 el yazması nüshası vardır ve bir beş nüsha daha II. Dünya Savaşı'na kadar varlık göstermiştir. Üstelik metin birkaç kez basılmıştır da; tarihi kesin biçimde saptanan ilk baskı ise 1753'tedir.[29] Müller, Machiavellici argümanın Hıristiyanlık ve genel olarak din karşıtı versiyonunu oluşturarak yeni bir din kuran herkesin "sahtekârlığa" bel bağlamak durumunda olduğunu iddia ediyor, bu bağlamda sadece kurucuları değil papazları da özel bir "ışık" altında öne çıkarıyordu; çünkü ne de olsa papazların konforlu bir hayat sürmesini eninde sonunda garanti edecek olan bu dindi.[30] İncelemenin ikinci bölümü büyük ölçüde Musa ile Muhammed arasında bir karşılaştırma olarak düzenlenmişti. Her ikisiyle ilgili olarak Müller, bu adamların kendileri ve yandaşlarının, onları ilahi talimatlarla hareket ediyor gibi gösteren metinler kaleme aldığı görüşünü savunuyordu.

> Biz Hıristiyanlar arasında Muhammed, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak şekilde sahtekâr olarak görülür. Peki bu neye dayanmaktadır? Onun veya dostlarının değil düşmanlarının anlattıklarına. Oysa tersine Müslüman onu kutsalların kutsalı peygamber olarak kabul eder. Peki bu neye dayanmaktadır? Kısmen kendisinin kısmen dostlarının anlattıklarına. Musa'yı bir sahtekâr veya kutsal öğretmen olarak görenler arasında da yine aynı durumlar geçerlidir. Demek ki Muhammed ile ilgili olarak düzenbazlık suçlamasını ortaya atmak veya reddetmek için ne kadar neden varsa diğerleri ile ilgili olarak da o kadar neden vardır; adaletin gerektirdiğinin aksine diğerleri hâlâ kutsal kişiler, Muhammed ise bir dolandırıcı olarak görülse bile.[31]

Müller'in argümanının genel gidişatı bu adamların üçünün de düzenbaz olduğu kabulü doğrultusundaydı. Ama kültürel bir başlangıç noktası ("Biz Hıristiyanlar arasında") kullanması onu belli bir argüman kurma yöntemine yöneltti ve bu da Muhammed'e karşı ortaya atılan standart suçlamalardan bazılarını alıp aynı suçlamaların Musa'ya ve İsa'ya karşı da yapılabileceğini göstermesini içeriyordu. Sonuç olarak argümanı, Muhammed söz konusu olduğunda kimi zaman savunma hâline geçiyormuş gibi bir izlenim yaratmaktaydı. Muhammed çok karılılığa izin vermişse Musa da aynısını yapmıştı; Kuran fiziksel bir cennet betimlemesi yapıyorsa Yeni Ahit de aynısını yapıyordu. Müller, Kuran'ın bu bölümlerinin alegori olarak okunabileceği düşüncesine destek olarak Müller, Eski Ahit'in son derece dünyevi nitelikteki Neşideler Neşidesi'ni gündeme getirmekteydi: Kuran'daki her şey ille de lafzen yorumlanacaksa aynısını "Musa'nın ve diğerlerinin yazdıklarına" da uygulamak gerekiyordu. Burada belli ki eşit muamele koşulu, büyük bir sahtekârlığı ortaya çıkarma gereğinin önüne geçmişti. Kuran'da anlatılan bazı şeyler vardı ki gerçekten saçmasapan birer fabl niteliğindeydi; ama aynısı Yaratılış Kitabı için de söylenebilirdi. Genel olarak bakıldığında Musa ile Muhammed arasındaki karşılaştırma teorik bir eş değerliği sürdürüyordu, ancak esas olarak bunlardan birincisinin işlediği suçlar ile yaptığı aldatmacalara yoğunlaşırken zaman zaman ikinciyi nispeten aklama çabası ortaya çıkmaktaydı.[32]

"Üç Düzenbaz Üzerine İnceleme"yi ortaya koyma yönünde bu kez Fransızca olarak gerçekleştirilen bir diğer girişimin ise daha karmaşık bir tarihi vardı. "L'Esprit de Monsieur de Spinosa" adını taşıyan ilk ve en kısa versiyonu muhtemelen 1680'lerde yazılmıştı. 1704'e gelindiğinde veya belki de daha 1700'de, bu metnin biraz değiştirilmiş bir versiyonu üç düzenbaz üzerine uzun zamandır izi sürülmekte olan inceleme diye sunulmaktaydı. 1720'lerde ise başlıca iki versiyonu ortaya çıkmıştı; bunlardan kısa olanı "Le Fameux Livre des Trois Iimposteurs" adında altı bölümlük bir incelemeydi, uzun olanı ise 21 bölümden oluşuyordu ve *La Vie et l'esprit de Mr Benoît de Spinosa* adıyla yayımlanmıştı. (İlk yayımlanan altı bölümlük metne dayalı bir başka çeşitleme ise 1768'de *Traité des Trois Imposteurs* adıyla yayımlandı ve ondan sonra sık sık yeni baskıları yapıldı.) Çeşitli versiyonlarıyla bu metin, dolaşımdaki yeraltı el yazmalarının en popüleri oldu; bugün kayda geçen en az 169 nüshası

yapılmıştır.[33] Genel yaklaşımı Latince incelemeninkine benziyordu, ama diğer metindeki uzun Musa-Muhammed karşılaştırması nedeniyle bir ölçüde kenara itilmiş olan İsa Mesih'i itibarsızlaştırmaya daha yoğun biçimde ağırlık verilmişti. Fransızca metnin biri hariç bütün versiyonlarında Muhammed'e epeyce gelişigüzel yaklaşılmış, kuyudaki adam hikâyesi, onun sahtekârlığının başlıca örneği olarak sunulmuştur. Onun hayatına dair daha ayrıntılı ve daha politik mahiyette bir anlatı ancak "Fameux Livre"de bulunur. Bu çalışmada Muhammed'e ayrıca fazladan bir saik atfedilir: Kabilede zamanında dedesine ait olan otorite konumunu geri alma arzusu. Bu anlatıda Muhammed'in asıl düzenbazlığına bir de yandaşlarının İslam'ı askerî şiddete başvurarak başkalarına dayatması için doğrudan strateji geliştirmesi eklenir. Bunun sonucunda ölümüne kadar "ikiyüzlülüğü ve sahtekârlığıyla olduğu kadar askerî girişimleriyle de büyük planını tamamen gerçekleştirmiş, böylece bir hükümdar statüsüne yükselmişti. Bu statüyü de haleflerine o kadar sağlam bir şekilde bıraktı ki aradan 600 yıl geçmiş olduğu hâlde en ufak bir sarsılma belirtisi göstermemektedir."[34] Metnin diğer bütün versiyonlarında da belirtildiği gibi Muhammed, muradına sağlığında erdiği için İsa Mesih'ten çok daha başarılı addedilir. Aynı açıdan, biri hariç bütün versiyonlarda yine mutabık kalındığı gibi, Musa'dan da çok daha başarılı olmuştur.[35]

Muhammed'i Musa'yla karşılaştırmak, ikisinden birini İsa'yla karşılaştırmaktan daima daha kolaydı, çünkü bunlardan ilk ikisi, ruhani olduğu kadar dünyevi iktidar da elde etmişti, oysa üçüncüsü dünyevi hükümdarlığın peşine düşmek şöyle dursun açıkça demişti ki (Yuhanna 18:36) "Benim krallığım bu dünyadan değildir". Anılan çeşitli eserlerin yazarları bu sorunu farklı biçimlerde ele aldılar. Fransızca incelemenin yazarınca benimsenen en basit argüman, İsa'nın da diğerleri gibi dünyevi iktidar peşinde koştuğu ama silahsız bir peygamber olarak feci bir yenilgiye uğradığı şeklindeydi: "Elinde kuvvet olmayınca bu planın başarıya ulaşması mümkün değildi; ne parası vardı ne ordusu, yok olacağı belli bir şeydi."[36] Bu geleneğe göre 18. yüzyıl sonlarında kaleme alınan *La Fausseté des Miracles* adında bir başka çalışmada İsa, bu yenilgiyi doğrudan kendi "kanun"unun doğasında içselleştirir: Vaaz verdiği insanların Roma çizmesi altında iflah olmaz biçimde ezilip gittiğini bildiğinden yoksulluğa ve kendini inkâra dayalı sefil bir din kurmuştu.[37]

Sorunun üstesinden gelen, Johann Joachim Müller olmuş, ne zaman Musa ile Muhammed'in dünyevi ihtiraslarına Hıristiyanlıktan bir eş değer bulması gerekse yüzünü İsa'nın yaşamından sonraki gelişmelere çevirmişti. Muhammed, ardından gidenlere dünyayı vaad ediyordu "ve Hıristiyanlar da zaman zaman düşmanlarının kılıçtan geçirileceğine ve Kilise düşmanlarına boyun eğdirileceğine dair kehanetlerde bulunur, nitekim Hıristiyanlar devlet yönetmeye başlayalı beri gerçekten önemli ölçüde bir boyun eğdirme söz konusudur."[38] *Theophrastus Redivivus*'un yazarı da aynı şekilde dikkatini Mesih'ten sonraki döneme yöneltiyordu. Açıkladığı gibi İsa'nın ölümünden sonra Hıristiyanlığın büyümesi öyle bir noktaya gelmişti ki "bizzat yöneticiler ile kudret ve hikmet sahibi adamlar" da ona bağlılıklarını sunar olmuşlardı. "Ne de olsa böyle adamlar açısından, halkı memnun ettiğini gördükleri müddetçe her din iyidir. Olanca saflığıyla halkın aklını çelebildiği müddetçe, halk o dinin emirlerini yerine getirerek hükümdarlarına hizmet ettiği ve kanunlarına uyduğu müddetçe hangi din olduğunun bir önemi yoktur." Bu noktaya tekrar dönerek "hükmetme ihtirası"nın İsa'da bulunmasa da "halefleri ile vekillerinde" (yani papalarda) bulunduğunu vurguluyordu; zaten bu sonuncular, krallar ve imparatorlara bile hükmetmeye çalışmışlardı.[39] Peki hepsinden önemlisi Hıristiyanlık, hiçbir dünyevi iktidarın desteğini almamışken nasıl olup da bu kadar yayılmayı başarmıştı? Bunun yanıtını Fransızca incelemenin yazarı veriyordu: Kıvrak zekâlı ve hırslı bir genç adam, Aziz Paulus, Şam yolunda doğrudan Tanrı'dan talimat aldığını iddia ederek kendi mini düzenbazlığını gerçekleştirmişti. Sonra da, ebedi ödüllere ve cezalara dayalı bir doktrin vaat ederek ve (iyi eğitimli biri olan Paulus gibi ama Mesih'in müritleri olan cahil köylüler ile balıkçılardan farklı olarak) belli bir felsefe eğitimi bulunan Gentile mensuplarının itirazlarıyla baş etmenin yollarını bularak Hıristiyanlığı evrensel bir din hâline getirdi.[40]

Bu yazar, İsa'nın ilahi doğasına dair teoriyi ve hâliyle de Teslis dogmasını Paulus'un uydurduğunu söylemiyordu tam olarak. Onun anlatısına göre müritleri, İsa'nın ölümünden kısa bir süre sonra onun Tanrı'nın oğlu olduğunu söylemeye başlamışlardı (onun dünyevi liderliğinde iktidar mevkilerinden yararlanacakları umudunu kaybetmenin çaresizliğinden olsa gerek). Ama bundan inandırıcı bir doktrin çıkaracak entelektüel incelik ve gelişkinlikten yoksundular. Bununla birlikte

burada, modern dönem başlarında Üniteryen Hıristiyanlarca ortaya atılan argümanla bir bağlantı sezilebilir: Bu Hıristiyanlar, İsa'nın ilahi doğası doktrinini asıl Hıristiyan dininin yozlaştırılması olarak görüyordu. Samimi, teistik, Mesih'e hürmet eden Üniteryenler ile "üç düzenbaz" teorisini benimseyenler arasında zihniyet bakımından elbette uçurumlar vardı. İkinci grup ya Tanrı'ya hiç inanmıyordu ya da hiçbir özel müdahalenin veya vahyin söz konusu olmadığı deistik veya Epikurosçu bir Tanrı anlayışını benimsemişti. Fakat Musa, İsa ve Muhammed'i tek bir kategoriye yerleştiren radikal argüman, bu din kurucularından ikincisinin de öbürleriyle aynı seviyeye indirilmesini gerektiriyordu; buna göre İsa'nın "düzenbazlığı", insanları Tanrı tarafından gönderilmiş bir adam olduğuna inandırmaktı, bizzat Tanrı olduğuna değil. Mesih inancı bu temel üzerinde yükseldiyse de sonradan bu inancın niteliğinin nasıl ve ne zaman değiştiğini belirtmek tarihsel açıklamaya kalmış bir çabaydı.

Teslis karşıtı Hıristiyan düşünürlerin zaten uğraştığı bir meseleydi bu. Çoğunlukla patroloji alanında çalışan metin ve tarih bilginlerinin keşifleri ile argümanlarından yararlandılar. Bu bilginlerden biri olan Cizvit Denis Petau, kendi teolojik görüşleri ortodoks olduğu hâlde Teslis inancının, ancak Mesih'in ölümünden yüzyıllar sonra tam anlamıyla tanımlandığına göre otantik olamayacağı düşüncesine farkında olmadan destek vermişti. (Bu da aynı dönemdeki çok daha kapsamlı bir sürecin örneğiydi. Bu süreçte bizim "radikal" diye nitelediğimiz fikirler ilk başta radikalizmden değil ortodoks zihniyetli bilginlerin eserlerinden çıkarılabilen beklenmedik anlamlardan doğuyordu.)[41] Bu erken dönem Kilise tarihinin herhangi bir şekilde Muhammed'e bağlanması, Teslis karşıtlarının kullanacağı aşikâr bir taktik değildi, ne de olsa Üniteryanizmi İslam'a benzetmek, onlara karşı olanların başvurduğu standart propaganda yöntemiydi. Ancak Teslis karşıtı modern geleneğin başında doğrudan İslam'a dair kanıtlara dayanma yönünde ciddi bir girişim olmuştu. 1553'te Miguel Servet (Servetus), Kuran'dan alıntıyla Muhammed'in, İsa'nın doğasına dair Teslis'e dayanmayan sahici bir inancı sürdürdüğünü öne sürdü. Zaten yalnızca Hıristiyanlığın doktrin temelinde parçalanarak iki rakip kilise hâlinde bölünmesine değil, İslam'ın gelişmesine de Teslis düşüncesinin devreye girmesi sebep olmuştu: Muhammed, "Teslis yanlılarının bu yozlaşmış doktrini yüzünden Hıristiyanlıktan uzaklaştı." Servet'in eseri büyük bir güçle bastırıldı,

ama bu noktada argümanı artık Transilvanya'da, Üniteryen geleneğin iki kurucusu olan Giorgio Biandrata ile Ferenc Dávid'in yazılarında yaşıyordu.[42] Servet'ten bir yüzyıl sonra Johann Heinrich Hottinger, kendi de hiçbir şekilde farkında olmadan bu argümana bir ölçüde destek vermişti. İlk dönem Müslümanların Hıristiyanlıktaki Teslis öğretisine düşmanlığına dair bilimsel bir çalışma sunan Hottinger'in alıntı yaptığı Arapça kaynaklarda Tanrı'nın (Müslümanlıktaki anlamıyla) "birliğine" inanan Hıristiyan kalmışsa kurtarılmasından söz ediliyordu. Hottinger bir de 13. yüzyıl yazarlarından Ahmed ibn İdris'in (Şihâbüddin Ahmed el-Karafî) kaleme aldığı Yahudi ve Hıristiyan karşıtı bir incelemede Aziz Paulus'un, üç yandaşına Teslis doktrininin üç ayrı versiyonunu öğreterek nasıl Hıristiyanlığı böldüğünü anlatmıştı.[43]

Hottinger'in çalışması, modern dönem başlarında Avrupa'da İslam'ın doğuşu üzerine yazılacak en orijinal incelemelerden birine teşvik sağlamıştı: Henry Stubbe'un yazdığı bu inceleme "An Account of the Rise [or: 'the Original'] and Progress of Mahometanism" adını taşıyordu. 1670'lerin başında kaleme alınan çalışma el yazması olarak bir ölçüde dolaşıma sokuldu ama 20. yüzyıla kadar basılamadı. Stubbe, sadece Hottinger'in eserinden değil Thomas Erpenius ve Edward Pococke gibi başka bilginlerin çalışmalarından da yararlanmıştı. Bu kişiler, Doğu Kiliselerine veya İslam'ın ilk dönemine ilişkin Arapça yazılmış çeşitli Orta Çağ tarihçelerinin edisyonlarını ve çevirilerini basmıştı.[44] Ancak Henry Stubbe'un akademik bir formasyonu olsa da (Kariyerine Oxford'da büyük bir başarıyla klasik eserleri inceleyerek başlamış ve Fetret Devri'nde birkaç yıl Bodleian Kütüphanesi sorumlusu olarak hizmet vermişti.) kendisi Arapça uzmanı değildi; bu nispeten bilinmez âleme dalmasına sebep olan kendi dinî ve siyasi kaygılarıydı. 1650'lerde kabaca Francis Osborne'unkine benzer bir ideolojik tutum benimsedi: Tolerans yanlısıydı ve aynı zamanda, dinî ibadet üzerindeki her türlü iktidarın sivil hükümdarın ellerine verilmesini savunmasıyla da Erastusçuydu. Bu son hususta Thomas Hobbes'un siyaset teorisinden de destek buluyordu. Hobbes ile dostluk kurmuş ve 1656'da onun incelemesi *Leviathan*'ı Latinceye çevirmeye başlamıştı. Fetret Devri'nde onu koruyan başlıca kişiler Sir Henry Vane ve Dr. John Owen gibi Püritenler olduğundan (1650'lerin ortalarından itibaren dine hürmetsizlik suçlamalarıyla gittikçe daha çok karşılaşan) Hobbes ile bağlantısı

ciddi olarak sorun yaratabilirdi. Ama Stubbe, yaygın onay almayan tutumlar benimseme konusunda sadece merak değil yetenek sahibiydi de. Restorasyondan sonra, dinî meselelerde ağzını açmayıp hekimlik etmekle yetindiği zaman bile başka birçok konuda matbu metinler üzerinden polemiğe girmeyi sürdürmüştü.[45]

Muhammed'in hikâyesini ele alışında Stubbe, Gabriel Naudé gibi yazarlarca geliştirilmiş pozitif Macchiavellici çizgiyi önemli ölçüde izliyordu: İslam'ın peygamberi olağanüstü yetenekleri olan bir adamdı, bilge bir kanun koyucuydu -aslına bakarsanız "tarihin en bilge kanun koyucusu" idi- ve maharetli bir politikacıydı. "Her gün Tanrı ile arasında geçen konuşmalara ve Melek Cebrail ile görüşmelerine dair haberler yayıyor ve kendisine karşı çevrilen bütün dolapları, ortaya atılan bütün görüşleri bulup çıkarmada öyle bir dirayet sergiliyordu ki yandaşları, Ulu Rabbin ona bütün hakikatleri gösterdiğine inandı."[46] Bununla birlikte Stubbe'un anlatısı, aynı zamanda Naudé'ninkinden, hatta Osborne'unkinden bambaşka bir hava taşır. Bu farklılığı en basit yoldan ifade edecek olursak Stubbe, Machiavellici yorumu Hobbes'un istikametinde yeniden düzenleyerek sunmuştur.

İlk bakışta bu o kadar büyük bir değişiklik gibi görünmeyebilir, ne de olsa *Leviathan*'ın 12. bölümünde kâfir dinleri ele alınırken Machiavellici görüşün de klasik bir ifadesine yer verilmektedir. Hobbes, "Gentile'nin dinini yaratanlarca kısmen uydurma deneyime, kısmen uydurma vahye dayanarak" ortaya atılan batıl inançları ele alarak şöyle demektedir: "İnsanların nezdinde itibar kazanmış olup da onların korkularını ve cehaletini nezaket ve maharetle yönlendirmesini bilen kişiler, insanları neye isterlerse ona inandırabilirler." Devamında açıkladığına göre "yegâne hedefi halkı itaat ve barış içinde yaşatmak olan ilk kurucular ve Gentile için de kamunun malı adına kanunları koyanlar" din konusunda koydukları kuralların ardında daima ilahi bir irade olduğu iddiasında bulunmuşlardır. Buna örnek olarak Numa Pompilius, İnka İmparatorluğu'nun kurucuları ve "kendi dinini kurup bir kumru kılığına girmiş olan Kutsal Ruh ile görüşmeler yaptığını uyduran" Muhammed'i gösteriyordu.[47] İnsanların kolaylıkla yönlendirilebileceğinden Hobbes'un hiç şüphesi olmadığı açıktır. Ancak Naudé'den farklı olarak o, böyle bir dinî düzenbazlığın istenen, hatta uzun vadede gereken bir şey olduğu kanısında değildi. Tam tersini düşünüyordu aslında;

iki nedenle: Saçmasapan iddialara dayalı din eninde sonunda çözülüp gideceğinden dünyevi hükümdarlık için istikrarlı bir temel sağlayamazdı ve bu arada, kafası hurafelerle doldurulmuş olan insanlar hemen dinî demagogların ve papazların etkisi altına girerdi ki bu da yine egemen yöneticinin aleyhine bir durumdu. Uzun vadede istikrarı garanti etmenin tek yolu halka yurttaş olarak yükümlülüklerinin, Hobbes'un kendi felsefesinde açıkladığı hakiki, akılcı nedenlerini öğretmekti.

Bu arka planda, Muhammed gibi bir din kurucusunu (Macchiavelci gelenekte tasvir edildikten sonra) Hobbes düşüncesi temelinde savunmanın bir yolunu bulmak gerçekten zor olacaktı. Yine de Henry Stubbe bir yol buldu. Onun anlatısında Muhammed, bir dini icat etmekten ziyade akılcı biçimde reformdan geçirmişti. Hobbes'un bir metaforunu kullanacak olursak Muhammed, insanların zihnini boş bir sayfa gibi alıp batıl inançların üstünü karalamış değildi. Daha ziyade berbat birtakım karalamaları alıp yerlerine çok daha berrak akılcı doktrinleri ve pratik düzeyde minimum dinî ibadet ve uygulamayı geçirmişti. Böylece Hobbes'un akılcılığı, Machiavelli'nin dinî kanun koyucu ve inançların zeki yöneticisi nosyonuyla birleşmiş oluyordu.

Stubbe'un anlatısı zaten ilk dönem Hıristiyanlık tarihinin İslamiyetin doğuşu ile bağlantılı olarak yeniden yorumlanmasına dayalıydı. Hepsinden önemlisi John Selden'ın bilimsel çalışmalarına dayanarak Hıristiyanlığın, Mesih inancına dayalı bir Yahudilik biçimi olarak ortaya çıktığını savunuyordu. İsa'nın ölümünden ve iddia edildiği üzere dirilmesinden sonra bile geçerliliğini sürdüren inanış, onun tekrar Mesih olarak geri gelip yeryüzünde dünyevi bir krallığa hükmedeceğiydi. Hıristiyan olan Yahudiler, Musa Kanunlarını uygulamayı sürdürürken, bu dine geçen Gentile mensuplarının (din değiştirenlerle ilgili eski Yahudi kanunları doğrultusunda) Yahudi geleneğine ait olduğu üzere "Nuh'un oğulları"nın yedi temel emriyle yetinmesi gerekiyordu.[48] İlk Hıristiyanlar içinde kimse İsa'nın tanrısal nitelik taşıdığına veya Tanrı'nın üçlü bir birlik demek olduğuna inanmıyordu; bunlar, Hıristiyan olanları dahil bütün Yahudilerin küfür kabul edeceği iddialardı. Ama Hıristiyanlığın karakteri zamanla değişti ve bozuldu. Aziz Paulus, Gentile zevklerine hitap edebilmek için birçok pagan ayinini ve hurafesini işin içine kattı. (Stubbe, Paulus'u gözden kaçmayacak kadar düşmanca bir yaklaşımla ele alır ve Hottinger'i kaynak göstererek onun, Ahmed

ibn İdris tarafından anlatılan sahtekârlık hikâyesini de tekrarlar.) MS 132-36 yıllarında Roma hâkimiyetine karşı başgösteren son büyük Yahudi ayaklanması da bastırıldıktan sonra tedbir olarak Yahudi ibadeti yasaklanmıştı. Bunun ardından, Yahudi Hıristiyanlığının son kalıntılarından tecrit edilen ve zulme uğrayan Ebiyonitler veya Nasranîler gibi mezhepler doğdu. İmparator Constantinus, kilise hiyerarşisini kendi politik amaçlarına göre kurmuştu, hem de yüksek rütbeli papazlara "bir nevi hükümdarlık şanı" verecek kadar. Üstelik doktrin "töze ve kişiye, töz birliğine, sonsuz oluşuma ilişkin ince ayrımlar" vesaire ile yozlaştırılmış, genellikle cahil ve görgüsüz olan Teslisçiler, daha bilgili, daha aklı başında olan Ariusçulara baskın gelmişti.[49] İmparator Herakleios'un zamanında, 7. yüzyılın ilk yarısında "Hıristiyanlık dejenerasyonla artık öyle bir paganlık türüne dönüşmüştü ki eski çağ adaklarından ve çoktanrılılık iddialarından başka bir derdi kalmamıştı, hatta bu sonuncusunu düşünecek olursak Teslis'in üç tanrısını meydana getirenlerin bazıları da eksik değildi."[50]

İşte İslam bu koşullarda doğdu. Zulüm altındaki Yahudi Hıristiyanlar Arabistan'ın ücra köşelerine çekilmişti; Muhammed, Hıristiyanlığın diğer çeşitlerini de, Yahudilik ile pagan dinini de biliyordu, ama kendisi "Yahudileştirici Hıristiyanların dinine dönmüştü ve kendi dinini de mümkün olduğunca buna benzer şekilde tasarladı." Gerçek Hıristiyanlığın mukaddes bir hayat sürmek demek olduğunu anlamıştı; oysa o dönemde hâkim Hıristiyanlığı benimseyenlerin çoğu için dinleri göstermelik merasimlerden ve "kendi ait oldukları tarafı körü körüne savunmak"tan ibaretti. Dolayısıyla Hıristiyanlığı sahici doğasına yeniden kavuşturmak için Muhammed'e kalan tek yol, görünürde "Hıristiyan dininin tam zıddı" olan yeni bir inanç oluşturmaktı.[51] Stubbe, bu yeni inancın temel doktrinini saf ve neredeyse felsefi bir teoloji olarak sunmaktaydı: Tanrı tektir, ebedidir ve her şeye kadirdir, her şey onun takdirine bağlıdır ve saire. Bu, özünde akılcı bir dindir; Stubbe burada, Hıristiyanların, İslam hakkında -gördüğümüz gibi Melanchthon tarafından ifade edilen- bir eleştiri geleneğinden yararlanmaktadır ve bu gelenekte İslam, doğal akla karşı gelmeyecek şekilde özenle tasarlanmış bir inanç olarak tasvir edilir. Hatta Muhammed'in kâhinliği yasaklamasından söz ederken "Bu büyük peygamber, kendi Müslümanının tartışmalarda akıldan başka hiçbir şeye başvurmasına katlanamayacaktı."

demektedir.[52] Bununla birlikte, "peygamberin, Arapların inançlarının özünü ve ayinlerini toptan değiştirerek onları isyana veya dinsizliğe sürüklemekten kaçınma politikası" izlediği için bazı pagan ayinlerine (örneğin Hac'da "şeytan taşlama" gibi) dokunmadığını belirtir ve akla aykırı görünen bazı uygulamaları da bir itaatkârlık sınaması olarak dayattığını açıklar.[53]

Müslümanların en iyi bilinen inanç ve ibadetleri söz konusu olduğunda Stubbe, Macchiavellici çizginin son derece pozitif bir versiyonunu izlemekte, bir yandan da bazı durumlarda bunları bir Yahudi veya Hıristiyan bağlama yerleştirmektedir. Böylelikle İslam'daki mukadderat doktrini (ki "Yahudilerin ve ilk dönem Hıristiyanların genel özelliği" olmuştur) gerçekten de muazzam bir askeri avantaj sağlamıştı ve "O. Cromwell de en iyi dövüşenlerin bu görüşü benimsemiş olan askerler olduğunu gözlemlemiş ve aksini söyleyen vaizleri hiçbir şekilde teşvik etmemişti." Ramazan ve hac fiziksel dayanıklılığı artırıyordu ve Muhammed'in "kurduğu askerî imparatorluğu desteklemek için yiğit ve dayanıklı askerler gerekli olduğundan" değer taşıyorlardı. Zekât verme yükümlülüğü de "asıl hâliyle politik" nitelikteydi, çünkü daha eşit bir toplum sağlıyor ve halkın "lükse alışıp çıtkırıldım olmasını da, servetine güvenip asileşmesini de" önlüyordu.[54] Çok karılılık ve cariye edinme Yahudilerden gelme âdetlerdi, muhtemelen ilk Hıristiyanlar ve hiç kuşkusuz Yahudileştirici olanlar tarafından da benimsenmişti ve böyle uygulamalar elbette "imparatorluğun can damarı demek olan tebanın çoğalmasına olağanüstü biçimde hizmet ettiği için basiretli" idi. Kuran'ın başka dillere çevrilmesini yasaklamanın ardında da politik bilgelik vardı, çünkü "dil, din ve âdetlerde birlik bir monarşinin gücüne ve huzuruna büyük katkı sağlar." Kâfirlerle savaşma yükümlülüğüne gelince: Bu sayede imparatorluk sürekli genişlemekle kalmıyor, hasımlık potansiyeli taşıyan enerjileri dışarı yönlendirerek yurt içinde barışın da güvencesi oluyordu, yoksa bu enerjiler iç savaşlara ve isyanlara yol açabilirdi.Bununla birlikte, gayrimüslimlerle savaşmaktan amaç onlara din değiştirtmek değildi; "Müslümanlar imparatorluklarını silah gücüyle genişletti, ama dinlerini değil" ve Hıristiyanların kendi tebaları olarak barış içinde yaşamasına izin verdiler. Bu nedenle Stubbe, Ortodoks Rumların şimdi sultanın yönetiminde önceki Hıristiyan hükümdarlara tabiyken

olduğundan daha iyi bir hayat sürdüğünü söylemektedir; "şu anda bütün Avrupa'yı Türklere teslim olmaktan alıkoyan, halkın değil daha ziyade hükümdarlar ile soyluların çıkarıdır." Sonuç olarak Stubbe, "Onun [kastedilen Muhammed'dir] kanunlarının mükemmelliğinin ardındaki belli saikleri tek tek sıralamak sonsuza dek sürecek bir iş olurdu" diye heyecanla belirttikten sonra şu sözlerle okurunun aklını çelmeye çalışıyordu: "Sivil ve dinî güçleri tek hükümdarlıkta birleştirecek olsa buradan nasıl bir söylev çıkartılabilirdi."[55]

Stubbe, Muhammed'in kendi halkı üzerinde hükmünün (bir kez kurulduktan sonra) mutlak olduğunu inkâr etmiyordu. Yazılarında "despotik" terimi geçmese de bu tür bir yönetim ile tiranlık arasında Macchiavellici "silahlı peygamber" nosyonuna dayanarak ayrım yapıyordu:

> Komutanlarına öyle büyük bir hürmet gösteriyorlardı ki insan hepsinin köle olduğunu ve böyle mütehakkim bir komutan karşısında cüret gösteremediklerini düşünürdü; oysa tiranca iktidarın sıradan etkileri ile bir peygamberin komutanlığı arasında bir fark vardır: Muhammed'in hüneri, en büyük çelişkileri uzlaştırmayı başarmakta yatıyor ve sağduyu sahibinin tiranlık yapmadan, en yiğit olanları pişman etmeden ve morallerini bozmadan da mutlak güç gösterebileceğini; yönetme sanatının gösteriş yapmaktan değil otorite kullanmaktan geldiğini ortaya koyuyordu ve hakiki anlamda otorite kullanmak da adamların aklına hitap etmekteydi, kendini dayatmakta veya ona boyun eğdirmekte değil.[56]

Sonuç olarak, Henry Stubbe'un İslam'ın kurucusu hakkında çizdiği portre genel olarak olağanüstü yetenekli ve kavrayışı güçlü bir adamı göstermektedir, öyle ki bu adamın bilgeliği hem teolojik hem politik seviyede hemen fark edilir. Stubbe, Hıristiyanların geleneksel suçlamalarını (güvercin, boynuzlarında Kuran'ı taşıyan boğa, sara nöbetleri vb.) hiç zorlanmadan bir kenara bırakmıştır. "Hıristiyanlar, bunun gibi hikâyelerle onu dünyanın en hain düzenbazı olarak göstermiş ve tarihin gördüğü en bilge kanun koyucuyu sıradan bir üçkâğıtçıya indirgemiştir." Muhammed'in dünyevi hazlara ağırlık verdiği suçlaması tamamen yanlıştı; getirdiği kanunlar dünyevi hazlarla Lykurgos'unkilerden

daha fazla ilgili değildi. Kuran'ın tutarsız ve saçma olduğu düşüncesinin temelinde ise onun şiir olarak karakterini anlayamamak yatıyordu; üstelik "Hıristiyanların Kuran ile ilgili itirazları üzerinde sık sık düşündüm ve bunların yine aynı ölçüde iddialı olarak Kitab-ı Mukaddes'e karşı da ileri sürülebileceğini gördüm."[57] Peki Muhammed'in sahtekârlık yaptığı kaçınılması imkânsız bir gerçek değil miydi? Stubbe, Muhammad'in Melek Cebrail ile konuştuğu iddiasının uydurma olduğundan hiçbir şekilde şüphe etmiyordu. Bütün yazdıkları içinde tek bir yerde, ima yoluyla da olsa gerçekten Muhammed'in düzenbaz olduğunu belirtir: Bu da, kendi kendine vaizlik ederek Muhammed ile ruhani ortaklık iddiasında bulunan Müseylime bin Habib'i anlatırken Stubbe, "bilge Muhammed'in bu yeni çıkan düzenbazdan hazzetmeme" nedeninin belki de "aynı aldatmacanın bu kadar kısa süre içinde iki kez sonuç getirmeyeceğini düşünmesi" olduğunu yazar. Ancak Stubbe'un yazılarının genel niteliği içinde Muhammed'in gerçekleştirdiği aldatmaca din uğruna yapılan sahtekârlık işleri içinde en övgüye değer olanı kabul edilir ve yalnızca dünyevi değil manevi amaçlara da hizmet ettiği belirtilir. Gerçi bu iki amacın birbirinden nasıl ayrıldığı başka bir sorudur. Stubbe, Muhammed'in şans oyunlarını yasaklaması gibi belirli bir konuyu ele alırken şöyle yazmıştır: "Bu onun kendi sağduyusu muydu, yoksa hakiki Tanrı'ya ibadete verdiği değerden mi ileri geliyordu, ben bilemem."[58] Dolayısıyla Stubbe'un argümanında temel bir belirsizlik kalmıştır ve bu da söz konusu dünyevi kanun koyucunun aynı zamanda, daha derin bir düzeyde, sahici dinî saikler de taşıdığı düşüncesini yansıtmaktadır.

Stubbe'un incelemesinin el yazması olarak ne ölçüde dolaşıma girdiği hakkında pek bilgi olmasa da sadece Charles Blount gibi "serbest düşünürleri" değil (nitekim basılı eserinde Stubbe'dan intihal yapmıştır), doğrudan veya dolaylı biçimde olsun samimi Üniteryen teologları da etkilediğine dair bulgu vardır. Örneğin 1690'da Arthur Bury, Muhammed'in Hıristiyan imanının şartlarına bağlılığını ikrar ettiğini belirterek "ve kendini bir mürtet değil reformcu ilan etti; bu dini, onu bozan yozlaşmışlıklardan arındırma iddiasındaydı." diye yazabilmiştir. Ondan bir yıl sonra Hıristiyanlığın en eski biçimini temsil edenlerin Üniteryen "*Nasraniler*" olduğunu yazan Stephen Nye ısrarla belirtiyordu:

> *Muhammed* muhtelif tarihçilerce tasdik edildiği üzere kendisine peygamber süsü vermekte, o zamanlar Doğu Hıristiyanlığından tamamen silinmiş olan *Tanrı'nın Birliği* inancını yeniden yerleştirmek dışında bir maksat gütmemiştir... Göreceklerdir ki Muhammed, getirdiği dinin yeni bir din olarak değerlendirilmemesi gerektiğini, sadece Hıristiyan dininin hakiki amacına kavuşturulması demek olduğunu belirtmiştir.[59]

Ancak böyle argümanlar ortaya atmak riskli bir stratejiydi, ne de olsa Üniteryen karşıtı yazarların uzun zamandır en meraklı olduğu taktik, Teslis'in reddini İslam'la ilişkilendirmek olmuştu; nitekim muhafazakâr düşünceli rahip Charles Leslie 1708'de şöyle yazıyordu: "Bence bizim *İngiliz Üniteryenlerimiz* hiçbir standarda göre *Hıristiyan* olarak anılamaz; onlar *Hıristiyan* olmaktan çok *Müslümandır.*"[60]

Stubbe'un argümanını daha ileri götürmek, radikal serbest düşünür John Toland'a düşecek, onun *Nazarenus: Or, Jewish, Gentile and Mahometan Christianity* (1718) adlı çalışmasında ifade bulacaktı. Toland da yine büyük entelektüel enerjisi olan bir adamdı ve hâkim akademik çevrenin dışında kalıyor, polemiğe girme ve karışıklık çıkarma konusunda özel bir yetenek sergiliyordu.[61] Bu düşüncenin doğrudan Stubbe'dan alındığına dair bir kanıt yoksa da Toland'ın argümanı genel yapısıyla baştan sona Stubbe'cuydu: İlk döneminde Hıristiyanlığa geçen Yahudiler ile Gentile mensuplarını ayırması ve "Hıristiyanlık ilk başta Yahudiliğin bir kolu sayıldığından Müslümanları, Hıristiyanlığın bir çeşidi veya mezhebi addetmek ve öyle adlandırmak uygunsuz olmayabilir" şeklindeki iddiasıyla.[62] Toland bazı bakımlardan Stubbe'u da geride bırakıyordu. Hıristiyan doktrininin bazı temel sorunlarını "Eski Kanun" ile "Yeni"si arasında bir orta yol bularak çözmeyi öneriyor ve "işler" konusunda ortaya çıkan Protestan-Katolik çekişmelerinin, Yeni Ahit'te bahsi geçen "işler"in ancak bazı Hıristiyanlar açısından bağlayıcı olan Musa kuralları olduğunun anlaşılamaması şeklinde temel bir hatadan kaynaklandığını açıklıyordu. Yeni bir kanıt ortaya koydu: Yakın zamanda keşfedilen bir Müslüman "İncili" idi bu ve kendisi bunun, kayıp Barnaba İncili'nin bir versiyonu olduğunu öne sürüyordu. Bu eserde "İsa'nın sadece bir insan olarak yaratıldığı yolundaki eski Ebiyonit veya Nasranî sistemi" görülebiliyordu. (Bu incil aslında 17.

yüzyılda uydurulmuş düzmece bir metindi ve muhtemelen İslamiyete geçen biri tarafından kimi Morisko yazılarının etkisiyle ve diğer dönmelerin imanını pekiştirme amacıyla yazılmıştı.)[63] İslam'ın temelde "Hıristiyan" doğasının gücü üzerine ise Toland, Müslümanlara dinî tolerans gösterilmesi yönünde bir argüman sundu ortaya; onlara "her türden Hıristiyana Konstantinopolis'te veya Türkiye'nin her tarafında gösterilen toleransa eş değer bir güvenlik ve akılcılık ile Londra'da da, Amsterdam'da da tolerans gösterilebilir" diye yazıyordu. Amaçlarından biri de Hıristiyanlık içinde tolerans sağlamaktı veya daha kesin biçimde söylemek gerekirse değişik inanç ve ibadetlerin tek Hıristiyan kilisesinde kabul görmesi: İlk dönem Hıristiyanları "hakiki dinin insanın içindeki yaşamda ve maneviyatta" olduğunu bildiklerinden "Bir Olmadan Birlik Olma" düşüncesini hayata geçirebilmişlerdi. Pratik açıdan baktığımızda Toland'ın en önemli amacı, İslam'ı papazların kudretini eleştirmek için bir araç olarak kullanmaktı. Onun da açıkladığı gibi İslam, ilk ortaya çıktığı zamanki Hıristiyanlığa, yani "özgün, yozlaşmamış, kolay, anlaşılır olan kuruma" daha yakındı, ama erkenden onun yerini alan "şaşaalı sistemlere, kârlı icatlara, çekilmez hurafelere ve anlaşılmaz jargona değil."[64] "Kârlı icatlar" ibaresi bu argümanın can alıcı yeriydi; bununla Hıristiyanlıkta papazlık işinin gelişmesine yol açan tamamen insana ait saikleri işaret etmekteydi. Batılı yazarlar, yüzyıllar boyunca İslam'ı insani saiklerle açıklanması gereken bir din olarak tasvir etmiş, kendi imanlarını ve kiliselerini ise ilahi saiklerle açıklamışlardı. Toland'ın her iki dine dair radikal tarih çalışması bu kalıbı tam anlamıyla şok yaratan bir şekilde tersine çeviriyordu.

14

İSLAM'IN ELEŞTİREL VE RADİKAL KULLANIMLARI II

BAYLE'DAN VOLTAIRE'E

Osborne'un çalışmalarıyla açıkça sergilenir veya Stubbe'ninkilerle daha el altından ulaşılır olsun, Muhammed'in pozitif bir ışık altında yeniden değerlendirilmesi, alışılmışın çok dışında bir tepki uyandırdı. Lancelot Addison'ın 1678'de yayımlanan eseri *The First State of Mahumedism* (ertesi yıl *The Life and Death of Mahumed* adıyla yeni baskısı yapıldı) "birçok abes ama alışıldık hikâyeyi" ortadan kaldırma iddiası getirmiş olabilirdi, oysa yine de Orta Çağ'daki standart suçlamaların bir kısmını tekrarlamakta beis görmüyordu: İslam'ın peygamberi "doymak bilmez bir şehvaniyet düşkünüydü" ve yandaşlarını da "her türden cinsî ve mekruh eğlence" ile baştan çıkarıyordu falan filan.[1] Kendisi Anglikan papazı olup 1650'lerde, Püritenizme karşı çıktığı için acı çekmiş olan Addison'ın Hıristiyanlık içerisinde görülecek hesabı vardı. Böylece İslam'da ve Katoliklikte her şeye kolayca kanma eğilimi arasında önceden sonucu belli bir karşılaştırma yapmakla kalmadı, İngiliz Püriten geleneğine karşı, çalışmasında daha temel bir yer tutan argümanlar da geliştirdi. Bir noktada Muhammed'i Cromwell'e benzetiyor, onun için "hırsını ve adaletsizliğini din kisvesi altında öyle güzel idare etmiştir ki daha ona denk olacak kimse çıkmış değildir: Bu büyük şarlatanın en yakın ve en benzer kopyası merhum gaspçı idi. Mektup formunda yazdığı ithaf bölümünde ise kitabın "bütün Hıristiyan yargıçları uyandırarak *sahte öğretmenleri* vakitlice susturmalarını sağlamasını" ummaktaydı, "yoksa (tıpkı *Muhammed* gibi) *kuvvet* kullanarak *sapkınlığı* onaylar ve *fetihler* yoluyla *bağnazlığı* yayarlar"dı.[2]

İngiltere'de "enthusiasm" kelimesinin "bağnazlık" anlamında kullanılması da 1650'ler ile 1660'larda, doğrudan Tanrı'nın talimatlarına veya rehberliğiyle hareket etme iddialarını boşa çıkarmaya çabalayan Püritenlik karşıtı yazarlardan mirastı. Böyle iddialarda bulunanların, büyük olasılıkla aşırı hararetli bir düşgücünden kaynaklanan sanrılar içinde olduğu öne sürülüyordu ve bu da doğaötesi değil doğal nedenlerden kaynaklanan bir rahatsızlıktı. Söz konusu rahatsızlık, belagat gibi kimi yeteneklerin çok etkileyici boyutlarda güçlenmesine yol açabilirdi ama yine de doğal nedenlere dayanıyordu. Bağnazlık ile şarlatanlık arasında net bir ayrım yapılması istenmekteydi. Meric Casaubon'un, *A Treatise concerning Enthusiasme, as it is an Effect of Nature: but is Mistaken by Many for either Divine Inspiration, or Diabolical Possession* (1654) adlı çalışmasında açıkladığı üzere bağnazlık, "ilahi esinle gelen bir görüş" içermekteydi, yani yanılgı içinde de olsa samimiydi, dolayısıyla "politik amaçlar uğruna yapılan sahtecilik ve muvazaa" niteliğindeki iddianın tam zıddıydı. Böyle bir muvazaaya "hükümet etmenin başlıca becerilerinden ve esrarından biridir, kâfirler içinde en iyi olanları... Onu seve seve kullanmıştır (ki en kötü olanları da, hatta daha sıklıkla kullanmıştır)" diyerek izin vermeye razıydı gerçi, ama "doğanın zemininde doğaüstü değilse bile olağanüstü etkiler elde edenlerin" aslında "sahiden, yani ikiyüzlülükle değilse de yanlış, yalan bir şekilde" kendilerini esin bulmuş zannedenlerce kullanılmasından çekiniyordu.[3] Casaubon, belli bir tereddüte rağmen İslam'ın kurucusu hakkında "şans eseri henüz söylenmemiş, hatta düşünülmemiş" olan iddiaları ortaya koyuyordu: "Bize yaygın olarak anlatıldığına göre *Muhammed* uyduruk coşkunluklar ile kendi kendine ilahi otorite addetmiştir. Bunun yalan olduğundan kuşkumuz yok... Ama uyduruk olup olmadığı konusunda sorularım var; ayrıca kendisinin ve etrafında bulunup da cinnetlerini yapmasına yardım edenlerin, başkalarının aklını çelmeye girişmeden önce kendilerinin gerçekten ayartılmış olup olmadıkları konusunu da sormak istiyorum."[4] Cardano'nun yaydığı ve *Theophrastus redivivus* yazarının da benimsediği astrolojik açıklamadan oldukça farklı bir doğalcı açıklamaydı bu. Ne de olsa o teori, Muhammed gibi bir din kurucusunun, olağanüstü yetenekleriyle sıradan insanlık durumunun üstüne çıkmış olduğu düşüncesini desteklemekteydi; bu ise akıl hastalığından muzdarip bir insan portresi çizmek üzere tasarlanmıştı (ve Casaubon'un başlıca hedefi de kendi

döneminin dinî "bağnazları" idi). Bunun, abartmaları önleyici etkisinin Lancelot Addison gibi bir yazara ne kadar cazip geleceğini görmek kolay, ne de olsa kendisi Muhammed'in "deliliği" hakkında konuşmaya meraklıydı ve Kuran'daki bir tanımı da "Ateşi çıkmış bir adamın sabuklamaları veya bir sarhoşun kontrolsüz coşkunlukları" diye nitelemişti.[5] Bununla birlikte Addison, Muhammed hakkında yazdıklarına hâkim olan bu yaklaşım ile zaman zaman ona ilişkin standart görüşü referans alarak Muhammed'den kurnaz ve hesaplı bir şarlatan diye söz etmesi arasındaki apaçık çelişkiden tuhaf bir şekilde bihaberdi veya belki de bunu umursamıyordu.

İbranice uzmanı bir Anglikan papazı olan Humphrey Prideaux, 1697'de, Muhammed'in hayatı üzerine bir sonraki önemli çalışma olacak *The True Nature of Imposture fully Display'd in the Life of Mahomet*'i yazarken bu sorunun daha çok farkında olduğunu gösteriyordu. Kendi yorumunda, İslam'ın peygamberini bile isteye sahtekârlık etmiş biri kabul eden geleneksel görüşten şaşmadı ve temel saik de daima politik olarak kudret edinde arzusuydu. Sonuçta Muhammed, Hıristiyanlar arasındaki bölünmeleri ve anlaşmazlıkları, ayrıca onlar ile Yahudiler arasındaki görüş ayrılıklarını dikkate alarak "ihtiraslı emellerini yerine getirebilmesi için ona sıkı sıkıya bağlı bir taraftar kitlesi toplaması açısından hiçbir şeyin yeni bir *din* yaratmaktan daha faydalı olmayacağı" sonucuna varmıştı. Prideaux, Muhammed'in alışılmadık doğal yetenekleri olduğunu kabule hazırdı: "Çok keskin ve kavrayışlı bir zekâsı" olan Muhammed, "üstü örtülü yollardan İnsanları lehine çevirme ve kendi amaçlarına hizmet etmeye kandırma sanatına sonuna kadar vâkıftı."[6] Gerçi bu "coşkunluk" ile aynı şey değildi. Bu metne eklenen ayrı bir yazıda Prideaux, başkalarını ve kendini kandırmanın olası farklı derecelerini ele alıyordu; bu denemenin "A Discourse for the Vindicating of Christianity from the Charge of Imposture" (Hıristiyanlığın Şarlatanlık Suçundan Aklanması İçin Bir Söylev) başlığını taşıması önemliydi, çünkü Hıristiyanlık karşıtı radikal argümanın kamusal alandaki tartışmalara ne ölçüde sızmış olduğunu göstermekteydi. Prideaux'nun iddiasına göre gerçek şarlatanlığın amacının "şehvani" bir ilgi içermesi ve yapanın da kötü ruhlu biri olması gerekiyordu; sahte iddialar içermeli, sahtekârlıkla yaygınlaştırılması ve tam anlamıyla kendini kabul ettirmek için de kuvvete başvurmalıydı.[7]

Minos ve Numa Pompilius örneklerinde olduğu gibi sahtekârlık ile yalancılığın "övgüye değer tasarımları gerçekleştirme" amacıyla kullanılabileceği yolundaki olası itirazlar karşısına Prideaux, iyi bir insan iyi bir amaç uğruna bu şekilde kandırmacaya başvurduğunda bunun artık "dinî sahtekârlık" olmaktan çıkacağını açıklamıştı (tabii bu, sahte bir din kurmak gibi tabiatı gereği kötü olan bir amaç olmadığı sürece, ki Prudeaux'ya göre ne Minos ne de Numa böyle bir şeye girişmişti). Diğer olasılık da hakiki biçimde kendini kandırmaktan ibaretti, yani kişi "*Coşkunluk* sebebiyle bir *şarlatan*" olabilirdi. Burada Prideaux, her ne kadar coşkunluğun insanları mevcut dinleri tuhaf biçimde uyarlamaya veya çarpıtmaya yöneltebileceği doğruysa da, yeni bir din kurmalarına yol açacak kadar da abartılı olamayacağını söyledi. Bu argüman, İsa'yı böyle bir suçlamaya karşı korurken aynı şekilde Muhammed'i de korumuş oluyordu.[8] Prideaux'nun kitabı yaygın bir okur kitlesi buldu: hem 26 yılda 8 baskı yaptığı İngiltere'de hem de 1698'de Fransızca ve Felemenkçe çevirilerinin çıktığı kıta Avrupası'nda. Kitabın itibarı bir yanda Prideaux'nun, Orta Çağ'ın Müslüman karşıtı geleneğine ait en saçmasapan anekdotlardan bazılarının geçersizliğini göstermesinden ileri geliyordu; diğer yandan da, Muhammed'i özünde bir şarlatandan ibaret biri olarak kabul eden gayet geleneksel -ve aslında Orta Çağ'a ait- yorumu korumayı başarmasından.

Addison ve Prideaux gibi yazarlar İslam'ın doğasına samimi olarak ilgi duyuyordu (zaten bunlardan ilki, yedi yıl Tanca'da yaşadığı için Müslüman toplumuna dair ilk elden deneyim de edinmişti), ancak yazdıklarının ardındaki saikleri daha çok kendi toplumlarını ve dinlerini etkileyen meselelerle ilgiliydi. Gördüğümüz gibi Addison, Hıristiyan "fanatikler"e karşı bir argüman ileri sürerken Prideaux'nun Hıristiyanlık içindeki bölünme ve anlaşmazlıklara ağırlık vermesi, Anglikanlar ile Dissenterler arasındaki bölünme nedeniyle İngiliz Hıristiyanlığının, İslam'ın modern bir eş değerinin (Sosinyanizm, Deizm ya da Kuveykırlar gibi) tuzağına düşebileceğine dair endişeleri yansıtıyordu.[9] Muhammed ile ilgili yazıları yine 1697'de basılmış olan bir başka etkili yazar da bu kalıba uymaktadır: Fransız Protestanı Pierre Bayle. Bayle, *Dictionaire historique et critique* (Tarih ve Eleştiri Sözlüğü) adlı eserinin "Muhammed" maddesinde peygamberin bir "fanatik" mi yoksa kurnaz bir şarlatan mı olduğu sorusuna yanıt bulmaya uğraşmıştır. Her ne kadar

ilk seçeneği destekleyen mantıklı argümanlar bulunsa da (örneğin Kuran'ın bir rapsodi tarzında, görünüşte darmadağınık biçimde olması) onun vardığı sonuca göre Muhammed hesaplı bir şekilde davranmıştır. Bayle burada Hottinger'in el-Makin'den alıntıladığı ve peygamberin insanları nasıl tatlı dille kandırıp kendine yandaş topladığını anlatan pasajlara değinmekteydi.[10]

Bayle'ın bu beceriye ilişkin açıklamaları onu İslam'a karşı Hıristiyan polemiğinin geleneksel argümanlarından çok uzaklaştırıyordu. *Pensées diverses* adlı eserinde de belirttiği gibi insanlar daima dinlerinin yüksek ahlak standartları getirmesini istemiştir, kendilerinin uygulamada o standartlara göre yaşamayı başaramaması bunu değiştirmez. Muhammed, insanları dünyevi zevk vaadiyle kandıran bir din sunmak şöyle dursun ahlak konusunda İncil öğretilerini korumuş ve en azından Hıristiyanlar için yeni olan dinî ödevler getirmişti: sünnet, domuz eti ve şarabın yasaklanması, oruç, abdest, namaz ve hac. Boyle ayrıca, insanların sırf dünyevi hazlarla dolu bir cennet vaadine kanarak İslam'ı benimsemiş olamayacağını, çünkü böyle bir vaadi geçerli sayabilmeleri için önce Muhammed'in sahiden peygamber olduğuna inanmaları gerektiğini belirtiyordu. Ancak onun kişisel becerileri ve karizması ilk başta yandaş toplamasını sağlamışsa da İslam'ın geniş bir ölçekte yayılabilmesinin ardında başka bir açıklama vardı: Hiç kuşku yok ki başarılarının ardındaki başlıca sebep, getirdiği dine kendi isteğiyle boyun eğmeyenleri silahlı güç kullanarak buna zorlaması olmuştur." Bayle'a göre bu, işin özüydü ve konuyu en isabetli açıklayan şey de buydu. Kendi ifadesiyle, Nantes Fermanı geri çekildikten sonra XIV. Louis'nin atlı piyadeleri, Katolikliği kabule zorladıkları Fransız Protestanlarına aynı kolaylıkla Müslümanlığı da pekâlâ kabul ettirebilirlerdi.[11]

Din uğruna şiddete başvurulmasıyla ilgili bu temel hususun ötesinde Bayle'ın yazısı, İslam'dan yararlanarak Hıristiyan iddiaları ve Hıristiyan uygulamaları açısından eleştirel bir baskının nasıl oluşturulabileceğini keşfe yönelmişti. İslam'ın getirdiği ödevlerin daha ağır olması, diyordu, onu bazı manastır tarikatlarında geçerli uygulamalardan bile daha talepkâr bir din hâline getirmişti. Hıristiyanlığın daha geniş bir alana yayılmış olmasının ilahi olarak kayırıldığına dair delil oluşturduğu argümanı pekâlâ İslam'a da uygulanabilirdi (burada Hottinger'in Kardinal Bellarmino'ya karşı argümanlarını alıntılıyordu); üstelik Hıristiyan ortodoksluğunun

dünyevi iktidar eliyle dayatılması gerektiği düşüncesi de yine insanın bahtının rehin alınması demekti (burada ise hedef, Kalvenci muarızı Jurieu'ydü). İslamiyetin alt seviyede yer aldığını Müslüman dünyasındaki ahlaksız uygulamaların gösterdiği yolundaki keyfi iddiaya gelince, kimi gezginlerin anlatılarında Türklerin hayırseverliğinden ve dürüstlüğünden dem vurulurken kimi gözlemciler de Katoliklerin ahlaksızlığından söz ediyordu. Öyleyse riske girmeden varılabilecek tek sonuç şuydu: "Hıristiyanlar ile kâfirlerin birbirini kınaması için neden yoktur ve şayet her iki tarafın ahlaksızca davranışlarında bazı farklılıklar görülüyorsa bunun sebebi farklı bölgelerde hüküm süren farklı iklimlerdir."[12] Ancak Bayle'ın yine dönüp geldiği esas nokta, zorlama amacıyla güç kullanılmasıydı. Dinî tolerans meselesinde hem İslam hem de Hıristiyanlık kendi resmî doktrinlerinden sapmıştı, ancak bunu çaprazlamasına zıt denebilecek biçimlerde yapmışlardı: "Müslümanlar, dinlerinin ilkeleri gereği diğer dinleri ortadan kaldırmak için şiddet kullanma yükümlülüğü altındadır, buna rağmen diğer dinlere yüzyıllardır tolerans göstermişlerdir. Hıristiyanlara ise saadece vaaz etmeleri ve öğretmeleri için emir verilmiş olduğu hâlde ezelden beridir ateşe ve kılıca sarılarak kendi dinlerinden olmayanları yok etmeye çalışırlar."[13]

Bayle gibi bir düşünürün böyle eleştirel amaçlarla İslam'ı kullanmasının nedeni sadece ahlaki çerçevede övgüyle utandırmanın hâlâ etkili bir uygulama olması değildi. O aynı zamanda gerçek inancın (yani Hıristiyan inancının) ne dıştan görünen özelliklerde bulunabileceğine (veya bu özelliklerle geçerlilik kazanabileceğine) ne de dünyevi araçlarla yayılabileceğine inanmaktaydı. Genel olarak Muhammed'in şarlatanlığı düşüncesini sürdürürken bu tür görüşler öne sürülebilirdi. Ama ilk olarak Stubbe'nin dile getirdiği, sonra Nye gibi Üniteryenlerin sürdürdüğü ve nihayet Toland'ın daha ileri götürdüğü daha da radikal bir görüşe göre ise Muhammed yeni bir din icat etmemiş, eski ve hakiki dini tekrar canlandırmıştı. Buradaki eleştirinin hedefi sadece mevcut yerleşik hâliyle Hıristiyanlık değildi, temel teizmi dışında hemen hemen her yönüyle Hıristiyanlıktı. Bu yoruma göre İslam'ın peygamberini hem olağanüstü yetenekleri olan (politik becerileri de buna dahildi) bir adam olarak hem de, davasına sahiden dinî nedenlerle böylesine tutkuyla bağlı olması anlamında bir "fanatik" olarak ele almak mümkündü. Hâlâ bir "şarlatan" olarak görülmesi ise bunu tamamlayıcı nitelikte olabilirdi ancak; yani

bazı iddialarının, örneğin Melek Cebrail ile konuştuğuna dair anlatılarının, dinibütün birinin hayırlı amaçlar doğrultusundaki sahtekârlığı olarak görülmesi gibi. Henri de Boulainvilliers'in 18. yüzyıl başlarında yazdığı *La Vie de Mahomed* (Muhammed'in yaşamı) adlı önemli bir çalışmada dile getirilen görüş buydu. 1718-21 arasında yazılan bu çalışma, yazarının ölümünden sonra 1730'da yayımlandı. Boulainvilliers, Spinoza'dan derin biçimde etkilenmiş, onun *Ethika*'sını Fransızcaya çevirmişti. Düşüncesinin temelinde ise -Tanrı'nın varlığından başka her türlü doğaüstü fenomeni tamamen dışlayan- bir felsefi doğalcılık yatıyordu.[14] Ama tabii başka etkiler de söz konusuydu, sözgelimi Naudé'nin, Muhammed'i bilge bir yasa yapıcı olarak gören perspektifi ve kilise tarihinin Üniteryen veya deist yorumu, ki buna göre Teslis gibi doktrine dayalı müdahaleler ve papazların yozluğu yüzünden ilk baştaki hakikat karanlığa gömülmüştü.

Boulainvilliers, Muhammed'in sadece bir şarlatan olduğu düşüncesini tekrar tekrar ve üstüne basarak reddetti. Hıristiyanlığın standart Muhammed portresi, yani uyduruk inancını keşiş Sergius'a bel bağlayarak kotarabilen cahil, ufak çaplı sahtekâr imajı artık abes kaçıyordu. İslam, "eşyanın tabiatı ile dinin ve aklın nesneleri arasındaki uyuşma üzerine uzun ve sağlam bir tefekkürün meyvesi" idi.[15] Muhammed, geleceği öngören bir kâhin değil, ilahi hakikatleri dile getiren sahici bir peygamberdi: Onun yaptığı, doğal teolojiye ve doğanın ahlak yasasına dayanarak kadim bir dini canlandırmaktan ibaretti.[16] "Akıl yürütme, belagat ve tahrir bakımından olağanüstü yetenekleri" vardı; bu becerilerini kullanarak "kendininkine eş değer bir fanatiklikle insanları mest etmeyi" başarmıştı. Dolayısıyla burada "fanatiklik" terimi, vaaz ettiği dine kuvvetli bir bağlılığı, adanmışlığı ifade ediyordu; teolojisi akılcı olmakla kalmıyordu, Muhammed'in özel olarak koyduğu kuralların da kendi içlerinde akılcı dayanakları vardı. (Boulainvilliers listeyi tamamlamasa da bildik bazı açıklamalar sunmuştu: Sünnet ve domuz eti yasağı sağlık nedenlerine dayanıyordu, çok karılılık ise nüfus artışı sağlamak içindi.)[17] Muhammed'in, eserinin yayımlanmadan kalan son bölümü için malzeme derlerken fanatik davranması onun şarlatan olduğunu kanıtlamazdı, çünkü hayal gücünü hakikat de yalan kadar şiddetle uyarabilirdi; üstelik bir yandan da böyle bir "fanatiklik" soğuk, hesaplı bir sahtekârlık düşüncesini devre dışı bırakıyor olsa gerekti.[18]

Boulainvilliers, şarlatanlık kavramı söz konusu olunca örgütlü Hıristiyanlığı kendi silahıyla ustalıkla vuruvermişti. Muhammed, "piskoposlar ile papazları ve bütün sekülер ruhbanı politik bir örgütlenme olarak görüyordu ve bu örgütlenme içinde yer alanlar kendi açgözlülükleri, hırsları, gösteriş budalalıkları ve hükmetme arzuları doğrultusunda dini kullanıyordu, çünkü halkı inandırmanın yolunu bulmuşlardı, ne de olsa halktan bekledikleri körü körüne itaat, Tanrı'ya gösterilmesi gereken itaatten ayrılmaz bir şeydi'.[19] Muhammed'i harekete geçiren saikin, en azından kısmen de olsa halkı bu baskıdan kurtarma arzusu olduğu düşüncesi, standart Hıristiyan argümanlarını dikkate değer bir şekilde tersyüz etmekteydi ve Boulainvilliers, bu ilkeyi dinî alandan din dışı alana doğru seve seve genişleterek peygamberi harekete geçirenin "hain hükümdarlar ile vekillerinin kaprislerine boyun eğmek durumunda kalan onca bahtsız insana karşı duyduğu merhamet" olduğunu belirtiyordu.[20] Hatta anlatısının bir yerinde Muhammed'in bütün projesinin öncelikle politik nitelikte olduğunu bile öne sürdü. Pers ve Bizans imparatorluklarının çürüyüşünü ve hemen ardından gelen çöküşünü gözlemlemiş olan peygamber, "Arap milletini yeniden birleştirmek ve bunu kullanarak iki imparatorluğu da yok etmek" için yollar aramıştı. Nitekim Arapların dine doğal bir yatkınlığı olduğunu bildiği için bu amaçla dini bir yöntem olarak seçti, ne de olsa "sağduyuyla yönetilirse din pekâlâ fanatiklik, hatta bağnazlık noktasına getirilebilirdi".[21] Ancak kitapta Muhammed'in dinî hakikate bağlılığını öne çıkaran diğer bölümlerde böyle tek bir sebebe dayalı açıklamalara rastlanmaz. Stubbe için de geçerli olduğu üzere burada politik ve teolojik argümanlar arasında çözülmemiş bir gerilim vardır. (Boulainvilliers'nin Stubbe'nin eserini biliyor olma ihtimali pek yoktur, ancak onun düşünceleri dolaylı yollardan kendisine ulaşarak etki etmiş olabilir.) Göründüğü kadarıyla bu yazarların ikisi de mantıksal bir düzene oturtulmuş derli toplu bir anlatı ortaya koyma arzusu gütmemiştir. Belki de böyle yapacak olsalar, kendi dinlerini ve toplumlarını çeşitli yönleriyle eleştirmek için Muhammed'i ve İslam'ı kullanamayacaklardı.

Boulainvilliers'in kitabı radikal ve oldukça tehlikeli bir çalışma olarak kabul edildi. Kitabı ilk lanetleyenlerden biri, İngiltere'ye yerleşerek Anglikan inancına geçen ve 1724'te Oxford'da Arapça Profesörü olan Fransız şarkiyatçı Jean Gagnier'ydi. Boulainvilliers'inkinden iki

yıl sonra yayımlanan kendi *Vie de Mahomet*'ine yazdığı önsözde, diğer yazarın, Tanrı'nın birliği doktrinini yaymakla ilahi bir planı yerine getirmiş olduğu yönündeki iddiasının kendisinde dehşet duygusuna sebep olduğunu belirtiyordu. Marracci ile Prideaux, Muhammed'e karşı sahte suçlamalar ortaya atarak kendi çalışmalarını berbat etmişlerdi, ama Boulainvilliers'nin yaptığı da bunun tam tersi bir hataya düşerek onu abartılı biçimde övmek olmuştu.[22] Gerçi Gagnier'nin, neden Boulainvilliers'ye itiraz etmek için bu kadar büyük bir çaba ortaya koyduğu, onun *Vie de Mahomet*'tini okuyanlar için açık olacaktır. Kendisi hemen hemen tamamen Müslüman kaynaklarından yararlandığı için Gagnier'nin anlatısı olumlu ifadeler ve methiyelerle doluydu (en çok da 14. yüzyılda yaşayan Suriyeli yazar Ebû'l Fidâ'nın peygamber biyografisinden yararlanmış, hatta 1723'te bu çalışmayı derleyip çevirmişti): "Tanrı'nın havarisinin doğal niteliklerine ve zihinsel kusursuzluğuna gelecek olursak peygamber, akıl ve zekâ bakımından insanlığın geri kalanını tamamen geride bırakmıştır" vesaire gibi.[23] Batılı Arapça uzmanlarından oluşan yeni bir kuşak, çok geniş bir yelpazedeki İslami metin kaynaklarını keşfediyordu ve Avrupa'da yüzlerce yıl yalan yanlış bilgilerle kaleme alınmış çalışmaları düzeltme amacıyla yola çıkarken buldukları bu kaynaklarının nispeten Müslümanlık yanlısı olması kaçınılmazdı. Daha önce cihat yasaları ile ilgili çalışmalarından söz ettiğimiz Felemenkli bilgin Adriaen Reland, 1705'te yayımladığı etkili çalışması *De religione mohammedica*'da İslami itikadın Müslümanlarca yazılmış bir özetinin çevirisine yer verdiği gibi İslam'a dair yaygın yanlış yorumları da ele alarak çürüten kendi uzun makalesini de sunuyordu.[24] Ondan 12 yıl sonra da Cambridge'de Arapça profesörü olan Simon Ockley, "*Doğulu* milletlerin bilgeliğini horgören ve onlara vahşiler ve barbarlar diye tepeden bakan *Batılıların* deliliği"ni kınamaktaydı. Muhammed'in hayranı olduğu hiçbir şekilde söylenemeyecek olan Ockley (ondan "büyük şarlatan" diye söz ediyordu) Araplar ile diğer Doğuluların "Tanrı korkusu, iştahın düzene sokulması, ihtiyatlı kaynak kullanımı, davranışta haysiyet ve vakar" ile üstün olduğu konusunda ısrar ediyordu.[25]

Reland ve Gagnier gibi yazarların ortaya koyduğu bu yeni uzmanlık yaklaşımının etkileri sayesinde Muhammed ile ilgili bir sonraki en önemli çalışma, George Sale'in kendi İngilizce Kuran çevirisine (1734) yazdığı "Preliminary Discourse" 37 yıl sonra yayımlanabildi.

Bu çalışmanın, Prideaux'nun kitabından apayrı bir dünyaya ait olduğu söylenebilir. Hıristiyan Bilgisini Yaygınlaştırma Cemiyetinde çalışan Sale, Yeni Ahit'in Arapça çevirisini baskıya hazırlamaktaydı ve Müslümanları samimi olarak Hıristiyan yapma arzusundaydı. Ancak işte bu amacını, Muhammed ile Kuran'ı "genel edep ve adap" kuralları çerçevesinde ele almasının nedeni olarak öne sürmekteydi, çünkü kasıtlı bir şekilde düşmanca suçlamalar ortaya atmak tam tersi netice doğuracaktı. Kendi ifadesiyle İslam doktrininin altında yatan gerekçeyi anlamak gerekiyordu, çünkü "sadece kılıçla yayılmasını tasavvur edenler çok büyük yanılgı içinde" bulunmaktaydı.[26]

Genel olarak bakıldığında Sale'nin çalışması, Boulainvilliers'inkinin hafifletişmiş versiyonu gibidir ve zaten Sale, Muhammed'den önce "ruhbanın hırsları" ve Roma Kilisesinin yozlaşmış doktrinini ele aldığı bölümün notlarında Fransız yazarın eserine sakınmasızca değinmiştir.[27] Boulainvilliers'in belli başlı temalarından birini tekrar tekrar dile getirerek Muhammed için "yeni bir din kurma veya kendi ifadesiyle yegâne hakiki ve kadim dini yeniden tesis etme planını oluşturdu" diye yazar. Sonra şöyle devam etmiştir:

Bu, fanatikliğin etkisi miydi, yoksa ülkesinin başına geçme amacıyla yaptığı bir plan mıydı, onun kararını ben veremem. Bunlardan ikincisi, *Hıristiyan* yazarlar arasında genel olarak geçerli görüş olup çabalarının ardındaki saikin bu söz konusu ihtiras, bir de kendi tensel ihtiyaçlarını karşılama arzusu olduğu yönündedir. Böyle de olabilir gerçekten; ama yine de ilk öne sürdüğü görüşlerde belki öyle bir çıkar yoktu. Başlangıçtaki planı, yani pagan *Araplara* gerçek Tanrı bilgisini kazandırma tasarımı hiç kuşkusuz asilceydi ve büyük bir övgüyü de hak etmektedir.[28]

Muhammed'in peygamberliğinin ilk dönemlerinde "girişiminin getirdiği başarının tamamı... Zora değil sadece iknaya bağlanmalıdır." Sale, bu düzeyde bir tahammülü sadece Muhammed'in o sırada iktidarda olmayışına bağlamakla yetinir, çünkü peygamber biliyordu ki "yeni bir şey icat edenler sadece kendi güçlerine bel bağlayarak zorlamaya başvurursa ender olarak bir riske girerler, ancak o noktadan itibaren politikacının belirttiği gibi bütün silahlı peygamberler başarıya ermiş, silahsız olanlar ise başarısızlığa uğramıştır". Buradaki "politikacı"nın Machiavelli olduğu bir dipnotta belirtilmiştir.[29] Soğukkanlı ve çok da hoş bir yergi tonu tutturan Sale, "Kılıç zoruyla dine döndürme,

bu yolla yayılan bir iman hakkında olumlu düşünceler yaratmaz ve başka dinden olanlarca da kabul edilmez, gerçi yine bu aynı kişiler kendi dinlerini ilerletmek için bu yönteme başvurmaya da hazırdır." yorumunda bulunur. İslam'ın, sonunda yayılmak için kılıca başvurmuş olması "ancak bir insan icadı" olduğunu göstermiştir. Oysa Hıristiyanlık ilk üç yüzyılında zora başvurmadan yayılmıştı ve bu da onun ilahi niteliğinin kanıtıydı. Gerçi ondan sonra "bu kanıtın işe yaramadığı görülüyor, ama zaten arkasından devlet otoritesi *Hıristiyanlığı* yerleştirip *Paganizmi* kaldırmıştır." (Bir başka dipnotta açıklandığı üzere bu görüş Bayle'dan alınmıştı.)[30] Bu ironik argüman geliştirme tarzının anlamı ise potansiyel olarak son derece yıkıcı bir nitelikteydi. Sale gibi saygıdeğer, genelgeçer bir yazar bile şimdi İslam'ın ilk dönem tarihini, Hıristiyan kilisesinin -tamamını değilse de önemli bir bölümünü- gözden düşürme ve geçersizleştirme amacıyla kullanmaktaydı.

Ancak Muhammed'in hikâyesine dair bu tür bir yorumun yeni ortodoks bakış hâline geldiğini öne sürmek hatalı olur, ne de olsa eski bakış da hâlâ büyük ölçüde geçerliliğini sürdürüyordu. İngiltere'de Prideaux'nun kitabı düzenli olarak yeni baskı yaptı. Fransa'da ise Jean-Antoine Guer'ün büyük övgü toplayan çalışması *Moeurs et usages des Turcs* (1747: Türklerin Ahlak ve Âdetleri) şu standart çizgiyi yaşatmaktaydı: Muhammed hain bir düzenbazdı ve görünen o ki belli bir ihtirasla "dini kârlı biçimde kullanmış, ama bu süreçte de onu tanınmaz hâle getirip yozlaştırmıştı." Guer, 16. yüzyıl yazarlarından alıntılarla (kendisinin topraklarına hiç adım atmadığı) Osmanlı İmparatorluğu'nu anlatmakta beis görmüyordu; Reland'ın ve daha yakın dönemin diğer Arapça bilginlerinin uzmanlığının farkında olduğu hâlde onları "Muhammed'e ve Kuran'a hayran olan methiye yazarları, ki çoğunlukla Protestandırlar, hatta belki Protestanlardan beterdirler." diye elinin tersiyle itmekteydi.[31] Bu nitelemede belli bir gerçek payı da yok değildi, çünkü akademik Arapça çalışmaları Kitab-ı Mukaddes incelemeleri ile yakından bağlantılı bir şekilde Avrupa'nın Protestan kuzey bölgelerinde gelişmeye başlamıştı. Üstelik her ne kadar Boulainvilliers'nin, olağan Katolik standartlarına göre "Protestanlardan beter" sayılacak ölçüde heterodoks görüşleri olmuşsa da hiç kuşkusuz çeşitli noktalardaki örtüşmelerin meydana getirdiği alanda Sale gibi bir yazarla arasında bağ oluştuğundan söz edilebilir.

Böylece Voltaire'in İslam üzerine yazılarını hazırlayan zemini açıklamış oluyoruz. Voltaire, kendine özgü argümanlarını geliştirirken 18. yüzyıl başına ait bu literatürden geniş ölçüde yararlanmıştı. Boulainvilliers'yi dikkatle okuduğu hâlde kendi yorumunda, Muhammed'e atfedilen sabit bir "akılcı din" düşüncesini temel almamıştı. Bu konudaki görüşü zaman içinde değişim geçirdi. Bu sürecin en başında, İslam ile deizmin tamamen farklı şeyler olduğunu öne süren şarkiyatçı Barthélemy d'Herbelot'nun önemli bir referans çalışmasından etkilenmişti.[32] Hem (çalışmaları bilinen ve değerli bulunan) Sale'den farklı olarak Voltaire, sadece İslam incelemelerinin bir yan ürünü olarak Hıristiyanlık eleştirisine yönelmiş değildi. Onun için bu, başlıca amaçtı.[33] Bu nedenle de Muhammed hakkında çizdiği portre, o sırada en çok ilgilendiği polemik hususlara göre değişim göstermişti. İlk kez 1741'de sahnelenen ama ertesi yıl Paris'te resmî makamlarca yasaklanan *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète* (Fanatizm ya da Muhammed peygamber) adlı oyununda bu bağlamda dinî fanatizmi ve ikiyüzlülüğü hedef alıyordu. Muhammed ne kadar karikatürleştirilirse oyun, pek ince bir kavrayışı olmayan Hıristiyanlarca o kadar beğenilmekteydi, oysa satır aralarını okuyabilenler için -Tanrı tarafından gönderildiği iddiasıyla başkaları üzerinde otorite sağlayan herhangi biri ile ilgili- dolaylı iddialarıyla son derece bozguncu bir nitelik taşıyordu.[34] Öte yandan Muhammed ve Kuran üzerine bir denemesinde Voltaire, peygambere karşı "keşifler" (yani Hıristiyan teoloji bilginleri) tarafından ortaya atılan "aptallıklar" karşısında onu savunmaktaydı. 1748'de oyuna ek olarak yazdığı bu denemeyi sonradan *Dictionnaire philosophique*'in (Felsefe Sözlüğü,) "Alcoran" (Kuran) maddesine dahil etmişti. Muhammed iyi yasalar getirmişti (Voltaire tefeciliği yasaklamasını ve zekât zorunluluğunu örnek gösteriyordu) ve tek Tanrı'ya inanca dayalı yalın bir imanı vaaz ediyordu, bu da görüldüğü kadarıyla sahiciydi ve o dönemdeki putperestliğe kesinlikle yeğlenirdi. "Daima zafer kazanmış birinin vaaz ettiği böylesine basit ve akıllıca bir dinin dünyanın bir kısmını fethetmemesi epeyce zor olurdu. Gerçekten de Müslümanlar, kılıçla olduğu kadar ikna yoluyla da birçok kimseyi dinlerine kazanmıştır."[35] Ancak Muhammed'i iki şeyden ötürü eleştiriyordu: "sahtekârlık ve cinayet". Bunlardan birincisine dair açıklamaları Muhammed'i yine geleneksel "şarlatan" kategorisine yerleştirerek Voltaire'e de din

hakkında daha genel bir önermede bulunma imkânı sağlamaktaydı: Sıradan halk doğaötesine açlık duymaktaydı ve "akıllı insanlar gizliden gizleye buna karşı seslerini çıkarsalar da halk onları suskunluğa zorluyordu." Cinayete gelince: Muhammed, zaten eşkıya bir millet olan Araplara kasten bir "fanatiklik" ruhu aşılamıştı ve "kaybedecek hiçbir şeyi olmayıp da aynı anda hem yağmacılık hem din saikiyle dövüşmeye yönlendirilen bir halktan daha korkunç bir şey yok"tu.[36]

Her iki yöne de bakabilen bir İslam yorumuydu bu ve her iki bakışta da Hıristiyanlık ile ilgili olumsuz yan önermeler vardı. Hıristiyanların İslam'a yönelik standart eleştirileri ikiyüzlüydü ve bazı bakımlardan İslam, Hıristiyanlıktan daha "yalın ve bilge" idi. Ama bir yandan da İslam'ın ilk dönem tarihi, Hıristiyanlık dahil olmak üzere bütün örgütlü dinleri yozlaştıran akıldışı davranışlara örnek teşkil ediyordu. Voltaire, *Essai sur les moeurs*'de bu yorumu daha geliştirdi. Uygarlık tarihine ilişkin uzun bir anlatı olan bu metin Bossuet'nin dünya tarihine ilişkin kayracı Hıristiyan bakışına karşı kaleme alınmıştı. Voltaire'in bu çalışmasında çizgisinin Boulainvilliers'ye yaklaştığı görülür. Muhammed cahil bir adam değildi, "nihayetinde gerekli olan birtakım düzenbazlıkları da yaparak doğruluğuna inandığı bir doktrini dayatan" bir fanatikti. Muhammed, hem Tanrı'nın birliğine hem de ahirette elde edilecek ödüllere sade bir inançla bağlı olmayı tekrar canlandırmıştı ve İslam'ın başka birçok kuralı, örneğin sünnet, oruç ve hac gibi uygulamalar da mevcut ibadetlerin devamından ibaretti. Bu yalın ve kanaatkâr din zora başvurmaktan çok ikna yoluyla yaygınlaşmıştı.[37] Evet, Kuran "birbirini tutmayan abartılı söylevler" içeriyordu ama ulvi bir etki yaratan bölümleri de vardı. Gerçi burada Voltaire, geçerken Kitab-ı Mukaddes'e laf çarpma fırsatını da es geçmiyordu: Evet, Kuran çelişkilerle, anakronizmle ve temel fizik hatalarıyla doluydu ama bu bütün sahte dinlerin kutsal kitapları için geçerliydi. Gerçi sonraki yazılarında Voltaire, "deist" İslam yorumuna daha çok yaklaştı ve Kuran'da akıldışı olarak görülebilecek şeyleri bu doğrultuda görmezden gelmekle yetindi: 1767'de İslam'ın "Hıristiyanlıktan daha makul" olduğunu yazıyor ve "aslında teizmden ibaret, yani doğal dinden, dolayısıyla da tek sahici din" diye belirtiyordu.[38]

Voltaire gibi bir yazar için İslam, Hıristiyanlığa karşı eleştirel açıdan kullanışlı bir seçenek oluşturuyordu. Paralel bir dindi o, geleneksel

olarak ve kolaylıkla karalanabilen tanıdık bir düşmandı; ancak ona yöneltilen eleştirilerin bazıları öyle bir nitelik taşıyordu ki uygun bir dille ifade buldukları anda pekâlâ Hıristiyan uygulamalarını da kapsayabilir ve Hıristiyanların kendi dinleriyle ilgili olarak övgüyle söz ettiği bazı şeyler de Müslümanlarda daha da çok övgüyü hak ediyor olabilirdi. Bu kritik manevralara gereken şey, Hıristiyanlığı tek merkezlilikten kurtarmak, tıpkı başka dinlere bakarken yapıldığı gibi ona dışarıdan bakmaktı. Bu amaçla başvurulacak en etkili yol da kurmaca gözlemci denen edebi araçtı ve bu dönemde, yani 1680'lerden 1740'lara kadar kurmaca Müslümanlara ait eserlerin büyük bir canlanma göstermesi tesadüf değildi. Bu eserlerde işlenen konular elbette dinin çok ötesine geçiyor, Batı Avrupa'daki sosyal ve siyasal yaşamı birçok yönüyle ele alıyordu. Genel olarak bunlar, Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaretinde "tarafsız gözle bakınca *Türk* yaşantısı, bize gösterildiği gibi gerçekten kesin biçimde barbarca mıdır, yoksa bunlar sadece bizimkinden farklı ama daha az gösterişçi başka bir medeniyet mi kurmuştur" sorusuna yanıt arayan Henry Blount'ın dile getirdiği göreli algıyı yansıtmaktaydı.[39] Ancak bu eserlerde "Müslüman" niteliği daima önde gelen karakter özelliğiydi ve bu da, karakterlerin Batı toplumuna yönelik eleştirilerine fazladan bir keskinlik kattığı gibi Hıristiyanlık hakkında -örtülü veya açıkça- cüretkâr argümanlar öne sürülmesini de mümkün kılıyordu.

Bu geleneğin başlıca kurucusu, Paris'te pek tanınmamış bir Ceneviz sürgünü olan Giovanni Paolo Marana'ydı ve *L'esploratore turco* (Türklerin keşfi) adlı eserini burada 1684 tarihinde yayımlamıştı. Eserin İtalyanca orijinal baskısı pek dağıtıma girmemişse de Fransızca çevirisi olan *L'Espion turc* (Türk casusu) kısa sürede büyük bir yayıncılık başarısı hâline gelmişti. Marana kitaba en az bir bölüm daha eklediyse de İngilizce versiyonu olan *The Turkish Spy* o kadar büyük ilgi gördü ki İngilizce yazan meçhul bir yazar daha pek çok bölüm kaleme aldı ve bunlar da Fransızcaya çevrilerek pek çok yeni baskı yaptı.[40] Kitapta sunulduğu iddia edilen ise 1638'den itibaren hep Paris'te yaşayan Mehmet adında birinin oradan Osmanlı İmparatorluğu'nda çeşitli kişilere gönderdiği bir dizi Arapça mektubun çevirisiydi. Bu konsept sayesinde toplumsal gözlem, felsefi söylev ve geçmiş politik olayların yorumlanması gibi çok çeşitli yaklaşımların ve temaların kullanılabilmesini mümkün kılıyordu. Batı toplumuna dolaylı yoldan yöneltiği zekice ve yergi yüklü eleştirileri

ve bir kurmaca yöntemi olarak mektup yazarlığına yepyeni bir yaklaşım getirmesiyle başarı kazanmış ve Boccalini'nin daha önce serbest tarzda kaleme aldığı politik-satirik icadı *Ragguagli di Parnasso*'yu hatırlatacak şekilde birçok da taklidi yapılmıştı.

Bu yeni edebi türün en ünlü ürünü Montesquieu'nün 1721 tarihli *Lettres persanes*'i* olsa da onun da öncesi ve sonrası vardır: Jean Frédéric Bernard'dan *Réflexions morales* (1711; Ahlaki düşünceler), Joseph Bonnet'nin risalesi *Lettre écrite à Musala* (1716; Musala'ya yazılan mektup), Germain-François Poullain de Saint-Foix'dan *Lettres d'une Turque à Paris* (Paris'teki bir Türkün mektupları) ve *Lettres de Nedim Coggia* (1732; "Nedim Hoca'nın mektupları", gerçi sonradan *Lettres turques*, "Türk mektupları" olarak yayımlanmıştır) ve Claude Godard d'Aucour'dan *Mémoires turcs* (1742; Türk anıları). Tam olarak bu edebi türe girmese bile Müslüman bir yazarın kaleminden çıkma kurgunun uyarlanması niteliğinde başka metinler de vardı: Anthony Collins'in *Letter from an Arabian Physician* (yak. 1706; Bir Arap hekiminin mektupları), 1713'te *Lettre d'un médecin arabe* adıyla yayımlanmıştı; "A Defence of Mahomet: A Paradox" (Muhammed'in savunusu: bir paradoks) adını taşıyan ve "Abdulla Mahumed Omar" tarafından yazılmış bir mektup formatında olan anonim metin (1720); Katoliklik karşıtı bir serbest düşünür olan Passerano Kontu Alberto Radicati'nin yazdığı *A Comical and True Account of the Modern Canibals's Religion, by Osmin, a True Believer* (1734; Modern yamyamların dinine dair hakiki mümin Osmin tarafından yazılmış komik ve gerçek bir anlatı) ve *La Religion muhammedane, comparée à la paienne de l'Indostan, par Ali-Ebn-Oman, Moslem* (1737) adlı incelemeler ve Voltaire'in hınzırca kaleme aldığı "Projet secret présenté à l'Empereur Ottoman Mustapha III par Ali ben Abdallah, pacha du Caire" (1748; Kahireli Paşa Ali bin Abdullah'ın Osmanlı İmparatoru III. Mustafa'ya sunduğu gizli proje). Bir de yine aynı tarzda hayalî seyahatler yapılmış ve Müslüman karakterlere önemli roller verilmişti: Claude Gilbert'in *Calejava* (1700) adlı eseri ve Simon Tyssot de Patot'nun popüler metni *Voyages et avantures de Jacques Massé* (1710; Jacpues Massé'nin seyahatleri ve serüvenleri) gibi.[41]

* *İran Mektupları*; son Türkçe basımı 2015, İş Bankası Kültür Yayınları, çevirmen Berna Günen ç.n.

Bu metinler, bir kısmı diğerlerinden daha az incelikli olmak üzere geniş bir çeşitlilik gösteren farklı yaklaşımlar sergiliyordu. Bonnet'nin risalesi bildiğimiz övgüyle utandırma yöntemini uygulayarak şarap yudumlayan Fransız "dervişleri" ve muazzam gelirler biriktirmiş Parisli "müftüler"den söz ediyordu.[42] Bazıları ise Hıristiyan-Müslüman tartışmasına daha dolaysız biçimde girdiler. "Defence of Mahomet", Prideaux'nun Muhammed'e ilişkin düşmanca yorumuna karşılık -yazarının Stubbe'nin eserini okuduğunu düşündürecek biçimde- ustaca argümanlar geliştiriyordu. *Letter from an Arabian Physician* ise Bayle'ın, Hıristiyanların zorlamaya başvurması ile Müslümanların göreli toleransı konusundaki argümanını yine benzer bir açık fikirlilikle sunmaktaydı.[43] Radicati'nin *Comical and True Account* adlı metni ise Hıristiyanlara esir düştükten sonra din değiştirmeye zorlanan dindar bir Müslüman gencin gözünden Roma Katolik inancıyla (ve onunla birlikte büyük ölçüde belli başlı Hıristiyan doktriniyle) dalgasını geçiyordu. Aynı yazarın *La Religion muhammedane*'ında Hıristiyanlığın yerine Hinduizm kullanılmıştı, böylece kurmaca Müslüman mektup yazarı, Muhammed'in şarlatanlığının müsamaha edilir bir dinî sahtekârlık olduğunu, başka dinleri kuranların da felsefî imanın temel hakikatlerine vahiy hakkında bir iki iddia eklediğini belirtebiliyordu. Voltaire'in "Projet secret"si sözümona Kahire'den İstanbul'a gönderilen bir metin olduğundan Batı ahlakı üzerine doğrudan bir yorumda bulunmamaktaydı, fakat sultanın, kademeli olarak İslam'ı ortadan kaldırması şeklindeki tavsiyesinin Hıristiyanlığı hedeflemekte olduğu açıktı. Müslüman inancını ortadan kaldırma arzusu için öne sürülen gerekçeler arasında bu inancın insanların kafasını saçmasapan korkularla doldurması bir yana "sonsuz sayıda mukaddes arpalık memurunu beslemek için muazzam paralar harcanması" yer alıyordu ve bunun ipliğini pazara çıkarmanın bir yolu, Kuran-ı Kerim'de ve Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bütün "masallar"dan bir derleme hazırlamak olabilirdi, böylece "bizim dinimizin de aşağı yukarı Hıristiyanlarınki kadar zırva olduğunu herkes görebilirdi".[44]

Bu metinlerin (hepsinde değilse de) birçoğunda kendini gösteren genel bir tema varsa o da, temel teist inançlarla yüksek ahlak standartlarını birleştirerek bütün dinlerin tabiatının özünde aynı olduğu veya aynı olacağı ve bir inancın daha tali nitelikteki yönlerinin, sözgelimi

vahiy konusundaki kendine özgü iddialarının veya özel ayinlerinin, kendi yapısından kaynaklanan önemi ya çok az olan ya da hiç olmayan bir tür üstyapı oluşturduğudur.Bu yaklaşım *Espion turc*'te tekrar tekrar ifade bulur ve yazar, dinleri birbirine zıt olsa da Müslümanlar ile Hıristiyanların aynı Tanrı'ya taptığını belirtir ve mektuplaştığı kişilerden biri olan bir baş dervişin de mutabık kalmasını bekleyerek şu inancı dile getirir: "İnsan doğru bir hayat sürmüşse, hangi dinden olursa olsun ölümden sonra saadet bulabilir."[45] Montesquieu bile bu akılcı ve ahlak dersi niteliğindeki yaklaşımı benimsemiştir ki kendisinin İslam hayranı olmadığı aşikârdır (bu türde eser verenler içinde Hıristiyanlar ile Müslümanlar arasında birinci grup lehine karşılaştırma yapan az sayıdaki yazardan biridir ve Hıristiyan âleminin en sonunda tahammülsüzlükten uzaklaştığını belirterek Kuran'ın, ilahi fikirleri insan dilinde ifade eden hakiki kutsal kitapların aksine insan fikirlerini ilahi dilde yazdığını öne sürmüştür. *İran Mektupları*'nda 46 sayılı mektubun can alıcı bir paragrafında iki ana karakterden Usbek şöyle yazar: "İnsan hangi dine göre yaşarsa yaşasın başlıca ibadet kuralları daima kanunlara itaati, insan kardeşlerini sevmeyi ve ana babaya saygıyı öngörmektedir." Çok sayıda din çok büyük farklılıklar gösterdiğine göre Tanrı'ya ibadet ederken hangi ayinlerin uygulanacağına nasıl karar verileceği konusundaki şaşkınlığını dile getirerek devam eder.[46] Oysa bu konuyu açıklarken sorusunun yanıtını da üstü örtülü olarak vermiştir aslında: "Kanunlara itaat", bu kanunlar bir toplumdan diğerine değiştiği hâlde kişinin dinî ödevlerinden biriyse hiç kuşkusuz kendi dininin ayinler konusundaki hükümlerine uymada da aynısı geçerli olacaktır. Doktrin düzeyinde benzer bir savunmaya da Poullain de Saint Foix'nın *Lettres turques*'ünde rastlanır. Eserin ana karakterlerinden Fatima, "yanlış" dinden olanların lanetleneceği düşüncesini şiddetle reddeder. Erkek kardeşlerinin ölümü "vatan ve din savunmasında olmuştu; kimseye bir yanlış yapmadılar ve sadece tek Tanrı'ya taptılar." Onun açıklamasına göre "belli bir dine bağlı olmamız çocukluğumuzdan gelen önyargılar ve o dinle ölen ana babamızın otoritesi sebebiyle" doğaldı, ne de olsa o dinin öğretileri "beynimizin liflerine işlemişti."[47] Dolayısıyla, belli bir dine bağlılığımızın kaynağı tamamen arızi de olsa o bağlılığı koparmaya çalışmak suni ve gereksiz yere huzursuzluk yaratıcı bir çaba olacaktı.

Aslında karşımızdaki, 17. yüzyılın ilk yarısında "libertins érudits" takımından bazı yazarların Cardano ve Charron'un yazılarını esas alarak geliştirdiği argüman çizgisinden bir adım ötededir. Aklı başında insanlar, dinin ileri sürdüğü özel iddiaların birçoğunun palavra olduğunu ve birçok âdet ile ayinin -dinî olduğu kadar sosyal ve politik alanda da- topluma göre değişiklik göstereceğini, dolayısıyla da kendinden kaynaklanan bir değeri olmadığını anlayacaktır. Ama aynı zamanda istikrarın ve asayişin önemini de takdir edecek ve toplumu bir arada tutma yönünde katkı sağlayan bütün bu doktrinler, ayinler ile geleneklerin işlevsel veya araçsal değerine saygı göstereceklerdir. Entelektüel açıdan radikal ve dıştan bakıldığında muhafazakâr görünen bu tutumlar bileşimi söz konusu metinlerin birçoğunda kendini gösterir. Claude Gilbert'in *Histoire de Calejava* adlı romanının baş kişilerinden ikisi, bir Huguenot ile bir Müslüman, dinî anlaşmazlıklarını uzun uzadıya tartıştıktan sonra kendi toplumlarına döndüklerinde nasıl bir yaşam sürecekleri konusunda (ziyarette bulundukları uzak ve gizemli ülke) Calejava'nın bilge ihtiyarının tavsiyesine başvururlar. "Kanunlar ne olursa olsun" der ihtiyar, "onlara uymanız gerekir, en azından görünüşte, yoksa medeni toplum diye bir şey kalmaz." Ne de olsa kanunlar, bir oyunun kuralları gibidir ve herkesin, başkalarının kabul ettiği şeyi kabul etmesi gerekir.[48] Tyssot de Patot'nun aynı adlı romanının kahramanı Jacques Massé ise Cezayir'de Müslüman olmuş bir Fransız ile uzun bir tartışmaya girer. Onu dinden çıkmakla suçladığında mürtet, "birbirinden farklı bütün dinleri yakından inceledikten sonra hiçbirinde aklı başında bir insana memnuniyet verecek bir şey bulamadığını" belirtir, "bu nedenle akıllı bir adamın, bulunduğu ülkede hâkim olan dine hiç değilse dış görünüş itibarıyla uyum göstermemesi için hiçbir neden görmemiştir." (Ancak memnuniyetsizlik verme konusunda bütün dinler eşit değildir: Sözlerine, Hıristiyanlığın İslam'dan "yüz kat daha saçma ve abes" olduğunu belirterek devam eder.)[49]

Son bir örnek daha verebiliriz: "Dialogue entre un François et un Algerien sur leurs religions" (Bir Fransız ile bir Cezayirlinin kendi dinleri üzerine diyaloğu) adıyla 18. yüzyılda yazılmış anonim bir metin. Cezayir'de esir düşen Fransız soylusu Montane, onu din değiştirmeye teşvik eden Muley adlı Müslümanla tartışmaktadır. Muley, bütün dinlerde temel ilkenin kadir-i mutlak bir Tanrı'ya tapınmak olduğunu ve

bunun da ahlaklı davranarak yapılması gerektiğini belirtir. "Her yerde ahlakın temeli aynıdır: İstanbul'da da Roma'da da şer yasaklanmıştır ve hayır vaaz edilir." Bu nedenle, hangi din hâkimse onu benimsemek gayet akıllıcadır ve "bütün hayatını saçmasapan bir şekilde tek dinin ilkelerine adayan kişi benim gözümde çılgındır ve taşkafalıdır." İnsan, Tanrı'ya ibadet için yaratılmıştır ve bunu her dinde yapabilir, "senden tek istenen, seninkinden biraz farklı merasimlerle ibadet etmen, aynı rengin farklı tonlarından başka şey değildir bu."[50] Bu hususları her yazar, mutlaka İslam'ı veya başka belli bir dini öne sürmeksizin soyut bir tarzda da dile getirebilirdi. Yine de, görmüş olduğumuz gibi elde özel olarak İslam'ın kullanılmasını teşvik eden kapsamlı bir argüman modeli vardır. Fanatizm, tene düşkünlük ve "kılıç" kullanarak zora başvurma gibi geleneksel olarak İslam'a yöneltilen değişik suçlamalar öylesine darmadağın edilmişti ki artık mantıksız ve tahammülsüz davranan Hıristiyanlara akılcı ilkeleri öğretmek için kurmaca bir bilge Müslüman figürüne başvurulabiliyordu.

15

DESPOTİZM II
17. YÜZYILDAKİ TEORİLER

Kraliçe Elizabeth'in sarayında kültür, sanat ve eğlence faaliyetlerinden sorumlu Master of the Revels unvanıyla hizmet veren edebiyat meraklısı Edmund Tilney, 1590'ların sonunda kaleme aldığı "Regimentts and Pollicies" [Hükümetler ve Politikalar] adlı uzun makalesinde Avrupa'nın bütün devletlerini incelemişti. "Türk Hükümeti" ile ilgili bölümü şöyle başlıyordu:

> Bu Türk İmparatorluğu öyle mutlaktır ki hükümdarlarının keyfi kanun, ağzından çıkan laflar da hüküm yerine geçer; tebaası üzerinde gayet katı bir şekilde yegâne kudret sahibi olan bu hükümdar, canının istediğini yerine yerleştirir, istediğini yerinden eder, istediği gibi değiştirir ve azleder, hiçbir tehlikeye veya olumsuz tepkilere maruz kalmaksızın hem de, ki bunların en büyük mevkilerde olanlarını en ufak bir şüphe veya memnuniyetsizlik üzerine boğdurduğu vakidir, kendi çocuklarını ve akrabalarını bile esirgemez, savaşta da barışta da yaptığı belli başlı işler daima kendi menfaatine hizmet eder ve dahi hükümet işleri de kendi dinlerini inkâr etmiş olan mürtet köleler eliyle yürütülür ki bunları hükümdar için bir tehlike yaratmaksızın kolayca yükseltmek mümkün olduğu kadar halk arasında bir küskünlük veya kargaşaya sebebiyet vermeksizin alaşağı etmek de aynı ölçüde kolaydır.[1]

Burada Osmanlı yönetimine dair çizilen tablo, genel olarak Lucinge ve Botero'nun anlattıklarına uyuyordu: Aman tanımaz, keyfî, yargısız infaz yapabilen ve hükümet kadrolarını kurnazca kullanan, yani Batı

Avrupa soyluluğunda olacağı gibi politik sonuçlarla karşılaşmaksızın istediğini yükseltip istediğini yere çalan bir yönetim. Gerçi bazı farklılıklar vardı. Tilney tebanın tamamını köle olarak veya köle gibi diye tanımlamaya çalışmamış, köle konumunda olanların sadece yönetim kadrolarında yer alanlar olduğunu en başta açıkça belirtmişti; Botero, kendi eserinde sultanın her türlü mülkün sahibi olduğu yönünde belirttiklerine Tilney'yle katılanmıyordu. Aynısı "despotik" terimi için de geçerliydi. Tilney'nin ilk cümlesinde Osmanlı İmparatorluğu, despotik değil "mutlak" olarak nitelenmişti.

"Mutlak" hükümdarlık kavramı, 17. yüzyılda hem İngiliz hem Fransız politik düşüncesinde önemli bir rol oynayacaktı. Terim hiçbir zaman kesin biçimde sabit bir anlam kazanmadıysa da genel olarak "absolvo" (ya serbest bırakmak veya zincirlerini çözmek ya da mükemmel hâle getirmek veya son şeklini vermek anlamındaki) fiilinden türeyen Latince "absolutus"un anlam yelpazesi içinde kullanıldı. Mutlak hükümdar, her konuda tam bir etkili güç kullanabilen hükümdar değil, daha ziyade otoritesi, devlet içinde veya dışında başka hiçbir üst insani otoriteyle sınırlanmayan hükümdardı. Bu anlamıyla da hükümdarın otoritesi mükemmeldi, daha ötesi olamazdı. On yedinci yüzyılda kendini "mutlak" yönetici olarak gören birkaç hükümdar olmuştu; örneğin 1603'te Tilney'nin, incelemesinin şık bir kopyasını ithaf ettiği İngiltere Kralı I. James gibi.[2] 1665'te Danimarka Kralı III. Frederik de mutlakiyetçi bir anayasa hukukunu yürürlüğe sokarak kendini tebaası nezdinde "yeryüzündeki en yüksek otorite, kiliseyle ilgili ve dünyevi bütün konularda en yüksek hakem" ilan etmiş ve "en yüksek ve sınırsız kanun koyma gücünün" kendisine ait olduğunu bildirmişti.[3] XIV. Louis ise hükümdar olarak statüsüne dair benzer yaklaşımıyla bunlar içinde en ünlüsüdür ve kendisine atfedilen "L'état, c'est moi" [Devlet benim] sözünü gerçekten sarf etmemişse de kişisel *Mémoires*'ında [Hatırat] "krallar her şeyin sahibi olmak ve herkese hükmetmek üzere dünyaya gelir" demiştir.[4]

Jean Bodin'in geliştirdiği ve despotik yönetimi olumlu bulan bakış ise üçüncü bir kategori oluşturuyordu: Birer monarşi çeşidi olarak tiranlıktan da "kraliyet"ten de farklıydı, çünkü bunlardan birincisinin aşırı ve keyfî iktidarını ikincinin temel meşruiyeti ve tebaayı kabul edişiyle birleştirmekteydi. Lucinge ile Botero'nun geliştirdiği

olumsuz bakış da zaten ona bir üçüncü kategori statüsü kazandırmıştı, çünkü her ne kadar katıksız bir tiranlığın bazı özelliklerini sergilese de bir sistem olarak kendi içinde tutarlıydı ve tebaayı kandırarak kendini hinlikle kabul ettirmişti. Ancak 16. yüzyıl sonundan itibaren "mutlak" yönetim kavramının gelişmesiyle böyle özel bir üçüncü kategoriye gerek olup olmadığına karar vermek güçleşti. Sultanı sadece mutlak hükümdarın abartılı bir örneği olarak kategorize etmek yeterli olmaz mıydı? 1636'da Osmanlı İmparatorluğu'nu anlattığı metninde Henry Blount, sultan ile ilgili olarak şu sonuca varmıştı:

> Kendi halkına karşı yabancılar eliyle kendi emniyetini sağlamak durumunda olan tiranların sıkıntısını çekmez... ne de halkın kaypak sevgisine bel bağlamak zorunda olan bir sivil hükümdar gibi belirsizlik içinde yaşar; zira kuvvete dayanarak hüküm sürmektedir ve hükmündeki *Türkler* bu kuvvet için yeterli sayıyı sağlar; işte bu nedenle bir tiran kadar mutlak ve bir kral kadar bahtiyardır ve yeri her ikisinden de daha sağlamdır.[5]

Bu argüman genel olarak şekil itibarıyla Bodin tarzında olabilir, ne de olsa bir yanda tiranlığın kimi yönlerini, diğer yanda kraliyete dayalı (veya Bodin'in ifadesiyle "sivil") monarşinin özelliklerini bir araya getirmiştir. Ama burada tiranlık ile ilişkilendirilen "mutlak" sözünü o dönemde birçok yazar, ne tiranca ne de despotik olarak görülen pek çok monarşiye seve seve uygulamıştır. 1657'de klasik Bodinci taksonomiyi uygulayan Michel de Marolles, tiran olarak kabul edilecek hükümdar türlerini şöyle sıralıyordu: gaspçılar; sultan ve Babürlü İmparatoru gibi feodal beyliğe dayalı olanlar (ki bunların yönetimindeki halk köle olarak yaşasa da "dokunulmazlık sağladıkları belli kanunlar" geçerlidir) ve "kraliyet"e dayalı olanlar (bunlar da ilahi, doğal ve beşeri kanunları uyguluyordu). Ancak kraliyet esaslı hükümdarlık türlerinin de kendi içlerinde farklı kategorilere ayrılabileceğini ve bunlardan birinin, Fransa kralının örnek teşkil ettiği "mutlak" kategori olduğunu açıkladı.[6]

Öyleyse bir despot ile kesin biçimde mutlak bir hükümdar arasındaki fark neredeydi? Bunun en kestirme yanıtı Bodin'in tasarımında bulunabilirdi, yani despotun tebaası tamamen köle konumundaydı; Marolles'un belirttiği gibi Hıristiyan Avrupa'da böyle bir temel üzerine

kurulu devlet yoktu.[7] Oysa Osmanlı örneği söz konusu olduğunda bu iddianın olgusal temelinin pek sağlam olmadığını pek çok kimse biliyordu. Despotizm teorisinin negatif versiyonunu kurarken bizzat Botero da sultanın her şeyin sahibi olmasının "üzerinde yaşayan herkesin *kendinden* onun *kulları* [italikler bana ait] diye bahsetmesi şeklinde" tezahür ettiğini yazmıştı.[8] Oysa Botero'nun argümanına göre vurgunun öncelikle mülk sahipliği üzerinde olması gerekiyordu. Burada da gördüğümüz gibi Osmanlı İmparatorluğu'na dair 16. yüzyılda yazılmış standart metinlerde bile sultanın tek mülk sahibi ve yegâne vâris olduğu düşüncesi aleyhine ciddi bulgular öne sürülmekteydi. Buna rağmen söz konusu düşünce 17. yüzyıl boyunca geçerli olmayı sürdürdü. Oysa doğru olsaydı hiç kuşkusuz Danimarka veya Fransa kralları ile İstanbul'daki sultanların "mutlak" hükümdarlığı arasında önemli bir ayrım meydana getirecekti. Osmanlı yönetiminin (göreceğimiz gibi) 17. ve 18. yüzyıllarda bir ölçüde teorik önem taşıyan bir başka boyutu ise aileden geçme soyluluk diye bir şeyin bulunmamasıydı. Soyluların, hükümdara karşı bir denge unsuru olarak anayasaya dayalı bir rol üstlenmesi gerektiği düşüncesi özellikle Fransa'da güçlü biçimde gelişmiş ve kimilerince kabul edilebilir veya en azından katlanılabilir mutlak yönetimi kabul edilmez despotluktan ayıran temel unsur olarak görülmüştü. Ancak bu iki yönetim biçiminin karşılaştırılmasında ortaya çıkan en önemli ve en sıkıntılı sorular, kanun yapma yetkisiyle ilgili olanlardı. Mutlak hükümdar kararnameler çıkararak hükümet edebiliyor ve mevcut kanunları da istediği gibi geçersiz hâle getirebiliyorsa mutlakiyetçilik ile despotluk arasında görünürde olan bütün bu farklar dağılıp gitmeyecek miydi? Hükümdar canı istediğinde bu kanunları geri çekme gücüne sahipse özel mülkiyet ve veraset kanunlarının ne hükmü vardı? Nihayet, hak ve ayrıcalıkları bir fermanla geri alınabilecekse soyluluk statüsünün manası neydi? Bir tebanın konumu, kralın kölesi olup son tahlilde sadece ve sadece onun iradesine bağlı olan birinden nasıl ayrılacaktı? Mutlakiyet, hatta monarşi karşıtı argümanlar geliştiren bazı yazarlar, hiç ayrılmayacağı sonucuna varmakta sakınca görmüyordu.

Bir Hıristiyan kralı, baskıcı bir portre çizebilme amacıyla Osmanlı sultanına benzetmek polemiklerde sık görülen bir taktik olmuştu. Örneğin 1576'da anonim bir Huguenot'nun kaleme aldığı *La France-Turquie* [Türkiye olmuş Fransa] adlı risalede Fransa kralı, iddiaya göre

uzun yıllar Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamış birinden nasihat almakla suçlanıyordu; bu kişi kralı, sultanları taklit ederek soyluları zaptürapt altına almaya ve devlet dinini acımasızca dayatmaya zorlamıştı.[9] Ancak 17. yüzyıl ortalarında, Paris'te La Fronde döneminin bütün şiddeti ve anayasal krizleri, İngiltere'de de iç savaş yaşanırken bu karşılaştırma daha büyük bir rol oynamaya başladı. Artık sadece alışılmadık, tiranca önlemleri damgalamakta değil, monarşi yanlılarının gözünde tamamen haklı ve meşru olan belli güçlere karşı çıkmak için de kullanılıyordu. Bu çerçevede, Paris *parlement*'ının büyük hatiplerinden Omer Talon, 1649'da kraliyet fermanları çıkarma ve vergileri *parlement* onayına sunmama uygulamalarına karşı saldırıya geçerken şöyle haykırmıştı: "Bu despot ve egemen hükümet İskitlere yakışırdı, ama her zaman dünyanın en iyi yönetilen ülkesi olan Fransa'da halk daima hür doğduğu ve gerçek birer Fransız olarak yaşadığı düşüncesine güvenmektedir; buna rağmen şimdi kendilerine köle muamelesi yapıldığını görmektedirler."[10] Talon'un, basılarak geniş ölçüde dağıtımı yapılan konuşması başka birçok risalenin metni üzerinde etkili olmuştu: Sarayın onay almadan vergi koyabileceği iddiasına itiraz eden anonim *Lettre d'avis à Messieurs du Parlement de Paris* (1649: [Paris *parlement*'ındaki beylere nasihat mektubu]) bunlara bir örnektir.

> Fransa hiçbir zaman despotik bir hükümet olmamıştır, belki son 30 yıl, yani bakanların insafına terk edilmiş ve zulümleri karşısında savunmasız bırakılmış olduğumuz dönem hariç. Fransa saf anlamıyla kraliyet esaslı bir monarşidir, hükümdar Tanrı'nın kanunlarına uymak zorundadır ve halkı da, onun kanunlarına uyarak doğal özgürlüklerini ve mülkleri üzerindeki sahiplik haklarını korur. Oysa despotik monarşi, bir hanenin başı köleleri nasıl güdüyorsa kendi tebaasını öyle güder. Sultanın hükümeti işte böyledir ve zaten bu nedenle kendisine "Grand Seignneur" [Büyük Bey] deniyor. Sultan, hak ve hukuka hiçbir şekilde ters düşmeksizin paşalarına kendi kellelerini teslim etmeleri emrini verebilir, çünkü hükümdarlığını askerî yollarla elde ettiği ve daima bir fatih olarak iktidarını sürdürdüğü için ele geçirdiklerine köle muamelesi yapma gücü taşımaktadır. Ancak Fransa, fethedilmiş bir toprak değil.[11]

Bu risaleye veriler ultra kralcı bir yanıtta (Kitab-ı Mukaddes'e dayanarak) bütün kralların tebaaları üzerinde eksiksiz iktidara sahip olduğu öne sürülmekteyse de bu, aşırı uçta yer alan ve tipik olarak görülemeyecek bir tavırdı. Fransız monarşisini destekleyenlerin çoğu, bu monarşinin iktidarının bir despotunkinden çok farklı olduğuna inanmıştı, çünkü bu iktidarın sınırlarını ilahi kanunlar, akıl ve adalet çiziyordu ve bu sonuncuya özel mülk sahiplerinin hakları dahildi.[12]

Öte yandan İngiltere'de, Osmanlı "despotizmi" ile ilgili negatif argüman çok daha geniş bir anlamda kullanıldı. Henry Parker'ın *The Case of Shipmony briefly Discoursed* (1640) adlı eseri, kralın tamamen kendi takdirine göre koyabileceği her türlü vergiye -tarihsel bir temeli olan ve saraylarca daima uygulanmış olan "gemi parası" bile olsa- karşı çıkıyordu. "Her türlü kanunun üstünde" diye yazıyordu Parker, "bir kontrol kurmuş olan ve kendi iradesinden başka sınır tanımayan tiranlık kadar nefret uyandıranı yoktur: Eğer bu tiranlığın şahikası değilse Türkler bizden daha fazla kölelik etmiyor demektir: Yok eğer bunu tiranlık olarak kabul ediyorsak da bu gemi parası bizleri Türkler kadar kul köle hâline getirir."[13] İki yıl sonra bu argümanın doğal sonucu olarak kralın emrine karşı gelmenin doğru olduğu kimi şartların bulunabileceğini öne sürüyordu. Bu sözlerin o andaki bağlamı (önemli bir askeri karargâhın bulunduğu) Hull şehrinin valisinin, I. Charles'a şehrin kapılarını açmayı reddetmesiydi. Nitekim iç savaşın fiilen başlamasında başka hiçbir olay bunun kadar etkili olmayacaktı. Parker şöyle diyordu:

> Dolayısıyla, bütün krallara, yaptıkları her şeyde ve verdikleri her emirde... Tanrı'ya olduğu gibi sınırsızca itaat edilmelidir... diyen adamlar aşağılık birer dalkavuktur. Hele verilen talimatlardan başka sınır tanımayanlar, hele ilahi ve doğal olanlardan başkasını bilmeyenler, hele bütün hükümdarların kudretini Türk'ünki kadar engin görenler (zira o, Tanrı'nın yol göstericiliğine ve doğal kanunlara tabidir), işte onlar da neredeyse bu birinci gruptakiler kadar budaladır.[14]

Parker, Parlamento yanlıları arasında monarşinin her türlü icraatında konumunun, insan eliyle düzenlenecek ve hükümdardan tamamen bağımsız bir yargı tarafından yorumlanarak uygulanacak olan yasalarla kısıtlanması gerektiğini savunan gruptaydı; keyfî güç kullanımının

ancak bu yolla ortadan kaldırılabileceğine inanıyordu. Bu yazarlardan bazılarının benimsediği ortak kabule göre özünde kölelik, bir başka kişinin iradesine tabi olmak demekti. Kralın yetkilerini keyfî bir şekilde kötüye kullanmaktan sakınmasının yeterli olmayacağı görüşünü ortaya attılar ve bundan taviz vermediler. Anayasaya göre kral böyle yetkilere sahip olursa sırf bu yetkileri taşıması onun yönetimini despotizm yapmaya, kölelik anayasası yapmaya yeterliydi.[15] Bu da, böyle bir Batı Avrupa monarşisi ile Osmanlı'daki hükümdarlık arasında farka yer bırakmıyor, Avrupalı kralın iktidarını kullanma konusundaki tercihleri uygulamada farklılık yaratsa da sonuç değişmiyordu.

Böyle bir teori, meşru bir kralın rolünü, temelde demokratik bir anayasaya göre halk adına hareket eden herhangi bir yürütme görevlisine indirgese de krallığın kendisini imkânsız hâle getirmiyordu. Ancak 1649'da I. Charles idam edilip de İngiliz Cumhuriyeti (*commonwealth*) kurulunca bu yazarların bir kısmı monarşinin tamamen kaldırılmasını savunur oldu. John Milton, bir kralın tebaası olmanın "kölelik" veya "esaret" anlamına geldiğini öne sürüyordu, çünkü krallık daima keyfî güç kullanma yollarını arayacaktı.[16] Oliver Cromwell'in gizliden gizliye monarşi benzeri bir iktidar kurmasından korkan cumhuriyetçi teorisyen ve propagandist Marchamont Nedham, 1656'da "monarşinin çıkarı"na karşı uyanık olunması gerektiğini savunmuştu, çünkü bunun, görünürde monarşi olmayan bir rejime sinsice sızmak gibi tehlikeli bir yeteneği vardı. Nedham, monarşi, "mutlak monarşi" ve "monarşik tiranlık" arasında temel bir fark görmüyordu. "Mutlak monarşinin çıkarı" onun açıklamasına göre "kendi iradesinin ve keyfinin buyurduğu şekilde tek başına hükümet eden belli bir şahsın ellerinde toplanmış sınırsız, denetimsiz, hesap vermez bir iktidar ve otorite durumudur."[17] Nedham'ın verdiği bazı örnekler Osmanlılardan kaynaklansa da ille belli bir "despotizm" modeline başvurma ihtiyacı yoktu; bu "monarşinin çıkarı" mantığını takip edince bütün kralların eninde sonunda tebalarını köleliğe benzer bir duruma düşürecek ölçüde kudretlerini artırmaya çalışacağı doğaldı. Bunun karakteristik özelliği olan bir adım, yurttaş milislerinin yerine kişisel olarak hükümdarın hizmetinde bulunan ücretli bir ordu kurulmasıydı: İşte Roma imparatorlarının Praetoria muhafızları, diyordu Nedham, Osmanlı sultanı da, Toscana Grandükü Cosimo ve Rus çarı da, Tatar hanı ve Fransa kralı da onu

taklit etmişti. Bir diğer karakteristik ise yalnızca yürütmenin değil yasamanın yetkilerinin de hükümdarın elinde toplanmasıydı. "Haşmetliyi [kastettiği: sultan] eski zamanlarda mutlak kılan, bu güçlerin her ikisini de kendinde toplaması değilse neydi? Ya daha yakınlarda *İspanya* ile *Fransa* krallarını?"[18]

Aynı yıl, yani 1656'da James Harrington'ın *Oceana*'sı yayımlandı. Kitabın amacı, Harrington'ın Yunanistan, Roma ve ilk dönem İsrailoğulları'nın "kadim basireti"ne dayanarak kendi geliştirdiği cumhuriyetçi bir anayasayı savunmaktı. En önemli ilke, halkı yönetenin ihtiraslı tekil bireyler değil kanunlar olması gerektiğiydi: "Bir *commonwealth* içinde hürriyet, kanunların imparatorluğuna dayanır ve bu kanunların olmaması demek, onu ihanet ile tiranların ihtirasına kurban etmek demektir." Dolayısıyla Harrington'ın eserlerinin ardında güçlü bir ahlaki dürtü, yazarın başka metinlerinde "kölelik, dilencilik ve Türklük" diye nitelediği şeyden halkı kurtarma arzusu vardı.[19] Ancak Harrington aynı zamanda bir siyaset bilimcisiydi ve ana hipotezine göre politik iktidar, ancak toprak sahipliğinin yarattığı ve bünyesinde barındırdığı iktidarın bir yansıması olarak etkili biçimde işlev gösterebilirdi. Buna göre de Osmanlı İmparatorluğu'nu sadece doğru yönetimin tiranca çarpıtılmasına bir örnek olarak görmüyor, kendi şartlarına göre tam anlamıyla işlev gösteren bir "mutlak" monarşi kabul ediyordu. "Tek adam bütün toprağın yegâne sahibi olur veya halka karşı dengesiz bir güç edinirse, mesela dört ölçüden üçü onun olursa büyük bey demektir, çünkü Türk'ü sahibi olduğu mülkte böyle adlandırırlar; hâkimiyetinteki imparatorluk ise mutlak monarşidir." Hatta Harrington, monarşi türleri içinde Osmanlı sisteminin ("senatoyu ve halkı karıştıran" Roma İmparatorluğu'nun aksine) hiçbir şekilde sulandırılmamış "saf" bir monarşi olarak "tarihteki en kusursuz örnek" olduğunu bile söylemeye hazırdı. Gerçi bu, kimilerinin varsaydığı gibi Muhammed'in bilgeliğinden değil, kölelikten başka bir şeyi pek tecrübe etmemiş olan Şark halklarının farklı karakterinden ileri geliyordu.[20]

Ancak sadece işlevsellik açısından bakıldığında bile her monarşinin kendi "tehlikeli kusuru" vardı. Bütün monarşiler ya kendi askerlerine ya da soylular sınıfının yetiştirdiği kuvvetlere bel bağlamak durumundaydı. Osmanlılar bunlardan birincisinin başlıca örneğiydi ve bu da kaçınılmaz olarak beraberinde "sık sık ayaklanma çıkarmakta

çıkarı olan ve böylece daimi kudret bulan yeniçeriler" sorununu getirmişti.[21] (Ancak bir başka yerde kendisinin de belirttiği gibi yeniçeriler yabancı bir kuvvet olmadığı ve hiçbir "ulusal çıkarı" da temsil etmediği için ayaklanmaları bir sultan için muhtemelen ancak bireysel düzeyde ölümcül sonuçlar doğuruyor, Osmanlı sisteminde değişikliğe yol açmıyordu.) Soylulara bel bağlayan monarşilere gelince: Bunların kusuru da soyluların çıkarının sık sık isyan ve iç savaş çıkarmayı gerektirmesiydi. Harrington'ın monarşileri ordu desteğinde ve soyluların desteğinde olanlar diye ikiye ayırması hiç kuşkusuz Machiavelli'nin, *Hükümdar*'ın IV. bölümünde Osmanlı İmparatorluğu ile Fransa arasında çizdiği karşıtlığı yansıtmaktaydı ki zaten Harrington onu hayranlıkla alıntılamıştı. Birinci tipi Harrington "mutlak monarşi" olarak tanımlamıştı: Yabancı bir düşmanın fethetmesi zordu bu monarşiyi, ama fethettikten sonra da elinde tutması kolaydı. İkincisi ise fethetmesi kolay ama elde tutması zor olan "aristokratik monarşi" idi. "Mutlak" terimini soyluluğu ortadan kaldırmış olan sistemlerle sınırlı tutmak tamamen nev-i şahsına münhasır bir kullanım olsa da Harrington'ın geliştirdiği argümanın genel olarak ortaya koyduğu yaklaşım, başka birçok cumhuriyetçi yazarınkine uyuyordu: Hükümdarın olabilecek en geniş anlamda keyfî yönetim sürdüğü en saf krallık biçimi, yaygın olarak despotik diye tanımlanan, "kölelik, dilencilik ve Türklük"ten ibaret bir yönetimdi.[22]

Cumhuriyetçiler bir tek İngiltere'de krallık yönetiminin özündeki tabiatına örnek olarak Osmanlı sultanlarını kullanıyor değildi. Birleşik Eyaletler'de Johan ve Pieter de la Court kardeşlerin geniş bir okur kitlesine ulaşan *Consideratien van staat, ofte polityke weeg-schaal* (1661) adlı incelemesinde Osmanlı yönetiminden kaynaklanan kötülüklere neredeyse 30 sayfa ayrılmıştı ve bunun başlangıcında da, monarşinin "tanrısal nitelikte mükemmel bir hükümet" getirmediği, daha ziyade kişisel arzularının keyfine dalmış sefih bir hükümdar liderliğinde hayvanca davranışlara yol açtığı gözlemi yer alıyordu.[23] Standart literatürde bulunan çok çeşitli negatif olgular arasından seçim yaparak, kimi zaman bunları daha da allayıp pullayarak iki kardeş, hanedan içinde kardeş katlini, fethedilen toprakların yerli soylularının öldürülmesini, sadece kitap basmanın değil kendi iddialarına göre ("isyana yol açabileceğinden") okumanın da yasak edilmesini, paşaların kuzu kuzu idama gitmesini, sultanın halktan tamamen kopuk bir şekilde haremine kapanmasını, yolsuzluğa bulaşmış

devlet yönetimini ve diğer şeyleri tarif etmekteydi.[24] "O ülkede hiç kimse" diye bağlıyorlardı sözü, "iyi bir hayat sürmez, ne de kendi malının ve canının emniyetle sahibidir, bir tek sultan hariç: Halk bütün emeğini, malını mülkünü, kanını, canını ve sevgili çocuklarını bir tanrıya sunarcasına sunar ona." Ancak bunun kökeninde yatan sebeplerin ne İslam'da ne de özel olarak Türklerin Asyalı tabiatında aranabileceğini, meselenin "insanların doğasındaki kötülük"ten ibaret olduğunu belirtmişlerdi. Böyle bir sistem her yerde gelişebilirdi, Hıristiyan âlemi içinde gelişmiş olsa bundan da beter olurdu.[25] (Bu şart ortaya koyulmamış olsa bütün argüman, Avrupa bağlamına yönelik bir ihtar, bir nasihat olma özelliğini kaybedecekti elbette.)

Bu kitabın dikkatli okurlarından biri de Benedictus (Baruch) de Spinoza'ydı ve kütüphanesindeki nüshayı, (ölümünden sonra 1677'de yayımlanan) *Tractatus politicus*'unda* diğer bütün kitapların üstünde "olağanüstü hince" bir çalışma olarak övmüştü.[26] Bu bağlamda da Osmanlı İmparatorluğu'nun, kendi adına son derece başarılı bir monarşi örneği olduğunu teslim etmeye kadar varıyordu: "Osmanlılarınki gibi hiçbir dişe dokunur değişim geçirmeksizin bu kadar uzun süren bir yönetim daha yok." Ancak bu istikrar gerçek bir barış olmaktan çok "kölelik, barbarlık ve perişanlık" ifade ediyordu ve bundan daha sefil bir durum yoktu. Demokratik yurttaşlar asayişin bozulmasına sebep olacaksa bir ailedeki çocuklar için de aynısı geçerliydi; yine de bu, babaların çocuklarına köle muamelesi etmesinin daha iyi olacağı anlamına gelmiyordu. Spinoza şu sonuca varmaktaydı: "Dolayısıyla iktidarın tek kişiye emanet edilmesi barışı değil köleliği getiren bir durumdur; zira barış, sadece savaşın olmaması demek değildir, zihinler arasında bir birlik veya uyuşma anlamına gelir."[27]

Osmanlı "despotizmi" (bu şekilde nitelenmiş olsun olmasın) ile genel olarak monarşi arasında bağlantı kuran bu tür argümanlar, politik yelpazenin yalnızca bir kısmından kaynaklanmaktaydı elbette: Bunlar, çoğu yerde ufak bir azınlık oluşturan inançlı cumhuriyetçilerdi (ve belki Felemenk Cumhuriyeti'nde bile çoğunlukta değillerdi, ne de olsa burada Oranje Hanedanı güçlü bir destek bulmaktaydı). Ancak onların karşısında yer alanlar, yani monarşiyi, hatta mutlakiyetçi monarşiyi savunanlar bir an durup Osmanlı bağlantısını düşünecek olsalar doğal

* *Politik İnceleme*, 2003, Dost Kitabevi, çev. Murat Erşen (ç.n.)

olarak verecekleri yanıt, sultanlık yönetimi ile normal krallık arasındaki farklılığı daha genişletmek, bu yolla Osmanlı meselesinde daha da negatif bir tablo çizmek olurdu. Sonuç olarak, bu tartışmanın her iki tarafında da Osmanlı yönetiminin yapısını savunmak için bir nedeni olan kimse yoktu. Politik teori alanındaki tartışmalardan çok genel tanımlamalara yönelen bir iki yazar ise pozitif bir vurgu getiriyordu. Bunlardan Henry Blount, gördüğümüz gibi sultan için "bir Tiran kadar mutlak ve bir kral kadar bahtiyardır ve yeri her ikisinden de daha sağlamdır" demişti.[28] İslamiyet ve Osmanlılar hakkında kalem oynatmaya başlamadan sadece dört yıl önce cumhuriyetçi yazarlar arasında yer alan ve dolayısıyla monarşiyi lanetleyen Francis Osborne, Osmanlı yönetiminin çeşitli yönlerini överken temel analitik bir düzeyde "mutlak" iktidar ve "kulluk" kavramlarından uzaklaşmıyordu: "Ne de birçok *Hıristiyan hükümdar* başlangıçta mutlak olmaya ondan [kastettiği: sultan] daha uzaktı, ancak onların iktidarı, tebaalarının para, azim veya silah yoluyla yarattığı baskı sonucu yumuşayıp ılımlılaşırken bu milletin [kastettiği: Türkler] artık tabiatı hâline gelmiş kulluktan uzaklaşmadığını görüyoruz."[29] Alman "kameralist" ayazar (ve hekim ve simyacı) Johann Joachim Becher, ilk kez 1678'de yayımlanan bir kitapta daha dolaysız biçimde pozitif bir değerlendirme yapıyordu. Yeryüzünde refahla gelişen koloniler kurmak için en iyi yerleri ele alırken Osmanlı Macaristanı'na insan göndermeyi salık vermekteydi: "Türkler arasında koloni kurmaktan daha iyisi olamaz, çünkü onların iç savaşları yoktur, tebaalarını korurlar, sözlerinde dururlar, herkesin kendi dinine göre ve hür yaşamasına izin verirler ve mükemmel, bereketli toprakları vardır. Yani az miktarda vergi ödeyerek onlarla yaşamak gayet güzel olur."[30] Ama bu laf arasında söylenivermiş bir şeydi ve standart görüşten tamamen farklı oluşu umut verici olsa da Osmanlı monarşisinin kendine özgü yapısına dair teorik bir düşünce kabul edilemeyeceği açıktı.

Ancak dönemin politik teorisyenleri arasında hem kendi teorik soruşturmalarının derinliği hem de "despotik" hükümeti görece pozitif bir yaklaşımla ele almasıyla farklılaşan biri vardı: Thomas Hobbes. *The Elements of Law* (1640 - *Hukukun Unsurları*) ve *De cive*'de (1642)* "despotik" (Latince "despoticus") kelimesini -Yunancadaki asıl anlamı

* *De Cive: Yurttaşlığın Felsefi Temelleri*, 2018, Belge Yayınları, çev. Deniz Zarakolu (ç.n.)

doğrultusunda- bir hanenin efendisinin kölelerine karşı uyguladığı yönetimi ifade etmek için kullanıyordu ve kişilerin, savaşta alınan yenilgi sonucunda da köle statüsüne geçebileceğini belirtmişti. *Leviathan*'da* (1651) bu nosyonu genişleterek bir "Fethedilmiş Ulus"un tamamın üzerinde hâkimiyeti de kapsamına aldı. Onun görüşüne göre fethe uğrayan taraf (ya açıkça ifade edilmiş ya da bu irade yönünde yeterli işaretler göstermiş olarak) zafer kazanan tarafla bir sözleşme yapmış oluyor, böylelikle de canının bağışlanması ve fiziksel güvenliğinin sağlanması karşılığında ona itaat sözü veriyordu.[31] Her birey ile egemen arasında yapılmış olan bu sözleşme, Hobbes'un politik teorisini ilk formüle edişinde belirttiği ve bir egemenin belirlenmesinden sorumlu olan sözleşmeden farklıydı. Bu ikinci sözleşme halkın kendi içinde yaptığı karşılıklı anlaşmalardan oluşan bir ağ gibiydi, bu anlaşmalarda her birey diğer bütün bireylerle egemenin bir üçüncü taraf olarak kabul edilmesinde mutabakata varıyordu. Dolayısıyla iki tür de egemen vardı: Egemenliği "elde edenler" ve "kurumsal" olarak üstlenenler. Ancak egemenliğin doğasının, yani temel hak ve yetkilerinin her iki durumda aynı oluşu Hobbes'un argümanının özünü oluşturuyordu.[32]

Bu nedenle Hobbes'un, "despotik" monarşi ile diğer monarşi türleri arasında özde bir farklılık bulunmadığı düşüncesiyle taviz vermez cumhuriyetçilere benzediği söylenebilir. James Harrington, *Valerius and Publicola: Or, The True Form of a Popular Commonwealth* (1659 - Valerius ile Publicola: Yahut Popüler Bir Commonwealth İçin Gerçek Biçim) adlı diyaloğundaki Hobbes karşıtı dokundurmalarda işte tam bu noktadan yola çıkmıştı:

> PUBLICOLA: Bazı kraliyet yanlıları var ki monarşinin doğuşundaki hakkının halkın rızasından ileri geldiğini savunurlar.
>
> VALERIUS: Evet, vardır.
>
> PUBLICOLA: Ve bunların gözünde kral, halkın ve halk iktidarının temsilcisi olmanın ötesinde değildir.
>
> VALERIUS: Türk gibi yani.
>
> PUBLICOLA: Evet, Türk gibi.[33]

* *Leviathan* 2019, YKY, çev. Semih Lim (ç.n.)

Ancak Hobbes'un politik teorisinin konusu özel olarak monarşi değildi (gerçi bazı pratik nedenlerden ötürü monarşinin diğer bütün yönetim biçimlerinden daha iyi olduğuna inanıyordu). Bu teorinin konusu, egemenliğin kökeni, tabiatı ve taşıdığı haklardı. Egemenlik monarşik devlette de, aristokrasiye dayalı olanda veya demokraside de aynıydı: Bunların her birinde egemen kişi veya kurum tıpkı "despotik" hükümdar ile aynı yetkileri taşıyacak ve "halkın ve halk iktidarının temsilcisi" olacaktı. Üstelik nasıl egemenlik değişmiyorsa tebanın devlet nezdinde yararlandığı temel özgürlük de değişmezdi. Hobbes şöyle ifade etmişti konuyu: "*Lucca* şehrini koruyan kulelerde bugün bile büyük harflerle *LIBERTAS* kelimesinin yazılı olduğu görülür; buna rağmen hiç kimse bundan, orada belli bir şahsın kamu yararına hizmetinden ötürü *Konstantinopolis*'tekinden daha fazla hürriyet veya muafiyet taşıdığı sonucunu çıkarmaz."[34]

Derin bir teorik düzeyde Hobbes, egemenin haklarının aslında tebanın mülkiyet hakları veya soyluların statü hakları gibi şeylere baskın geldiğini belirtmişti elbette: Bunları kanun yaparak değiştirmek mümkündü ve zaten insan hayatında bütün kanunlar da, ne türden olursa olsun egemenin otoritesi üzerine kuruluydu. Bununla birlikte bütün bunlar, Hobbes'un teorisinin, çağdaşlarınca despotik yönetim ile ilişkilendirilen cinsten pratik düzenlemeleri savunduğu anlamına gelmiyordu. Monarşik bir egemenler alt kümesi olarak bile olsa soylular sınıfının varlığından, hükümdarların parlamento toplamasından, örf hukukunun işlemesinden ve benzeri şeylerden memnundu, tabii bütün bunların otoritesinin son tahlilde egemenden ileri geldiğinin anlaşılması kaydıyla. Bu teori aslında önemli bir hususta despotik hükümet deyince standart olarak anlaşılan şeye ters düşüyordu: Hobbes, egemenin daima "kamuya açık" bir şekilde, her şeyden önemlisi de daima kanunlara göre hareket etmesi gerektiğinde ısrarlıydı. Buradan, hükümdarların konuya veya kişiye göre emir çıkaramayacağı sonuna varılmamalıydı (örnek olarak Kral Davut'un Hititli Uriya'nın cepheye ölüme gönderilmesi ve demokratik bir egemen olan Atina halkının belli bireyleri şehirden men ederek uzaklaştırmasını göstermişti). Önemli olan, bu tür emir ve fermanların egemen kuvvetin meşru icraatı olabilmesi için daima önceden çizilmiş bir yasal çerçeve olmasıydı. İnsan iradesi tek başına yeterli değildi.[35]

On yedinci yüzyılda İngiltere'de İslam'ı "politik" bir din olarak en pozitif biçimde ele alan iki metnin de Hobbes'un arkadaşlarınca (Francis Osborne ve Henry Stubbe) yazılmış olması tesadüf olamasa da, bu yazarların argümanlarındaki Hobbesçu unsur büyük ölçüde onun din ve papazlık hakkındaki düşünceleriyle sınırlıydı. Ancak yine onun en yakın dostlarından ve Fransa'daki entelektüel müritlerinden biri olan doğa felsefecisi ve hekim Samuel Sorbière, sultanın yönetimi ile Batı Avrupa devletlerinde geçerli koşullar arasındaki karşıtlığı sergileyen ve dikkate değer biçimde Osmanlı yanlısı olan çalışmasında Hobbesçu politik ilkeleri temel almıştı.[36] İlk olarak 1656'da bir dost grubuna hitaben "söylev" olarak sunulan bu çalışmayı ertesi yıl gruptan biri, Michel de Marolles tarafından "A sceptical discourse: is it not the case that human malice, which comes from our corrupted nature, increases under less absolute government, because of the faults of society?" (Kuşkucu bir söylev: Tabiatımızdaki bozukluktan kaynaklanan insani kötülüğün, daha az mutlakiyetçi yönetimlerde toplumun kusurlarından ötürü daha da arttığı doğru değil midir?) başlığıyla yayımlanmıştı; ancak parçası olduğu kitabın içindekiler bölümünde epey şaşırtıcı olmakla birlikte daha yerinde bir başlıkla geçiyordu: "A sceptical discourse in favour of animals and of despotic government" (Hayvanlar ve despotik hükümet lehine kuşkucu bir söylev).[37]

Sorbière'in argümanında bütün insan toplumları bir spektruma yerleştirilmişti ve bir uçta ilkel vahşiler, diğer uçta da Şarklı veya Müslüman mutlak monarşi yer alıyordu yani aslında "despotizm" terimini kullanmamıştı ama kastedilenin bu olduğu açıktı. Bu iki uç arasında insani ve fiziksel koşullar büyük farklılıklar gösterse de önemli bir benzerlik vardı. Vahşiler, tıpkı hayvanlar gibi "doğal durum" içinde yaşar ve doğanın kanunlarına uyarlar. "Açlık, susuzluk ve zararlı hava şartları dışında korktukları bir şey yoktur"; bu basit sınırlar dahilinde tıpkı hayvanlar gibi sahici bir mutluluk yaşayabilirler. Bir de öbür uca bakalım:

> Şark'ta mutlakiyetçi yönetim hemen hemen aynı etkiyi yaratır veya en azından orada insanlar, egemenliğin şarta bağlı olduğu ve barbar dediğimiz insanlardan daha iyi bir politik sistem ile daha fazla özgürlüğe sahip olmakla övündüğümüz Avrupa'dakilere göre daha az sefil bir hâlde yaşamaktadır.

> Konstantinopolis'te, İsfahan'da ve Agra'da hükümdarın egemen yönetimini sorgulayan olmaz; tebaanın tamamı, hükümdarlarının kulu olarak anılmaktan büyük onur duyar ve ona itaatten kaçmak için asla mazeret aramazlar. Hayatlarının ve bahtlarının böyle kesin bir bağımlılık içinde olması da onları sefil etmez. Tersine, bizim başımıza bela olan kimi dezavantajlara karşı daha iyi korunmaktadırlar, şahıs düzeyindeki kimi suç ve kabahatlerden korkmak için daha az sebepleri vardır, hepsi de egemenin korumasından derhal yararlanır. Orada kendi kendine ufak çaplı krallık oynamaya kalkan soylu beyler yoktur; kaprisini çekecekleri yegâne baş imparatorunkidir.[38]

Bu türde bir yönetim "halkta dinginlik" yaratır. Oysa Batı Avrupa'da insanlar, spektrumun ortasında, memnuniyet verici olmaktan son derece uzak şartlarda yaşamaktadır: "Sanıyorum bizim bütün bu sefilliğimiz ve budalalığımız, Avrupa'daki medeni toplumlarımızda ne tam anlamıyla bir devletin yönetimine ne de salt doğaya tabi olarak yaşamamızdan ileri gelmektedir."[39] (Burada "devletin yönetimine tabi" [under political rule] olarak çevrilen ifade, yani "sous l'état de l'Empire", Hobbes'un *De cive*'de politik ahval anlamında genel bir ifade şeklinde kullandığı "imperium"a dayanmaktadır ve Hobbes'un da, egemenlikte mutlaklığın politik ahvalin ayrılmaz parçası olduğunu bildiği aşikârdır. *De cive*'nin çatısını oluşturan metnin ilk ticari basımını Sorbière ayarlamıştı.) Sorbière'in açıkladığı gibi sorun, farklı zümrelerin oluşturduğu meclisler gibi egemen otoriteyi "dengeleyecek güçler" bulunması gerektiğine gönülden inanmamızdır; nitekim bu noktada yazar, egemenliğin "karma" bir yapıda farklı kesimlere dağıtılabileceği düşüncesine karşı Hobbes'un ortaya attığı argümana yakından bağlıdır.[40] Fronde ayaklanmaları konusunda Sorbière şu heyecanlı yorumları yapmıştır: "Meclislerin özgürlüğü dedikleri bu şeyin krallığı paramparça etmekten başka ne faydası olmuştur? Neye yarar ki bu, halkın ne özgürlük ne boyun eğme olan bir durumda yaşamasına sebep olmaktan başka ve bunlar egemen güce saldırdıkça egemen gücün de onlara saldırıp kötü muamele etmesine sebep olmaktan başka?"[41]

Bu "söylev" epeyce alışılmışın dışında bir çalışmadır; ama paradoksun da sezgilere ters düşen argümanların da yabancısı olmayan Pierre

Bayle'ın kafasını karıştırabilmişse temel argümanın samimiyetinden şüpheye düşmemek gerekir.[42] Burada Sorbière'in yaklaşımında çarpıcı olan üç şey vardır. Bunlardan biri, acımasız ölçüde faydacı olmasıdır: Sultanın sarayında sürüp giden kardeş katli ve göze mil çekme gibi uygulamalardan söz ederken bunların akıllıca önlemler olduğunu ve birkaç kişiye zarar vermekle diğer bütün halkın iç savaşın getireceği daha büyük şerlerden korunduğunu öne sürer. Tamı tamına aynı görüşü Francis Osborne da ifade etmiş, saraylardaki bu tür cinayetleri şu sözlerle savunmuştu: "*Bir hekim tutmak...* [kastettiği: birini zehirletmek için] *Ordu beslemekten daha ucuza gelir, hem de halkın genelinin iyiliği açısından daha az zararlıdır.*" Aynı mantığı Hobbes da sonraki eseri *Behemoth*'ta* sürdürmüş ve I. Charles halkı isyana teşvik eden bin Presbiteryen papazını öldürtmüş olsa neredeyse 100.000 cana mal olan iç savaşın önlenebileceğini öne sürmüştür.[43] Sorbière'in, devlet içinde sıradan tebaayı başkalarınca ezilmekten korumak için de egemen güce gerek olduğu yönündeki argümanı da dikkate değer ve gayet Hobbesçudur. Bu düşünce kapsamında, egemen otoritenin mutlak olması isteğini destekleyen samimi ve ilkeli bir akıl yürütme görülür.[44]

Sorbière'in argümanının üçüncü dikkate değer özelliğinin ise yazara özgü olduğu söylenebilir. Despotik veya mutlak yönetimin tebaasını doğal âlemdeki vahşilere ve hayvanlara benzetmekle Sorbière, bunlardan ilkinde egemenin gücünün işleyişinin bir anlamda doğanın etkileriyle aynı niteliği taşıdığını -tıpkı rüzgâr ve yağmur gibi katıksız varoluş koşulları oluşturduğunu- ima etmiş oluyordu. Bu yolla da dönemin monarşi karşıtlığını aşırı uçlarda ifade eden yazarlarının temel meselesine yanıt vermiş oluyordu; bu yanıtı doğrudan ifade etmese de tuhaf bir şekilde ima etmekteydi. Kendi ifadesiyle bir despotun tebaası kendi kendinden kul olarak söz etse de, despotun "kaprisleri"ne boyun eğmek zorunda olsa da, böyle mutlak bir egemenliğe tabi olmak belli bir şahsın iradesine boyun eğmekten çok bir doğa olayına boyun eğmeye benziyordu; belki de sultanın emirlerinin gücü ve kapsamı öyle genişti ki birey olarak şu ya da bu tebaayı dikkate almak gerekmiyordu. Sorbière'in nihai paradoksu buydu işte. Keyfî yönetimin en aşırı biçimi olduğu konusunda genel olarak anlaşma sağlanan despotizm, insanları

---

* *Behemoth ya da İngiltere İç Savaşının İçyüzü*, 2020, Vakıfbank Kültür Yayınları, çev. Abdullah Yılmaz (ç.n.)

gerçekten de bir başkasının veya en azından kendilerine benzer bir başka insanın iradesine boyun eğmekten kurtarabiliyordu. "Tam bağımlılık" özgürleştiriciydi. Bir anlamda bu, son derece Hobbesçu bir tutumdu, çünkü Hobbes'un teorisinde bir egemene, devletin "yapay" kişiliğinin timsali olma yönünde egemenin gösterdiği yeterliliğe boyun eğmek, sıradan bir bireyin iradesine boyun eğmek gibi görülmüyordu. Ancak Sorbière'in, bu iddiasını ifade etmek için onca örnek arasında Şark despotlarını seçmesi de neredeyse sapkınlık boyutunda bir paradoks oluşturuyordu yine; bu hükümdarlar daima sırf şahsi irade esasında hareket eden kişiler olarak nitelenmişti.

Sorbière'in kafasındaki Osmanlı İmparatorluğu, yani sultanın, yerel beyler veya valilerin uygunsuz birtakım müdahalelerine karşı tebaasını koruduğu bir devlet, en hafif deyişle idealize edilmişti. Ortaya koyduğu söylem, Avrupalı yazarlarda görülen genel bir eğilimin uç örneğidir: Bu yazarlar, Avrupalılar arasındaki meselelerde kullanmak üzere böyle konular hakkında fikir geliştirir, Osmanlı'nın işlerine gelen özelliklerini seçip alır, onun dışındaki bulguları ise görmezden gelirler. Buna rağmen, 17. yüzyıl ilerlerken Osmanlı İmparatorluğu'ndaki -ve İran ile Babürlü yönetimindeki Hindistan gibi diğer "despotik" rejimlerdeki- yaşantıyı anlatan kaynaklar da çoğaldı. Elbette bunları yazanların hiçbiri teorik ön kabullerden ari değildi ve önyargılardan yola çıkarak teoriler oluşturma ile ampirik bulguları anlamak için sahici bir çaba gösterme arasındaki denge yazardan yazara değişiyordu.[45]

Bu gruptakiler içinde en etkili olanlardan biri, felsefeci ve hekim François Bernier'ydi. Kendisi 1656'da Fransa'dan ayrılarak Osmanlı yönetimindeki Mısır'da iki yıl geçirmiş, ardından Babürlü İmparatorluğu'nda neredeyse on yıl kalmış, sonunda da 1669'da (İran ve İstanbul üzerinden) Fransa'ya dönmüştü. Hindistan'dan yazdığı mektuplardan parçalar 1660'ta Paris'te yayımlandı ve dönüşünden sonra da Babürlülerin tarih, politika ve kültürünü ele alan çeşitli yayınlar yaptı; bunlardan birkaçı kısa süre içinde İngilizce, Felemenkçe, Almanca ve İtalyancaya çevrildi.[46] Bernier de büyük ölçüde Sorbière ile aynı zihinsel dünyanın ürünüydü (her ikisi de filozof Pierre Gassendi'nin öğrencisi ve dostuydu); ama Şark despotizmi üzerine görüşleri taban tabana zıttı. Bernier, Hindistan hakkında XIV. Louis'nin başbakanı Colbert'e yazdığı uzun bir mektupta sefil koşulların hüküm

sürdüğünü, ekonominin olması gerekenden çok daha kötü durumda olduğunu öne sürüyor ve hepsinin temelinde aynı nedeni gösteriyordu: "Krallıktaki bütün topraklar krala aittir." Bu toprağın büyük bölümü, *cägir* denen bir kiracılık sistemiyle askerî-feodal kiracılara dağıtılmıştı ve kalanı da vergiye bağlı çiftçilerin yönetimindeki kraliyet mülklerinden oluşuyordu; bu çiftçiler de tıpkı yerel valiler gibi mevkilerini para karşılığı almıştı. Bunların hepsi de toplayabileceği kadar para toplamak için halkı suyunu çıkarırcasına sıkıyor, önlerine set çekecek hiçbir yerel soylu veya *parlement* olmadığı için cezasızlığa güvenerek vahşi biçimde davranıyordu. Sonuç olarak sıradan halk, en ufak bir refah belirtisinin bu canavarların dikkatini çekeceğini bildiği için toprağı iyileştirecek veya üzerindeki binaları onaracak teşvikten yoksundu. Bernier, bu analizini hem Osmanlı İmparatorluğu'nu hem İran Şahlığı'm kapsayacak şekilde genişletmiş, tek istisna olarak da İran'da, şahın resmî makamları satma ihtimalinin düşük olduğunu, bunların daha ziyade babadan oğula geçtiğini belirtmişti, dolayısıyla burada "halk Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğundan daha az kötü muameleyle karşı karşıya" kalıyordu.[47] Ateşli bir feryatla noktalıyordu sözlerini:

> Bu üç ülke, Osmanlı İmparatorluğu, İran ve Hindistan, toprak ve mülk söz konusu olduğunda özel mülkiyeti, yani bu dünyada iyi ve güzel olan her şeyin temelini ortadan kaldırdıklarından er ya da geç bunun gerektirdiği aynı berbat sonuçlara katlanacaktır: tiranlık, yıkım ve perişanlık. Öyleyse Tanrı'nın inayetiyle dileyelim ki bizim Avrupalı hükümdarlarımız asla tebaalarının mülkünün yegâne sahibi hâline gelmesin. Yoksa çok geçmeden çöllerin ve çorak arazilerin, dilencilerin ve barbarların kralı olarak kalakaldıklarını görürler.[48]

Bernier'nin bu argümanının Avrupa, hatta Fransa sınırları içindeki kimi kaygılardan kısmen etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir: Zira Colbert'in uzun vadedeki amaçlarından biri, yüzyılın ilk döneminde satılmış veya bağışlanmış olan toprakların birçoğunun Fransa sarayının "domaine royal" [kraliyet hâkimiyet alanı] içine iadesiydi. Bununla birlikte Bernier, kendi deneyimine konu olan gerçekliği aktarmaktaydı. Babürlü sarayını ziyaret etmiş başka birçok Avrupalı da *câgir* sistemine dair benzer anlatılar ortaya koymuştu.[49] Osmanlı İmparatorluğu söz

konusu olduğunda ise her türlü mülkün sultana ait olduğu anlayışı öyle güçlü bir şekilde yerleşmişti ki aksine kanıtlar karşısında kolay kolay geçerliliğini kaybetmedi. Bernier'nin analizi, kendi ideolojik kaygılarının etkisiyle biraz aceleye getirilmiş olsa da, kendi gördüğü olguların ardındaki yapısal sorunu ortaya çıkarma yönünde samimi bir çabaydı. Onun, göründüğü kadarıyla Avrupa için bir ders çıkarma yönündeki *a priori* arzusu ve Şark fenomenini görünüşte ampirik bir şekilde irdeleyerek temelinde yatan sebeplerine indirgeme çabası aslında birbirine zıt doğrultulara yönelmiş değildi: Her ikisinin de ardındaki ön kabule göre dünyanın herhangi bir yerinde herhangi bir insan topluluğunca belli şekillerde gerçekleştirilen eylemler daima belli sonuçlar doğuracaktı. Farklı (ve daha yüzeysel bakan) bir gözlemci ise yerel valilerin gaddarlığına dikkat göstererek bunun altında bazı özel Şarklı niteliklerinin bulunduğunu öne sürebilirdi, ama o zaman Fransa için bundan bir ders çıkarma olanağı kaybolacaktı. Kimi zaman Bernier gibi yazarların "oryantalist" bir projenin parçası olduğu, yabancı ve yapısal olarak aşağı bir "öteki" kurguladıkları söylenir. Ancak Bernier'nin yaptığı kesinlikle bu değildi. "Onları" ve "bizi" aynı kefede tartarak onların da tam olarak bizimle aynı özden meydana geldiği varsayımıyla hareket ediyordu. *Abregé de la philosophie de Gassendi adlı çalışmasında bu argümanı toparlayan* Bernier şöyle yazmıştı: "Kimi zaman bir Türk'ü, insan ırkı dahil iyi ve güzel olan her şeyi yok etmek için dünyaya gelmiş bir hayvan olarak tanımladığım olmuştur." Hemen ardından şöyle diyordu: "Mesele Türklerin, gerçek hayatta birçok durumda son derece iyi tabiatlı olmaması değildir; ancak hatalı politikaları, cehaletleri veya ihmalleri yüzünden özel mülkiyeti ortadan kaldırmaları ve yok etmelerinin sonucu halk arasında uyuşukluk, tarımın terk edilmesi, tiranlık ve taşrada nüfusun erimesi olmuştur."[50]

Bu analiz kendi içinde mantıklıdır ve en azından Babürlüler söz konusu olduğunda belli bir ölçüde doğrudan gözleme dayanır. İran ile ilgili olarak da başka gezginler, örneğin Jean-Baptiste Tavernier, toprakların büyük bölümünün şahın mülkiyetinde olduğunu bildirmişti.[51] Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nu ele aldığımızda bütün mülkiyetin sultanda olduğu iddiası büyük bir abartmaydı. Anadolu ve Avrupa eyaletlerindeki tarım, otlak ve orman arazileri, bir vakfa ait olmadıklarında gerçekten de miri idi, yani devletin mülkiyetindeydi, ancak bağ ve

bahçeler dahil olmak üzere diğer türdeki araziler özel mülkiyet olabiliyordu. Aynısı her türlü taşınır mal mülk, kentlerdeki binalar ve köy evlerinin yanı sıra bunlara bağlı ufak araziler için de geçerliydi; üstelik bir miri araziyi işleten köylünün, görevlerini yerine getirmesi koşuluyla kiracılık statüsünü kendi oğullarına miras bırakma hakkı vardı.[52] Bütün mülkün sultana miras kaldığı düşüncesi, gördüğümüz gibi Batı literatüründe uzun süre tartışmalara konu olmuştu ve 17. yüzyılın bilgili yazarları buna itiraz etmeyi sürdürdü: Savary de Brèves'in 1628'de yayımlanan kitabında sultanın sadece kendi askerleri ile maaşlı çalışanlarının mirasını aldığını, bu kişilerin çocuksuz ölmesi hâlinde yegâne mirasçıları olduğunu ve mülkün, sultanın erişim alanının ötesinde kalan bir vakfa bırakıldığını anlatmaktaydı. Paul Rycaut ise 1666'da yazdığı eserinde sultan ile ilgili şu gözlemle yetiniyordu: "Ardında çocuk bırakarak ölen bütün paşalara ait mülke el koyar ve gelirin, büyük efendinin uygun ve gerekli gördüğü bir kısmı geçimlerini idame ettirmeleri için onlara ayrılır".[53]

Hatta sultanın, bütün tebaasının mülkü üzerinde yasal olarak bir hakkı olmasa bile bu mülke el koymayı seçmesi hâlinde karşı tarafın yasal olarak tazminat isteme şansının çok kısıtlı olacağı da pekâlâ söylenebilir. Öyle görünüyor ki bu, geleneksel iddiayı tekrarlamak için yeterli bir gerekçe olarak görülmüştür, en azından Claude Vanel gibi koltuğundan kalkmadan tarih yazanlar için: "Osmanlı yönetimi tamamen despotiktir; sultan, tebaasının canının ve malının mutlak sahibidir."[54] Ancak bazı gözlemcilere göre uygulamada durumun bu kadar abartılı olmadığı ve uyulması gereken yasalar bulunması belli ki bir fark yaratmamış. İstanbul'daki İngiliz elçisi Sir John Finch 1675'te (kardeşi Lady Conway'e yazdığı bir mektupta) Osmanlı sistemini mutlak ama mülkiyet hakları söz konusu olduğunda o kadar da despotik olmayan bir yapı olarak niteliyordu:

> Hükümet: Burada mutlaktır, haşmetlinin iradesine tabidir; ancak halk kendi Meum et Tuum'undan [kastettiği: özel mülkiyet] onun eliyle bir hak gaspına uğramaksızın yararlanır; zira aslında haşmetli, kendi haznedarı gibi, paşalar ve gümrükçüler gibi [kastettiği: gümrük görevlileri] haşmetlinin parasının idaresiyle zengin olmuş memurların mülküne genellikle

> el koyar, oysa bir tacir olağanüstü büyük bir servet bırakarak ölse bile haşmetli, onun mülküne dokunmaz ve kendi vârislerine bırakır. Ben geleli böyle bir şey oldu da: Burada bir Türk taciri öldü ve arkasında 150 milyon sterlin [kastettiği değer: 150.000 *pound*] bıraktı ve memurlar hemen onun mirasına el koydu, ama haşmetli bunu durdurdu, çünkü adam hiçbir zaman onun parasını idare etmiş değildi. Sonra bir de pek çok bey vardır ki nesillerden beri babadan oğula geçen büyük arazilerin sahibidirler. Halk tamamen özgür ve savaş zamanı haricinde vergi veya haraç ödemiyorlar.[55]

Osmanlı despotizmine ilişkin standart görüş mülkiyet meselesinde tartışmalı ise belki de aileden geçme soyluluğun olmayışı konusunda olgusal bir düzeyde savunulması daha kolay olacaktır. Soylular sınıfının yok edilmesinin veya ortadan kaldırılmasının despotik yönetimin temel özelliklerinden olduğu görüşü, Avrupalı polemik yazarlarının despotizm hayaletini çağırdıklarında sık sık başvurduğu bir noktaydı. "Fronde des Princes" sırasında yazan Louis Machon, "Bütün monarşiler despotik değildir, sadece Osmanlılarda öyle." diye yazıyordu; "Bugünkü diğer bütün monarşilerin özelliği, onu destekleyen ve koruyan bir aristokrasiye sahip olmalarıdır." XIV. Louis'ye hiciv yoluyla saldıran *Het France Turckye* (1673) yazarının Fransa kralına tavsiyesi de Osmanlıları taklit ederek soylular sınıfını tam anlamıyla kendisine bağlı hâle getirmesiydi.[56] Osmanlı İmparatorluğu'nu konu edinen kimi yazarlar bu iddiaya ağırlık vermiştir. Paul Rycaut, Francis Bacon'ın "Of Nobility" [Soylular Sınıfı Üzerine] adlı denemesini onaylayarak alıntılıyordu: "Soylular sınıfından yoksun bir monarşi daima katıksız ve mutlak tiranlıktır, tıpkı *Türklerinki* gibi, zira hükümranlığı dengeleyip yumuşatan soylular sınıfıdır" (gerçi Rycaut, aralarında Gazze ile Kürdistan'ın da bulunduğu kimi eyaletlerde ve Suriye'deki birkaç sancakta paşaların, aileden geçme yöneticilik hakları elde ettiğini belirtiyordu).[57]

Ancak yazarlar, despotik niteliği üzerinde genel olarak anlaşmaya varılan İran'a gözlerini çevirdikleri anda bu temanın önemi daha da belirsizleşti. Erken dönem anlatılar aslında bir soylular sınıfının bulunduğunu düşündürüyordu. Örneğin Botero, İranlılardan bir soylular sınıfı bulunduğu için övgüyle söz etmiş, bunun onları Osmanlılardan

daha iyi kıldığını belirtmişti. Gerçi yine de ona göre şah, sultan ve diğer bütün Müslüman hükümdarların "hepsi tiran"dı. Şah Abbas'a papalık elçisi olarak gönderilen bir Karmelit keşişi de 1608'de bir soylular sınıfı bulunduğunu teyit ediyor, ama şahın, eski soyluların çoğunu öldürdüğünü ve "onların yerine, düşük seviyeden alıp kendisinin güç kazandırdığı kişileri geçirdiğini" belirtiyordu.[58] JeanBaptiste Tavernier, İran'da toplum içindeki "kademeleri" anlatırken soylulardan hiç söz etmemiş, sadece hükümet içindeki mevkilerin aileden geçme olduğunu belirtmişti. Öte yandan Sir John Chardin (Huguenot mücevher tüccarı Jean Chardin, İran yolculuklarına dair anlatıları 1670'lerde geniş bir okur kitlesi bulmuştu) "Soyluluk unvanı diye bir şey yoktur, dolayısıyla doğuştan gelme otoriteye rastlanmaz" demişti. Ancak hemen ardından gelen cümlede ticaretin toplum içinde saygın bir yeri olduğunu belirterek "çünkü soylular bu mesleği icra ediyor" demesi kafası karıştırıcıydı.[59]

Osmanlı yaşantısının gerçekliğini anlatanları ilgilendiren ise çoğunlukla Osmanlı kanunlarında soyluluk unsuruna yer verilmemiş olması değil, dışarıdan gelenlerin eyaletlerde kısa sürelerle hüküm sürmesine dayalı bir sistemin gündelik yaşam üzerindeki etkileriydi. Daha önce gördüğümüz gibi François Bernier, güllük gülistanlık bir tablo çizen Sorbière'e tamamen zıt bir şekilde yerel bir soyluluk bulunmadığı için bu memurların, savunmasız toplulukları ezebilmesinden yakınıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda geçerli şartlara dair anlatıların birçoğunda asıl öne çıkan konu, sultanın despotizminden çok yerel valilerin gaddarlığıydı (üstelik bunun da zaten sultanın despotizminden kaynaklandığını öne sürmek kolay olduğu hâlde). 1654-55'te Suriye'deki Fransız Cizvit misyonu üzerine bir anlatıda "Osmanlı yönetiminin, şehirlerde ve taşradaki yöneticiler arasında varmış olduğu aşırı seviyedeki tiranlık, imparatorluğun sonuna yaklaşmakta olduğunu ummamızın sebeplerinden biridir" deniyordu. Mısır'daki eski Fransız konsoloslarından Jean Coppin, 1686'da Kahire paşasının "despotik bir şekilde" hüküm sürdüğünü belirterek "Yani kendi arzuları kurallar ile kanunların yerini almış durumda olduğu için insanları hapse atabilir, malından mülkünden edebilir ve hatta öldürtebilir, bunun için de kimseden yetki almaya ihtiyacı yoktur ve kendi emri yeterli olur." diye yazmıştı.[60] Ancak buradaki temel meselenin yerel bir soylular sınıfının veya özel mülkiyetin bulunmaması olup olmadığı belli değildi. Yerel

memurların adaletle davranmasını sağlamada acze düşülmüş olması demek daha basit olabilirdi. Hem zaten sultanın belli kararlarını mutlak ve keyfî biçimlerde verdiği ve genel yönetim koşullarının, sıradan tebaa yararına adaletin katı bir şekilde uygulatılmasını da kapsadığı bir despotik rejim tasavvuru pekâlâ mümkündü. Nitekim "despotik" hükümet sistemi düşüncesini ilk kez formüle ederken René de Lucinge'in sunduğu tablo tam olarak buydu.

Gördüğümüz gibi bu ilk formülasyonun üzerinden fazla zaman geçmemiş olduğu hâlde Avrupalı yazarlar, Osmanlı despotizmini güçlü ve kendi içinde tutarlı bir sistem olarak değil, yolsuzlukların ve rüşvetçiliğin ücretli askerlerin şiddeti ve kolektif biçimde kendi çıkarını gözetmesiyle kendi negatif dinamiğini yarattığı, yıkıldı yıkılacak bir yönetim türü olarak görmekteydi.[61] Bu görüş 17. yüzyıl boyunca gelişimini sürdürüyor ve birçok kimse, Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde gündelik düzeyde yaşanan baskı ve zulmü, Osmanlı usûlü mutlak yönetimin temel özellikleri değil de bu yönetimin bozulmuş ve yozlaşmış hâli olarak görüyordu. Rycaut, Osmanlı yönetiminin altın çağı olan, adaletin ve itaatkârlığın damgasını vurduğu bir dönemi anıyordu; anlaşıldığı kadarıyla Kanuni Sultan Süleyman'ın dönemiydi bu. Bütün anlattıklarının ortaya koyduğu ise o günün sultanları bir Süleyman'ın manevi niteliklerini taşısa bile böyle bir sistemin uygulanmasını sağlayacak güçten yoksun olacaklarıydı. Dolayısıyla yazarlar, sultanların hiçbir şekilde gem vurulmamış bir despot otoritesi uyguladığını rutin bir şekilde anlatmayı sürdürse de, giderek artan bir ölçüde sultanlık iktidarı üzerindeki gerçek kısıtlamalardan söz ediyorlardı. Claude Vanel, sözde Osmanlı hükümdarının "tebasının canının ve malının mutlak sahibi" olduğu beyanıyla söz başlasa bile çok geçmeden şunu ifade ediyordu: "Bütün bu sınırsız güç bir yana, sultanın hayatı ve hürriyeti askerlerinin keyfine bağlıdır. Atalarının faziletlerinden uzaklaşmaya başladıklarından beri bunlar, kendi kendilerine sultanı tahttan indirme, hapse atma, hatta idam etme yetkisi vermiştir." (Arkasından "bu konuda belli bir formaliteyi izleyerek müftüden bir fetva veya onay isterler" diye ekledikten sonra bir yandan da, istediklerini vermezse müftüyü de öldüreceklerini açıklıyordu.)[62]

Buna benzer bir şekilde gezgin Jean Dumont, 1691'de İzmir'den yazdığı mektubunda Osmanlı İmparatorluğu'nu şöyle anlatıyordu:

"Mutlak biçimde tamamen *despotik*; öyle ki imparatorun şahsında bir yüce ve keyfî güç ortaya çıkmış, bu gücün *iradesi*, sultanın yönetimine esas oluşturan yegâne *kanun*. Ancak son dönemlerdeki *Türkler*, kendi köleliklerini daha katlanır hâle getirmiştir; çünkü her ne kadar hükümet yapısında bir değişim olmadıysa da uygulamaları eski günlerde olduğundan çok farklıdır." Veziriâzamın kudreti neredeyse sultanınkine denkti ve eyaletlerin yönetimini üstlenen paşalar da başlı başına kanun olmuş, baskı ve zulüm uygulayarak her yoldan servetlerini artırmışlardı.

> *Sultan*, bütün bu bozukluklardan haberi yokmuş gibi davranmak zorunda kalıyor, çünkü bunları düzeltecek güçten yoksun: her *bassa* [kastettiği: paşa] kendi emrine tabi daimi bir ordu kurmuş... Oysa sultanın çoğu zaman kendi ordusuna ücret ödeyecek parası yok ve belki ömrü hayatında askerlerine ikinci kez görünmüyor bile, onlara hükmetmekten o derece uzak ki neredeyse her zaman onların otoritesine boyun eğmek zorunda kalıyor. İşte sık sık imparatorluğu sarsmış ve eninde sonunda yerle bir edecek olan bütün o isyanların ardındaki ölümcül kaynak budur. Ne de olsa, uyduruk bir azamet ve kudret gösterisi yapınca her şey hâllolacak sanan ve krallıklara hükmeden kral olmaktan çok bir *Fars'ta* rol almış *kral taklidine* benzeyen miskin bir hükümdara tebanın sevgi de korku da duymasını nasıl bekleyebiliriz?[61]

Altı yıl sonra Pierre Bayle'ın varacağı hüküm de hemen hemen buydu. *Dictionaire*'indeki "Osman" maddesinde yeryüzünde hiçbir milletin, hükümdarlarından Türkler kadar hürmetle söz etmediğini yazıyordu. "Halk ile hükümdar arasında ilk başta akdolunmuş bir sözleşmeden kesinlikle söz etmiyorlar, yönetme hakkının halktan kaynaklanıp kaynaklanmadığına dair bir araştırma da söz konusu değil, ne de bu hakkın ne ölçüde devredilebileceğine dair bir şey var. Sorduğunuzda en iyi hükümet despotik iktidara dayalı monarşi derler." Hatta sultanın hizmetinde ölen tebanın doğrudan cennete gideceğine inanıyorlardı. Ama yine de "tarihe baktığımızda otoritesi Osmanlı sultanlarınınkinden daha kırılgan bir hükümdar daha göremeyiz. Halk, sırf bunlara karşı ayaklanmakla, bunları tahttan indirip ayaklanma sona ermeden boğmakla yetinmiyor; bunlara ne yapılacağı konusunu soğukkanlılıkla

ve gayet ciddi bir şekilde tartışıyorlar; oylama yapıyor ve süresiz hapis cezası veriyorlar." Bayle'ın gözlemine göre I. Mustafa'nın ve daha yakın geçmişte de IV. Mehmed'in başına gelen buydu.[64]

Sultanların iktidarının kırılganlığına dair bu görüş iyice yerleşmekteydi. Bayle'ın kitabı çıktıktan üç yıl sonra botanik bilgini Joseph Pitton de Tournefort, iki yıllık bir görevle XIV. Louis tarafından Levant'a gönderildi ve kendisine sadece bitkiler ve tabiat bilgisi konulu raporlar göndermemesi, dinden, ticaretten ve yaşam tarzından da bahsetmesi talimatı verildi. Bu anlatılar yazarının ölümünden sonra 1717'de yayımlandığında büyük bir başarı sağladı ve Fransa ile Hollanda'da birçok baskı yaptığı gibi İngilizceye de çevrildi. Osmanlı hükümet sistemi üzerine yazdığı mektubunda Pitton de Tournefort "despotik" terimini kullanmıyordu, ancak sultanı, her türlü tımarın sahibi olan ve ölüme de kalıma da karar verebilecek güçte bir "mutlak efendi" olarak nitelemişti. Bununla birlikte yeniçeriler ile sipahilerin onun iktidarına karşı bir denge unsuru olduğunu da yazıyor, bunların Romalı askerlerden bile daha büyük kolaylıkla hükümdarlarını tahttan indirip öldürebildiğini, bunun da "sultanları frenleyerek tiranlığı önleyen bir şey" olduğunu belirtiyordu.[65]

Bu yoruma son şeklini veren ise ölümünden sonra yayımlanacak *Stato militare dell'Imperio Ottomano* (1732: Militer Devlet Osmanlı İmparatorluğu) adlı çalışmasıyla Luigi Ferdinando Marsigli oldu. Bolognalı soylu bir aileden gelme bir entelektüel olan Marsigli, gençliğinde İstanbul'da bir yıl (1679-80) kalarak bilime ve eski eserlere olan merakını tatmin etmiş, biraz Türkçe de öğrenmişti. Sonraları Habsburgların hizmetinde askerî kariyer yapması da yine Osmanlı dünyasıyla temas kurmasını sağladı: Önce Osmanlı hâkimiyetindeki Macaristan'da ve Bosna'da (1683-84) savaş esiri olarak, daha sonra ise Karlofça Antlaşması'ndan (1699) sonra Habsburg-Osmanlı sınırının haritasını çıkaran Habsburg sınır komisyonunun başkanı olarak.[66] Marsigli'nin *Stato militare* adlı çalışması geniş bilgiye dayanıyor, ilk elden çok sayıda gözlem ve gelirler ile askerî kuvvetlere dair muazzam boyutlarda detay ve istatistik içeriyordu. Bu nedenle politik sisteme ilişkin analizi de önemli bir ağırlık taşıyordu ve bu analiz, eski despotik güç imajına kökten ters düşmekteydi.

"Bütün tarih kitaplarımızda" diye yazmıştı Marsigli, "sultanın böylesine despotça sürdürdüğü egemenliğine dair şaşaalı anlatılar işitiriz. Oysa gerçeğe ne kadar uzak bunlar?" Belki bu tablo Kanuni Sultan Süleyman

zamanında gerçeği yansıtıyordu ama şimdi tamamen yanlıştı. Zira sultanın muhafızları onu hapse atma veya öldürme, sonra da tahtı ailesinden başka birine verme hakkına sahipti. Saray muhafızlarının arkasında "Ulema" varsa bu eyleme yasal otorite kazandırır, eylem biçimsel olarak doğru olurdu. 1687'de IV. Mehmed'in kaderinin bu olduğunu belirtiyordu Marsigli. Bu değişimin nasıl ortaya çıktığı ise doğru dürüst açıklanmamıştı. Kitabın sonunda Marsigli, Osmanlı halkının Süleyman'dan sonraki bütün sultanları ya tiran olarak gördüğünden ya da karılarına ve cariyelerine fazla kendini kaptırmış olduğunu düşündüğünden öylesine söz ediyor, bu nedenle sultanların askerin yetkisine tabi olduğunu söylüyordu.[67] Sonuç, sultanın otoritesinin içinin boşaltılmış olduğu bir yönetim sistemiydi. İnsan bir hükümdarın, diye yazmıştı Marsigli, hiç değilse savaş veya barış ilan etme yetkisi olmasını bekliyor; oysa IV. Mehmed yönetiminde bu yetki aslında veziriâzama aitti ve böyle kararları o verir, bunu da bir yandan sultanı Habsburg eylemleri hakkında yanlış bilgilendirirken diğer yandan -parmağında oynattığı- müftüye, Mehmed'in savaşa girmeyi geciktirme hakkı olmadığı yolunda fetva çıkarttırarak yapardı. Marsigli'nin (şaşırtıcı bir şekilde anayasa dili kullanarak) belirttiğine göre bu, sultanın "yargı ve askeriye olmak üzere her iki zümrenin de rızasını almadan ne savaş ne barış yapabildiğini" gösteriyordu.[68]

Sultan otoritesinin görünümü ile gerçeklik artık birbirine çok uzaktı. "Baksanıza sultanın sefil hükümranlığına!" Olağanüstü yüceltilen biriydi o, ama ancak yüzeysel biçimlerde; sözgelimi yüzüne bakmanın tabu olması veya ayağını bastığı yeri öpme zorunluluğu gibi. Bölgesel valiler söz konusu olduğunda da görünüş ile gerçeklik arasında uçurumlar vardı; o valiler de muazzam hürmet görüyor, şaşaalı kıyafetler giyiyordu ve etrafları hizmetkârlarla çevriliydi. Gerçekte ise İstanbul'daki vezirlere pahalı hediyeler göndermekle yükümlüydüler ve bunun için de kamu gelirlerine dokunmalarına izin yoktu. Eyaletlerinde verdikleri kararlar ve hükümler çoğu zaman yeniçerilerce umursanmaz, İstanbul'da başka birileri onların kellesini isterdi. Bütün bu detaylardan hareketle Marsigli, bu sistemde gerçek iktidarın, görünüşte yönetici olanlara karşı tebanın elinde olduğu sonucuna vardı. Bu dönemde Osmanlı despotizmi üzerine yapılan analizlerin kesinlikle en şaşırtıcı olanında nihai olarak vardığı kesin hüküm şöyleydi: "Bu ön kabullerden yola çıktığımızda görüyoruz ki bu yönetime uygun düşen sıfat aristokrasi içeren monarşi veya daha doğrusu demokrasi olmaktadır."[69]

16

DESPOTİZM III
MONTESQUIEU

Osmanlı yönetiminin yapısı hakkında doğrudan kalem oynatan Batı Avrupalı yazarlar, on sekizinci yüzyılın ilk dönemlerinde artık sultanın "despotik" iktidarını son derece ihtiyatlı bir dille anlatıyordu. İnsan sadece böyle tasvire ağırlık veren yazıları incelese, despotizm kavramının kendisinin istikrarlı bir düşüş hâlinde olduğu, gitgide ya gücünü ya da Batılı okurlara hitap etme potansiyelini kaybettiğini düşünürdü. Sultanın yönetimini analiz etme 16. ve bir dereceye kadar da 17. yüzyıllarda Batı Avrupalılar için karşı koyulmaz bir ihtiyaçken, Osmanlı'nın Batı Avrupa'nın merkez bölgeleri için eskisi kadar büyük bir askeri tehdit oluşturmamasıyla birlikte o da zayıfladı. Zaten 1699 Karlofça Anlaşması ile de sultan, çok ciddi miktarlarda toprak kaybına uğradığını ilk kez kabul ediyordu. (Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri gücü tükenmiş falan değildi. Hem Rusya (1710-11) hem de Venedik'e (1714-18) karşı girdiği savaşlarda başarılı olduğu gibi 1735-39 yıllarında Rusya ile Avusturya'nın ikisine birden saldırdı ve bunlardan birincisine yenilse de ikincisi karşısında hatırı sayılır kazanımlar elde etti.) Yine de 18. yüzyıl ortalarında despotizm kavramı muazzam bir canlanış yaşadı ve bir süre politik analizde temel kategori hâline geldi. Bunun ardında bir kişi ve kitabı vardı: Charles-Louis de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu ve 1748'de yayımlanan *De l'esprit des lois** Montesquieu'nün bu terimi canlandırması aslında ne aniden olmuştu ne de öngörülemeyecek bir şeydi. Ne de olsa despotizm kavramı, 17. yüzyıl sonu ile 18. yüzyıl

* *Kanunların Ruhu Üzerine*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, çev. Berna Günen (ç.n)

başında Avrupa içindeki (hepsinden önce Fransa'daki) politik meselelere ilişkin yazılarda daha az değil, çok daha yaygın kullanılır olmuştu. Bunun nedeni de XIV. Louis'nin gitgide daha müstebit hâle gelen mutlakiyetçiliğiydi; "despotizm" terimi ya saygıda kusur etmek istemeyen eleştirmenler ile danışmanlar tarafından kullanılıyordu ya da düşmanlık dolu polemik yazarları tarafından: Birinci grup kendi tavsiye ettiği ılımlı mutlakiyetçilikle aradaki farkı vurgulamaya çalışırken, ikinci grup da zaten çoktan uygulamaya koyulmuş olan bütün aşırılıkları lanetlemek için bu terime başvurmaktaydı. 1689'da basılarak geniş bir okur kitlesine ulaşan özellikle ateşli bir eleştiri vardı: *Les Soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté* [Köle Fransa'nın özgürlüğe hasretle iç çekişleri]. Anonim yazar (Oratorium tarikatına bağlı papaz Michel Levassor olduğuna dair tespit akla yatmaktadır; Levassor sonradan Protestanlığa geçerek Rotterdam'a yerleşmiştir) Louis'nin hükümdarlığını bütün yönleriyle inceleyerek "despotizm" bakımından sultandan, İran şahından veya Babürlü imparatorundan aşağı kalmadığını ilan etmişti. Fransız soylular sınıfı ezilip un ufak olmuş, yerin dibine sokulmuştu; sıradan halk ise "her şeyi kendi malı zanneden" bir hükümdar tarafından keyfi vergilere tabi tutulmaktaydı.[1] Fransa ve "Müslüman hükümdarlar" yönetiminde olanlar hariç bütün ülkelerde gündelik kanunlar "dürüst insanları koruma" işlevi görürken "günümüz Fransası'nda artık hükümdarın iradesi dışında kanun diye bir şey kalmamıştır." Dinî yaşam da bundan nasibini almıştı: Louis kendini kilisenin "müftüsü" yapmıştı; zaten Nantes Fermanı'nın geri çekilmesi de (Fransız Protestanlarının kitleler hâlinde sürgün edilmesi sonucunu doğurmasıyla birlikte) "despotik ve keyfi iktidar"dan kaynaklanan bir işti. Louis'nin ülke dışında girdiği savaşlar bile bir despotun savaşıydı ve devletin iyiliği için değil kişisel çıkar uğruna sürdürülüyordu. Genel olarak bakıldığında Fransa kralının iktidarı da "tıpkı sultanınki kadar despotça" idi.[2]

Daha ılımlı eleştirmenler ve danışmanlar Şark modelini bazen tiranca kötü yönetimi örneklemek için kullanırdı. Claude Fleury, 1690'larda Louis'nin torunu olan Bourgogne dükünün eğitimi için kaleme aldığı bir incelemede, kralın halk üzerindeki evrensel hükümranlığını evrensel mülk sahipliğiyle karıştırmanın sakıncalarına dikkat çekiyor ve böyle bir kafa karışıklığının Müslümanlar, Türkler ile Babürlülere özgü olduğunu açıklıyordu.[3] Krallıktan, hatta aslında mutlakiyetten yana

olan ama Louis'nin hükümdarlığının gösterdiği yönelimi kınayan başka yazarlar arasında, Bourgogne dükünün özel öğretmeni olarak atanan teolog François Fénelon da yer alıyordu. Yazılarından birkaçında, soylular sınıfının anayasadaki geleneksel rolüyle dizginlenmemiş dolaysız kişisel yönetimi ifade etmek için "despotisme" kelimesini kullanmıştı; Louis'nin torununun çevresindeki bir başka kişi, saray mensubu ve hatırat yazarı Louis de Rouvroy, yani Saint-Simon Dükü de bu temayı sürdürenler arasındaydı.[4]

Despotizm kavramı hem sıradan tebanın mülkiyet haklarının reddini hem de soylular sınıfının politik haklarının kaldırılmasını içerse de bu iki kaygı farklı saflarda yer alabiliyordu, zira Fransa'da feodalizmin tarihi ve politik önemi konusunda fikir ayrılıkları mevcuttu. "Allod" denen toprakların (hiçbir zaman feodal sistemin bir parçası olmamış, eskiden kalma ve yükümsüz, borçsuz tam mülkiyetle sahip olunan araziler) ayakta kalması nedeniyle kimi yazarlar başlangıcı daha erkene alıyordu; buna göre mutlakiyetçi (ama despotik olmayan) bir hükümdar böyle çok sayıda bağımsız serbest topraklar üzerinde hüküm sürmüş olabilirdi. Diğer yandan soylular sınıfını savunanlar, kendi arazilerinin ilk başta kral tarafından dağıtılan birer "fief" olduğunu kabul etme eğilimindeydi, ama bir yandan da soylu danışmanlar ve yöneticilere dayalı sistemin daima krallık için temel bir unsur olduğunda ısrarlıydılar.[5] Henri de Boulainvilliers ise soylular sınıfına ilişkin daha radikal bir savunma dile getiriyordu: Roma yönetimindeki Galya'yı fetheden Franklar, onun görüşüne göre yerel nüfusu serfliğe zorlamış, bu yolla da daha monarşi kurulmadan çok önce Frank aristokrasisinin yönetiminde bir toplum ortaya çıkmıştı. Soylular sınıfını savunurken ona başa baş bir şekilde belli türde bir mutlakiyetçi monarşiyi de savunan Fénelon ile Saint-Simon'un aksine Boulainvilliers, her türlü monarşik iktidar iddiasını despotizmin ilk adımları olarak görme eğilimindeydi. 1715'te Orléans Dükü naiplik yönetimiyle iktidarı devraldığında Boulainvilliers'ye göre "despotik ve gaddar bir saltanatın" halefi olmuştu. Daha sonraki bir çalışmada aynı karşılaştırma bu kez şark despotlarıyla kurulur: Yakın dönemdeki Fransa krallarının yönetim ile ilgili düsturları "Çin veya Tatar monarşilerindeki gibi"dir.[6]

Aslında düşününce şaşırtıcı olan, böyle bir metni kaleme alabilen birinin Muhammed'e övgüler düzmemiş olmasıdır; ne de olsa

Muhammed'in kendisi de halkı üzerinde güçlü biçimde monarşik bir iktidar kurmuştu. Boulainvilliers'in *Vie de Mahomed*'inin ana odak noktası hiç kuşku yok ki politik değil dini meselelerdi. Bununla birlikte daha geniş nitelikteki politik kaygıları, kimi özelliklerini açıklamaya yardımcı olmaktadır. Boulainvilliers kitabında Arapların da ilk İsrailoğulları gibi özgür bir toplum olarak yaşadığını, temel özelliklerinin "hiçbir türde bir kralın, yani diğer insanların özgürlüğünü bastıracak yetkileri olan bir mutlak hükümdarın bulunmayışı ve birbirinden bağımsız biçimde yönetim süren ataerkil aile reisleri" olduğunu belirtir. Gördüğümüz gibi ayrıca Muhammed'in fetihlerinin birer kurtuluş savaşı, esin kaynağının da "hain hükümdarlar ile nâzırlarının keyfine göre yaşayan onca talihsiz insana duyduğu merhamet" olduğunu öne sürmüştü. Müslüman krallar ile imparatorların gaddarlığına gelince: Burada özellikle maharet göstererek İslam'ın, sadece Tanrı'ya körü körüne itaat beklediğini, bunun da sadece birer insan olan hükümdarlara başkaldırmayı ilke olarak serbest bıraktığını, Müslüman hükümdarların da bundan korktukları için tebalarına çok daha sert davrandığını açıklıyordu.[7]

Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*'de Fransız soylular sınıfının kökeni konusunda Boulainvilliers'nin teorisine yöneldiğinde onun merkezinde yer alan iddianın, yani soylu Frankların Roma yönetimindeki Galyalıları köleleştirdiği iddiasının tarihsel olarak yanlış olduğuna dikkat çekmekte gecikmedi. Ancak bunu öfkeden çok üzüntüyle yapmıştı ve "eseri sanatsal yöntemlere başvurmadan yazıldığı ve kendisinin de ait olduğu kadim soylular sınıfının yalınlığı, dobralığı ve içtenliğiyle konuştuğu için herkes hem onun söylediği güzel şeyler hem de düştüğü yanılgılar konusunda kendi hüküm verebilir."[8] Kitabın yine aynı bölümünde Montesquieu, 1734'teki bir çalışmasıyla Boulainvilliers'nin tezini reddeden abbé Jean-Baptiste Dubos'yu da, bu kez çok daha az merhamet göstererek eleştirecekti. Dubos'nun görüşüne göre Fransız monarşisinin gücü, imparatorların, Roma İmparatorluğu'nun son dönemlerinde sahip olduğu iktidardan ileri geliyordu ve bu iktidarın "bir despotunki gibi" olduğunu belirtmekte tereddüt etmemişti.[9] Fransız monarşi sisteminde soylular sınıfının anayasal rolünün çok önemli olduğu düşüncesini savunan ve geliştiren Montesquieu'nün bu görüşe derin bir düşmanlıkla yaklaşması şaşırtıcı değildi. Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin başka bölümlerinde Dubos'yu şiddetle eleştiriyor ve

Fransız krallarının, Galya'ya fatih olarak girmek şöyle dursun, Roma imparatorlarının yerini doldurmaları için bölge halkı tarafından çağrıldığı yolundaki temel düşüncesini reddediyordu. "Abbé Dubos'nun bütün bir sisteminin" diye yazıyordu sonuçta, "temelinden yukarı doğru çöktüğünü görmek zor değildir ve Galya'nın Franklarca fethedilmiş olmadığı şeklindeki ilkesinden hareketle bir sonuca varacak olduğunda o sonuç her zaman reddedilebilir."[10] Montesquieu, Frank istilasını abartılı bir kralcılıkla ele alan bakışı ve bu doğrultuda bütün Galya'nın Frank kral eliyle fieflere bölündüğü iddiasını da reddediyordu. Bu doğru olsaydı, diye yazıyordu, "yani kral, tek mülkiyet türü olarak fiefleri daima elden çıkarabilecek olsaydı Osmanlı İmparatorluğu'nun sultanı gibi keyfi bir iktidar sahibi olurdu ki bu, tarihin akışını tamamen tersine çevirebilecek olan bir iddiadır." Tersine, Germen kökenli barbarlar olduklarından kırlarda yaşamaya yatkın olan Franklar, itidal ile davranarak ihtiyaçları olan toprakları almış, arazinin büyük bölümünü de mevcut mülk sahiplerine bırakmıştı. Feodal serfliğin daha geniş bir ölçekte yayılması ancak daha sonraları, kademeli olarak genişleyen bir süreç hâlinde gerçekleşmişti. Bu arada vasal konumundaki Frank kökenli beyler, hizmetlerini kıymetli bulan monarşiye bağlılıklarını sürdürmüş ve doğal olarak özgürlüğüne düşkün bir halk olarak gelişmişti.[11]

Monarşi ile soylular sınıfı arasında gereken bağlantı, Montesquieu'nün teorisinin can damarını oluşturuyordu ve despotizme ilişkin açıklaması ise her şeyden önce bu bağlantının kesilip atılması veya hiç olmaması ile ilgiliydi. *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin ikinci kitabında yazdığı gibi:

> Monarşik hükümetin, yani tek kişinin temel yasalara dayanarak hüküm sürdüğü hükümetin yapısını ara, tabi ve bağımlı güçler oluşturur. Sözü edilen temel yasalar kaçınılmaz olarak ara katmanlarda iktidarın akacağı kanallar gerektirir; çünkü devlet, tek kişinin anlık ve kaprisli iradesinden ibaret olursa hiçbir şey sabit kalamaz, hâliyle buna temel yasalar da dahildir. En doğal hâliyle tabi ve ara iktidarı soylular sınıfı temsil eder. Soylular, bir şekilde monarşinin temel doğasına girer, ne de olsa monarşinin temelindeki düstur "monarşi yoksa soylular da yok; soylular yoksa monarşi de yok" şeklinde özetlenebilir. Bunlar yoksa despot vardır.[12]

Monarşi ile despotizm arasında öncelikle yapısal bir fark vardı. Soylular sınıfı, en önemli "tabi güç"tü, ama Montesquieu ruhban sınıfını, *parlement*'lardaki yargı mekanizmasını, belediye meclislerini ve diğer kurumları da işin içine katıyordu. Monarşi, anayasaya bağımlı olan bütün bu güçler ve kurumlar sayesinde böyle muazzam bir istikrara kavuşmuştu.[13] Görüşünün *İran Mektupları*'nda dile getirdiklerine göre epeyce değişmiş olduğu görülmektedir; o eserde yarattığı karakterlerden biri Avrupa monarşisini istikrarsız bir şey olarak tanımlıyor, "daima yozlaşarak despotizme veya cumhuriyete dönüşür" diyordu. Oysa Montesquieu'nün XIV. Louis kraliyet hükümeti ile ilgili görüşü de neredeyse Fénelon'unki kadar eleştireldi, onu gerçek anlamda despotizm kabul etmese de despotik eğilimlerle yozlaşmış bir monarşi olarak görüyordu. Bu eğilimlerin nereden kaynaklandığına dair kesin bir açıklaması yoktu ("eline güç geçiren onu kötüye kullanmaya yönelik" şeklindeki genel bir gözlem hariç), ama Fransız mutlakiyetçiliğinin daha önceki bir evresine ilişkin sözlerine dayanarak suçun iktidar hırsına kapılmış lakayıt bakanlarda olduğu düşünülebilir: Richelieu hakkında "bu adamın yüreğinde despotizm yoksa bile kafasında vardı" demişti.[14]

Montesquieu böylelikle Fénelon, Saint-Simon ve Boulainvilliers'nin oluşturduğu daha geniş bir geleneğin parçası oluyordu; bunlar, soylular sınıfının anayasal rolü ile ilgili Fransa içinde geçerli bir argüman geliştirmiş ve despotizm kavramını da teorik -veya retorik- bir denge unsuru olarak kullanmıştı. Tek yaptığı bu olsa, geliştirdiği despotizm teorisi üzerine tartışmalar da bu noktada sona ererdi. Ama *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı incelemesi sadece Fransa ile ilgili değildi; hukuk ve hükümet üzerine her yerdeki insanlar için geçerli olabilecek genel bir teori geliştirme yolunda son derece iddialı bir girişimdi. Bazı bakımlardan bunun da ötesine geçen teori, insanlığa dair sırf politik değil sosyal ve psikolojik bir nitelik de taşıyan bir tür bilim geliştirme çabasına yöneldi. Montesquieu, yakın dönemde gezginler, denizciler, tüccarlar ve misyonerlerin ortaya koyduğu literatürü çok geniş ölçüde okumuştu ve daha önceki yüzyılda Avrupalıların pek bilmediği çok çeşitli toplumlar üzerine bir bilgi birikimi vardı (bu toplumlardan biri de, "despotik" yönetimi genel olarak uygar ve sakin yaşam koşullarıyla birleştirir görünümüyle Batılıların hep kafasını karıştırmış olan Çin'di). Hem yaklaşımını bir bütün olarak ampirik diye nitelemek yanlış olsa da, geniş bir

yelpazeden somut örneklere ve tarih, coğrafya ile doğa bilimlerinden olgulara büyük bir ilgi duyduğu açıktı ve teorisinde bunları kullanmış olmaktan da gurur duyuyordu.[15]

Montesquieu için despotizm, başlıca üç hükümet biçiminden biriydi; diğerleri ise monarşi ve cumhuriyetti. Cumhuriyet sisteminde yönetim halkın tamamında veya bir bölümündedir; monarşide yönetim tek kişidedir, ama sabit yasalara ve bir anayasaya göre mümkün olabilir; despotizmde ise yine tek kişi, ama tamamen kendi iradesine göre yönetir. Bu sınıflandırma geleneksel şemada, yani çokluğun yönetimi, azınlığın yönetimi veya tek kişinin yönetimi diye gidiyordu. Uygulamada ise Montesquieu, anayasal olan ve olmayan sistemler arasında diyebileceğimiz bir birincil ayrım yapmaktaydı, bir de iki tür anayasal yönetim arasında olmak üzere ikincil ayrım yapmaktaydı. Ne de olsa cumhuriyet de monarşi gibi anayasaya bağımlıydı ve böyle bir çatı olmaksızın çokluğun yönetimi de mümkün olmazdı, azınlığınki de. (Ancak Montesquieu şunu da belirtiyordu: İtalya'daki bazı aristokratik cumhuriyetlerde olduğu gibi anayasa bütün kilit güçleri, yani yasama, yürütme ve yargıyı aynı grubun eline verdiğinde cumhuriyet hükümeti de önemli ölçüde despotizme benzeyecekti. Bu bakış açısı ona, yakın dönemde Kuzey Afrika'nın "Berberi" devletleri hakkında ortaya atılan görüşlerden de yararlanma olanağı sunmuştu; söz konusu görüşlerde bu devletler despotik askerî-aristokratik birer cumhuriyetti.)[16] Montesquieu de Bodin gibi despotizmi ayrı bir yönetim sistemi olarak düşünmüştü, oysa aslında daha geleneksel bir görüşe, monarşinin karşısına tiranlığı koyan ve bu ikincisi hakkında edecek tek olumlu lafı bulunmayan perspektife yaklaşıyordu. Gerçi Montesquieu açısından bu ikisini birbirinden ayırt etmede kullanılacak geleneksel kriterlere, örneğin yönetilenlerin rızası veya yönetimin, yönetenin mi yoksa yönetilenin mi çıkarı doğrultusunda olduğu gibi kaygılara yer yoktu.[17] Bu kriterleri uygulamadığı için de despotizmi temel bir kategori olarak konumlandırma gerekçeleri tamamen Bodin'den farklı oluyordu. Despotizmin varoluşu için gösterilebilecek en basit neden, uygulanabilir bir anayasa oluşturmanın hem düşünsel hem manevi bakımdan çok zahmetli olması, oysa despotizmin, hırs ve ihtiraslar serbest bırakıldığı anda kendiliğinden gelişebilmesiydi; hatta bu bakımdan diğer ikisinden daha temel bir kategori olduğu bile söylenebilirdi.[18] Ancak despotik devletlerin var olmasının ardında daha

spesifik nitelikte başka nedenler de vardı. Hatta Montesquieu'nün teorisinin de kanıtlamaya çalıştığı gibi bazı ülkelerde despotizm aslında en uygun hükümet biçimiydi.

Montesquieu'nün bu üç hükümet kategorisinin her birine özgü bir "ilke" tanımlaması iyi bilinir; bu ilkeler devletin uyruklarını harekete geçiren şeyi ve devletle ilişkilerini nitelemektedir. Cumhuriyette bu ilke meziyettir (genel anlamıyla ahlaki meziyet değil, halkı, kendi çıkarlarını bir bütün olarak ülkenin çıkarlarına tabi kılmaya yönelten "politik" meziyet), monarşide onur ve despotizmde de korkudur.[19] Bir kez daha despotizm diğerlerinden ayrılıyordu: Onun ardındaki ilke kör bir ihtirastan ibaretti, oysa diğer ikisi, her ne kadar Montesquieu, insan eylemlerine yön verdikleri için onları da ihtiras diye nitelemişse de bünyelerinde inançları ve değerleri de barındırıyordu. Onuru meziyetten ayırmakla Montesquieu, aileden geçme soyluluk eşliğinde monarşi ile ilgili görüşünü klasik cumhuriyetçilerin geleneksel olarak buna yönelttiği eleştirilerden bir ölçüde koruyabildi. Bir yanda onur ve meziyet ile diğer yanda korku arasında ayrım yapmakla da hükümdarların tebaası ile cumhuriyette yaşayan uyrukların insan gibi bir yaşam sürdüğünü, despotik yönetimdekilere ise hayvan, hatta belki eşya muamelesi yapıldığını öne sürmüş oluyordu. "Despotik devletlerde hükümetin yapısı aşırı ölçüde itaat gerektirir ve liderin iradesi bir kez ifade buldu mu etkisi bir topun bir başka top üstüne atılmasında ortaya çıkan çarpma kadar şaşmazdır. Burada insanların payına düşen artık sadece içgüdü, itaat ve cezalandırmadır, tıpkı hayvanlardaki gibi."[20]

Yine de bu "ilkeler" ilk başta büyük bir ağırlık taşısa da incelemenin geri kalanında şaşırtıcı ölçüde kıt bir açıklamaya konu olurlar. Montesquieu'nün teorisini geliştirirken en çok ilgilendiği konular bunlar değildir, farklı hükümet biçimleri ve kanunlar ile ilişkili olarak analiz etmeye çalıştığı, birbiriyle bağlantılı ve çakışan karmaşık bir küme hâlindeki nedenler ve şartlardır. Bu faktörlerin bir kısmı fizikseldir; örneğin ülkenin iklimi, ne kadar geniş bir alan kapladığı ve topraklarının bereketli olup olmaması gibi. Bazıları da kültüreldir: Bir toplumun dini ve maneviyatı ("moeuers", yani âdet hâline gelmiş davranış tarzları) veya kendine özgü tarihidir, örneğin ne şekilde askerî fetihlere uğramış olduğu gibi. Herhangi bir spesifik örnekte bunlardan herhangi birinin belirleyici bir rolü varmış gibi görünebilir, ama Montesquieu

bu unsurların göreli ağırlığını değerlendirmek için bir yöntem önermediğine göre bu gözlemlerden gerçek bir "insanlık bilimi"nin ortaya çıkma olasılığı cılız kalmayı sürdürmektedir. Üstelik burada nedensellik birden çok yönde işlemektedir: Yönetim sistemi, yukarıdan aşağı doğru ve fiziksel koşullar da aşağıdan yukarı doğru tebanın yapısını etkilemekle birlikte insan maneviyatının da hem ona göre yaşayan insanlar üzerinde hem de bu insanları yöneten hükümetin yapısı ve icraatı üzerinde etkisi vardır.

Bütün bunlardan çıkan sonuca göre Montesquieu'nün despotizme ilişkin açıklaması abartılı bir belirlenimciliğin etkisindedir. En çok ağırlık verdiği fiziksel neden olarak öne çıkan iklimdir ve öncelikle hava sıcaklığının insan vücuduna etkileri bağlamında düşünülür. Çok sıcak ülkelerde insanlar pasifleşir, her türlü meraktan, girişimcilikten ve cesaretten yoksundur ve bu da onları köleliğe gayet uygun kılar.[21] Böyle iklimlerde, Montesquieu'nün kesin bir dille ifade ettiğine göre, kadınların da "bağımlılık" durumunda tutulması gerekir, çünkü cinsel olgunlaşmaları henüz tamamen akılcı olamadıkları bir yaşta gerçekleşmektedir. Üstelik güzelliklerini de çabucak kaybettikleri için erkeklerin başka karılar alması, yani çok karılı yaşaması mantıklıdır. Dolayısıyla sıcak iklim "kadınlar üzerinde hâkimiyet" gerektirir ki bu da bir cumhuriyetin manevi değerlerine uymaz. Bu da zaten doğası gereği despotik hükümete meyleden bölgelerde aynı zamanda kadınların ev içi köleliğe mahkûm edilmesinin sebeplerinden biri de budur. Oysa soğuk iklimlerde kadınların daha fazla sorumluluğu ve özerkliği vardır, çünkü evlenecek yaşa geldiklerinde akılları da tam gelişmiş durumdadır ve erkekler -yine iklime bağlı sebeplerle- sık sık sarhoş gezer.[22] Montesquieu'nün argümanının bu noktalardaki groteskliği epey çarpıcıdır. *Kanunların Ruhu Üzerine*'de şu iddiayı gayet kendinden memnun bir şekilde dile getirebilmektedir: "Sıcak iklimlerde yaşayan halklar, korkaklıkları yüzünden hemen hemen her köleleşmişken, soğuk iklimlerde yaşayanların cesareti onların özgürlüklerini korumasını sağlamıştır"; daha önceki bir eseri olan *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*'ta (1734: ["Avrupa'da evrensel monarşi üzerine düşünceler"]) ise Osmanlıların Avrupa'nın kuzey bölgelerini fethetmesinin neredeyse imkânsız olduğunu, çünkü askerlerin düşük sıcaklıklara dayanamayacağını yazmıştı.[23]

İnsan kültürü ve politika konusunda iklime dayalı açıklamaların, Aristoteles ve Hippokrates'e kadar giden uzun bir tarihi olmasına rağmen, Bodin'den sonra Osmanlı veya Ortadoğu toprakları hakkında eser veren erken dönem modern yazarlardan pek azı bu konuda ciddi bir teori geliştirme uğraşına girmişti. Bir noktada Sir John Cardin, "Benim kanaatime göre her halkın iklimi, insanların eğilimleri ve âdetleri üzerindeki başlıca etkidir" demişti ama bu da laf arasında dile getirilmiş bir görüştü. Marsigli de iklimin etkisi üzerine kısaca görüş bildirdi, gerçi İstanbul'un havasının aşırı sıcak ile aşırı soğuk (şubat ayında orada kar ve dolu görmüştü) arasında değişiklik gösterdiği şeklindeki yorumu Montesquieu'nün teorisini pek destekler nitelikte değildi.[24] Öte yandan bazı yazarlar da iklim yaklaşımına açıkça itiraz etmekteydi. 1639-41 arasında İstanbul'da yaşayan Nicolas Du Loir sıradan Türklerin iyi ahlaki niteliklerinden söz ederken şöyle yazıyordu: "İyi tabiatlı insanlar ve iklimin onları öyle yaptığını söylemekten kaçınmalısınız, zira Rumlar da yine aynı ülkede doğuyor, ama öyle farklı eğilimleri var ki, atalarının sadece olumsuz özelliklerini korumuşlar, yani üçkâğıtçılığı, arkadan vurmayı ve gösteriş merakını." Eserleri Montesquieu tarafından dikkatle incelenmiş olan Joseph Pitton de Tournefort da Rumlar ile Türklerin çok farklı "humeur"leri olduğunu ve aynı iklimde yaşadıklarına göre bunun yetiştirilme tarzından ileri geliyor olacağını yazmıştı.[25] Ancak Montesquieu'nün büyük ölçekli nedensellik faktörlerinden yararlanarak ille de sistematize etme eğilimi böyle argümanlardan etkilenecek değildi; en azından istediği anda (Rumlar ile Türklerin farklı dinlerden olması gibi) karşı etkileri gündeme getirebilirdi.

Montesquieu'nün gerçekten önemli bulduğu bir başka despotizm sebebi de ülkenin büyüklüğüydü, yani öncelikle coğrafi koşulların belirlediği bir şey. *Réflexions*'da ifade ettiği gibi Asya'da daima Avrupa'da olamayacak kadar büyük imparatorluklar kurulmuştu, çünkü bu kıtada muazzam genişlikte düzlükler vardı ve bunlar da sıcak iklimde buharlaşma yüzünden geçilmez hâle gelen akarsularla birbirinden ayrılıyordu. Üstelik "büyük imparatorluk ister istemez yöneticinin despotik otoritesini gerekli kılar", çünkü bütün emirlerin derhal ve sorgusuz sualsiz yerine getirilmesini garanti eden şiddetli ceza korkusu olmadan yerel valiler ihmalkâr davranacak ve eyaletlerdeki teba halk da yönetimle bağlarını koparıp ayrılmaya bakacaktır. "Dolayısıyla Asya'da iktidarın

daima despotik olması şarttır, çünkü orada kölelik aşırı biçimlerde olmazsa topraklar derhal ve ülkenin doğasının [kastettiği: doğal sınırlar olmayışının] izin vermeyeceği biçimlerde bölünür."[26] *Kanunların Ruhu Üzerine*'de Montesquieu başka bir noktaya daha dikkat çekiyordu. "Muazzam toprakların fethi despotizmi öngörür. Zira böyle bir zamanda, eyaletlere dağılmış olan bir ordu yeterli değildir. Hükümdarın çevresinde daima özel olarak sadık bir kadro bulunmalı, bunlar imparatorluğun istikrarsızlık eğilimi gösteren her köşesine karşı harekete geçmeye her an hazır olmalıdır" nitekim maaşı doğrudan sultan tarafından verilen yeniçeriler böyledir.[27] Toprakların büyüklüğünün böylesine vurgulanması da yine tamamen ayırıcı bir özellikti. Gördüğümüz gibi Machiavelli, büyük Asya imparatorluklarının "aktif olmayan" niteliğinden dem vurmuş, çok sayıda krallığa ve cumhuriyete bölünmüş olan Avrupa'daki şartlarla arasında Asya aleyhine olacak bir karşılaştırma yapmıştı, ama onun tek öne sürdüğü, bu durumun imparatorlukları askerî bakımdan zayıf düşürmesiydi.[28] Sık yinelenen bir başka argümana (ki 1573 tarihli bir Venedik *relazione*'sinden kaynaklanmış olup Louis Deshayes, Paul Rycaut ve Aaron Hill tarafından dile getirilmiştir) göre bu muazzam büyüklükteki devletlerde suçluların kaçıp yabancı bir yargı bölgesine geçmesi imkânsız olduğundan ayaklanmalara ve cinayet gibi suçlara çok daha ender rastlanıyordu; gerçi bundan çıkacak sonuç da böyle ülkelerde yönetimin daha sert değil daha yumuşak davranabileceği şeklinde olurdu. Burada Montesquieue'nün argümanı doğrultusunda tek görüşün, kitabının en başında Rycaut'nun yaptığı kısa bir yorum olduğu görülmektedir ("İmparatorluğun geniş toprakları ve ücra köşeleri bulunduğundan kanunun işleyişiyle veya resmî dava süreçleriyle uğraşmadan hızla önlem alınması gerekiyor."), ancak Rycaut'nun hiçbir türde coğrafî belirlenimcilik düşünmediği açıktır.[29]

Aslında 17. ve 18. yüzyıllarda despotizm kavramını kullanan bu yazarlarda despotizmin kökenleri veya nedenleri hakkında genel teoriler geliştirme yönünde bu kadar az çaba görülmesi tuhaftır. Paul Rycaut, Osmanlı yönetiminin karakteri üzerine temel nitelikte bir açıklama sunuyordu: "*Türklerin* sivil hükümetinin orijinali savaş zamanında bulunmuştu: Ne de olsa *İskit ülkesinden* gelirken... yanlarında keyfî ve askerî niteliktekiler dışında kanunlar bulunmadığını varsaymak durumundayız... Bu halkın yaşadığı şartlar aralıksız bir savaş durumundan

ibaretti; bu nedenle de, şayet kanunları katı ve pek çok durumda keyfî olmuşsa bunda bir tuhaflık yoktur; imparatorun mutlak ve kanunların üstünde olması gerekiyordu."[30] Pitton de Tournefort'un da dile getirdiği bu noktayı iktisatçı Anne-Robert-Jacques Turgot benimseyecek ve Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu Üzerine*'sinin yayımlanmasından iki üç yıl sonra kaleme aldığı bir metinde özel olarak da vurgulayacaktı: "*Askerî yönetim* devletin yaratabildiği yegâne bağ ise hükümet temel ilkesi bakımından despotik demektir."[31] Ancak Montesquieu, despotik hükümetin askerî hukuktan kaynaklandığı düşüncesi üzerinde fazla durmadı; belki de tarih, askerî güçlerin yaptığı ama uzun vadede böyle bir politik etki yaratmayan fetihlerle dolu olduğu için. Aynı doğrultuda fikir yürütünce despotizm ile özel mülkiyetin reddi arasındaki bağ çok sık dile getirilmiş olduğu hâlde neden hiçbir yazarın bunlardan ilkinin ikincisine sebep olduğu görüşünü öne sürmediğini açıklamak da mümkün olmaktadır. Kimi hükümdarlar, bir yeri fethedince oradaki bütün toprakları kendi mülkü olarak alıkoymaya karar verebilir, kimileri ise böyle bir şey yapmaz ve bu iki tip hükümdar arasındaki fark büyük ihtimalle bir iki öncelikli faktöre bağlı olacaktır.

Despotik yönetimin doğasına ilişkin bir başka olası açıklama da bu yönetimin, dinî inançların bir yansıması veya ifadesi olduğu şeklindedir. Gördüğümüz gibi "politik" bir İslam yorumuna ilişkin unsurlar Batı kültüründe uzun zamandır geçerliydi: İslamiyetteki belli uygulamaların Muhammed tarafından nüfus artışı sağlamak veya orduyu güçlendirmek için getirildiği düşüncesi; cihat üzerinde bu kadar durulması ve cihat ederken ölenlerin hemen cennete gideceği vaadi ve benzeri şeyler. Bununla birlikte, bütün bu fikirler, sultanın despotik yönetiminin İslam'a dayandığı veya ondan kaynaklandığı şeklinde bir argüman olarak ileri sürülmüş değildi. On yedinci yüzyıl sonları ile 18. yüzyıl başlarında bazı yazarlar, İslam'ın hükümdara körü körüne itaat talep ettiği düşüncesini daha çok öne çıkardılar. Samuel Schelwig, Gdańsk'ta profesörlük görevine geldiğinde verdiği ilk ders olan *De philosophia turcica*'da (1686 [*Türk Felsefesi*]), Müslümanlarda tam itaat doktrininin geçerli olduğunu söylemişti. Dört yıl sonra diplomat ve deneme yazarı William Temple, sultanın Müslüman tebaasına çok güçlü bir ilahi hak doktrini atfetmekteydi; tebanın "Osmanlı hanedanının üzerlerinde hüküm sürmesinin takdir-i ilahi olduğu" yolunda bir inanç benimsediğini söyleyerek şu

açıklamayı getiriyordu: "Başlarındaki Osmanlı hükümdarının iradesine her konuda Tanrı iradesine olduğu gibi itaat gösterilmesi gerektiğine inanırlar... Bu nedenle imparatorun sırf kendi keyfi öyle istediği için emir vermesiyle sık sık uygulanan zalimane idamlara böylesine kendini kaybetmişçesine boyun eğmektedirler." Aaron Hill de aynı şekilde sultanın iradesine boyun eğmenin dini bir görev olduğunu anlatıyordu.[32] Bu düşünce 1734'te alışılmadık bir yetkili kaynakta da önemli ölçüde destek buldu: Dimitri Kantemiroğlu'nun (Dimitrie Cantemir) yazdığı *Osmanlı İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküş Tarihi*. Eski Boğdan Voyvodası olan yazar, girişiği ayaklanmanın başarısızlıkla sonuçlanması üzerine Rusya'da sürgünde yaşamıştı; İstanbul'da yüksek öğrenim gördüğünden Türkçeye vâkıftı; İslam üzerine olan bir başka incelemesi de modern dönem başlarında gayrimüslim bir yazarın kaleminden bu konuda yazılmış en bilgi dolu eserdi.[33] Kantemiroğlu'na göre "İmparator ne emir verirse versin *Türklerin* gözünde Tanrı'nın eli ile verilmiş sayılır ve bu emre itaatsizlik olabilecek en büyük küfürdür"; vezirlerin uysallıkla idama gitmesinin sebebi de buydu, çünkü en ufak bir direnç, bir Müslüman olarak dindarlığından kuşku duyulmasına sebep olacaktı. (Kantemiroğlu şunu da yazmıştı: "*Türkler*, imparatorlarının her gün tebaasından on dört kişiyi hiçbir yaptırıma ve tiranlık suçlamasına uğramaksızın öldürebileceğine inanırlar, çünkü (dediklerine göre) o birçok şeyi ilahi bir dürtüyle yapmaktadır." Bu iddia, *Encyclopédie*'nin "sultan" maddesinde kelimesi kelimesine tekrarlanacaktı.[34]

Muhammed'i tiran bir otokrat olarak karalama yönündeki köklü Batı geleneğine rağmen, Müslüman inançları ile despotik yönetim arasında kurulan bağlantı, hiçbir zaman İslam'ın despotizme neden olduğu şeklinde genel bir teori hâline gelmedi. Bunun en aşikâr nedeni, Müslüman olmayan bazı ülkelerin de despotik bir yönetim altında olduğunun düşünülmesiydi. Her ne kadar Montesquieu, "ılımlı yönetim Hıristiyan dinine daha uygundur, despotik yönetim de Müslümanların dinine" dediyse de son dönem Roma İmparatorluğu'ndan Çin'e, Japonya, Meksika, Peru ve hatta Hıristiyan devleti Rusya'ya kadar birçok gayrimüslim rejimi despot belleyip İslam'dan despotizm türetemezdi.[35] Her durumda, onun din ile despotizm arasındaki ilişkiye dair görüşlerinden genel ilke çıkarmak son derece güçtür. Dini genellikle önceden mevcut ve güçlü bir sosyal fenomen olarak ele alır, üzerinde

despotik bir rejim yükselebilir de, yükselmeyebilir de. Öyle güçlüdür ki gerçekten de bu fenomen, Etiyopya hem iklimi hem büyüklüğüyle despotik yönetim için biçilmiş kaftan olduğu hâlde Hıristiyan olması sayesinde despotizmle arasına mesafe koyabilmiştir. (Ayrıca Chardin'den bir örnek vererek dinî ibadetin, bir İranlıyı şaha itaatsizlik etmeye razı edecek yegâne unsur olduğunu belirtir.)[36] Temel yasaların bulunmadığı despotik devletlerde bunların yerini din ile örf ve âdetler alır, bu yüzden daha fazla ağırlıkları vardır ve hele de din söz konusu ise daha büyük hürmet görür. Dolayısıyla hâkim dini değiştirmeye kalkan bir despotun alaşağı edilme riski, ne kadar canavarca olursa olsun tiranlık eden despotunkinden fazladır.[37] Argümanının bu noktasında Montesquieu, neredeyse müftünün rolü veya ulemanın nüfuzunu tartışarak bunların aslında sultanın despotik iktidarını sınırladığını ve düzelttiğini öne süren gözlemcilerle saf tutar gibidir. Öyle olmuşsa da bu, olağan durumda dinin öncelikle korku sayesinde işlerlik gösterdiğini savunduğu yolundaki izlenimi dengelemek için olabilir. Japonya'da medeni kanunun getirdiği vahşi ve gaddar cezaları ele alırken bunların gerekli olduğunu, çünkü Japon dininin, alışılmışın çok dışında ve bütün normlardan saparak cennet ve cehenneme yer vermediğini belirtir. Rusya'ya da içeren despotik ülkeler hakkındaki bir bölümde şöyle yazar: "Bu devletlerde dinin etkisi başka her yerdekinden güçlüdür; korkuya katılmış korkudur o. Müslüman imparatorluklarında ise halkın hükümdara gösterdiği şaşırtıcı boyutlardaki hürmet ancak kısmen dinden ileri gelir." Ancak aynı bölümün daha ileri bir noktasında Müslüman ülkede bir despotun iktidarda kalma süresinin, tebaasının inançları gereği istikrarsız olduğunu söylemektedir. Despot, iktidara el koymayı başaran birine de aynı ölçüde hürmetle itaat edileceğini bilir, çünkü İslam "zaferi veya başarıyı Tanrı'nın takdiri olarak görmektedir, dolayısıyla meşru iktidar diye bir şey yoktur, sadece fiilî iktidar vardır."[38]

Genel olarak Montesquieu'nün din ile iklim arasında kurduğu bağlantı, insan hayatının iklimle ilişkili diğer yönleriyle de dinin çoğu zaman aynı şekilde bağıntı içinde olacağını düşündürür: Buna yönetim biçimi de dahildir ama burada bire bir katı bir bağıntıyı düşündürecek bir önerme yoktur. Bu yaklaşımın bir etkisi, Machiavelli tarzı dinî kanun koyucunun önemini azaltmaktır: Muhammed'in getirdiği özel kuralların ardında doğal gerekçeler bulunduğuna dair geleneksel

açıklama burada daha da geniş ölçekli bir doğacılık içinde kaybolmaktadır. Montesquieu'nün, İslam'da şarap yasağını, sıcak iklimlerde alkolün insan vücuduna dokunması ile açıklaması ve aynı nedenle eski Kartacalıların da şarabı yasaklamış olduğunu ve zaten Arapların daha Muhammed'den çok önce de sadece su içtiğini belirtmesi bundandır. Yani Muhammed'in özel olarak bir politik basiret göstermesine gerek kalmamıştır. Üstelik bazı durumlarda öyle görünür ki din, iklime (veya başka bir doğa unsuruna) dayalı kendi sebepleri bulunan bir eğilim için sadece pekiştirici mekanizma işlevi görmektedir. "Ruhun tembelliği, Müslümanlıktaki kadercilik dogmasının altında yatan sebeptir; kadercilik dogması da ruhu tembelleştirir."[39]

Montesquieu'nün, teorisini inşa etmek ve doğrulamak için belli noktaları kullanmasında keyfî veya seçici olan birçok şey olduğu öne sürülebilirse de, yazdıklarının en ilginç yanlarından biri, yönetim biçimiyle ilişkili olan belirli davranış biçimlerinin, yönetilenlerin yaşantısında farklı düzeylerde nasıl yansıma ve ifade bulduğunu göstermeye verdiği dikkattir. Dinin ya da örf ve âdetlerin hükümetle çatışma hâlinde olduğu durumlara dair zaman zaman örnekler vermesine rağmen buradaki model, basit bir birim olarak dışarıdan gelme bir yönetim sisteminden zarar veya yarar gören belli bir toplum değildir. Daha ziyade, Montesquieu'nün görüşünde bu sistemin barındırdığı olumlu olumsuz değerler de toplumsal ve kişisel yaşantının dokusuna işleyerek o devletin sınırları içinde kalan her şeye kendi organik karakterini verir. Daha önceki yazarlar da elbette Osmanlı rejiminin yapısı ile o rejimde yaşayanların tutumları arasında belli bağlantılar kurmuştu. Sözgelimi Pierre Belon ve George Sandys gibi daha önceki yazarlar, Osmanlı sistemi miras ilkesini tanımadığı için insanların gösterişli evler yapmadığını öne sürünce Paul Rycaut, devlet el koyar korkusuyla arazilerini ihmal ettiklerini ve üzerine kalıcı yapılar inşa etmediklerini yazmıştı. (Thomas Smith de aynı şekilde paşaların "zengin ve gösterişli saraylar inşa etmeye korktuğunu" öne sürüyordu, çünkü bu "imparatorun kıskançlığını ve kötü niyetini üzerlerine çekebilirdi.")[40] Ancak Rycaut'nun açıklamasını -alıntılayan ve- başka detaylarla birleştirerek her alanda bir belirsizlik ve güvensizlik modeli kuran, Montesquieu oldu. Ona göre sıradan halk paşalarca yağmalanma riskinde yaşıyordu, çünkü paşaların kendilerinin güvencesi yoktu; sultan da bizzat kendi

ordusunun ve kendi ailesinden kişilerin tehdidi altındaydı. Despotik bir devlette korkunun bütün bir hayat sistemine damgasını vurmasına bir örnekti bu.[41]

Montesquieu'nün eserlerinde bu yaklaşımın en dikkate değer örneği, despotizmde kadınların durumu üzerine yazdıklarıdır. Bu konuya özel olarak ilgi göstermişti. Gördüğümüz gibi hem çok karılılığı hem de "kadınlara hükmedilmesini" sıcak iklimin doğal sonuçları olarak görmekteydi. Daha önceki bazı yazarlar, doğa kanunlarının (Henry Stubbe) veya Yahudiliğin (George Sale) buna izin verdiği gerekçesiyle çok karılılığı savunmuş ve Francis Osborne, bu sayede fahişeliğin, dolayısıyla zührevi hastalıkların azaldığı gibi daha pragmatik bir hususa değinmişti.[42] Ancak Montesquieu bu argümanlara da, Blount, Rycault ve Boulainvilliers gibi yazarlarca tekrarlanan ve çok karılılığın nüfus artışı sağlamak için tasarlanmış politik bir araç olduğunu öne süren görüşe de ilgi göstermedi.[43] *İran Mektupları*'nda aslında genel olarak doğum oranını düşürdüğünü belirtiyordu. Bunun bir nedeni, kocaların bu kadar sık seks yapmak durumunda kalınca kuvvetten düşmesi ve kısırlaşması, bir başka nedeni ise birçok erkeğin harem muhafızı yapılmak için hadım edilmesiydi. (Bunlar hep hayal ürünü argümanlardı, üstelik -neredeyse bir yüzyıl önce Loues Deshayes'ın da tanıklık ettiği gibi- Müslümanların büyük çoğunluğunun sadece tek karısının bulunduğu gerçeği de cabası. Ancak 1724'te bir gözlemci, Tunus'ta çok sayıda cariye ve odalık bulundurmanın nispeten düşük doğum oranının nedenlerinden biri olduğunu belirtiyordu, çünkü bu kadar çok kölesi bulunan biri aynı sayıda çocuğa bakmak istemiyordu; bu akıl yürütmeyi İngiliz diplomat Henry Grenville de 1765'te İstanbul'dan döndüğünde tekrarlayacaktı.)[44]

Montesquieu'nün iklim teorisi, iffetli kuzeyliler ile şehvetperest güneyliler arasındaki karşıtlığa dikkat çeken Bodin'inkine çok daha yakındı ve önceden Osmanlı İmparatorluğu'nu gezmiş olan bazı Avrupalı ziyaretçilerin atıp tuttuğu varsayımları bolca kullanmaktaydı; bu gezginlerin yazdığına göre örneğin Osmanlı kadınları öyle hoppa yaratıklardı ki dikkatle gözetim altında tutulmaları gerekiyordu.[45] Bazı yazarlar böyle düzenlemeleri genel olarak onaylıyordu: Sözgelimi coğrafya bilgini Boemus, Osmanlı'daki evlilik ilişkilerinde geçerli katı adap kurallarından (erkekte "ciddiyet", kadında "hürmet") övgüyle söz etmekteydi. Pierre Belon, çok karılı olanlar da dahil huzur içinde

yaşayan aileleri takdir duygusunu da belirterek anlatıyordu. Bu hanelerde kadınlar, sırf çocukların bakımını yürütmekten memnundu ve diğer bütün konularda kararları evin reisine bırakıyorlardı. Zaten Postel de "hem İtalya hem de Osmanlı İmparatorluğu'nda zevceler ile genç kadınların kapatılması ve izlenmesi söz konusu olduğunda aynı âdetler uygulanmaktadır ki bence hiç de fena değil." Lancelot Addison, kendilerini tutumlu ve idareli olmaya adayan Faslı kadınlardan övgüyle söz ediyor, "bu, *pahalı dedikoduculuk* alışkanlığını önlemektedir, o alışkanlık yüzünden bazı milletlerde onca kadın yoldan çıkmış, kocaları da *dilenci* durumuna düşmüştür" diyordu.[46] Ancak Müslüman toplumunda kadınlara yönelik muameleyi sert biçimde eleştiren metinler de vardı. Postel'in kendisi de İslamiyet karşıtı daha önceki eserlerinde bunu şiddetle eleştiriyordu: "İnsanlığın yarısını meydana getiren kadınlara ne kadar gaddarca ve mütehakkim davranıldığına görmeyen inanmaz." Thomas Smith, kadınların "evde boş boş otururak melankolik bir hayat" sürmeye zorlandığını yazmıştı ve Simon Ockley'nin 1713'te yayımladığı bir metinde bir zamanlar Fas'ta esir düşmüş birinin gözlemlerine yer veriliyordu:

> Eve kapatılmalarını desteklemek mümkün değildir, ancak memleketin âdetleri ve eğitimdeki adap bunu alışılmış ve kolay hâle getirir. Başka kimseyi görmezler, ebeveynleri onlara evleri yıkayıp süpürmekten, biraz ekmek yapmaktan ve kocaları ile ailesine hizmet etmekten başka bir şey öğretmez, ki zaten zevce değil odalık muamelesi görürler: zira karı koca arasında eşitlik olabileceğine inanmayı kimse onlara öğretmemiştir.[47]

Batı Avrupalı kadınlar Osmanlı'dakiler adına söz söyleme fırsatı elde edene kadar bu toplumlarda kadın yaşamına dair doğruları yansıtan bir Batılı anlatı bulmayı beklememek gerekiyordu. Lady Mary Wortley Montagu'nün İstanbul'dan yazdığı mektuplardan birinde (1718'den itibaren dolaşıma girmiş, yazarın ölümünden sonra 1763'te de yayımlanmıştır) "Türk hanımlarının sefil koşullarda hapis hayatı yaşamasına ağıt yakan" bu erkek seyahat yazarlarıyla dalga geçiliyordu: "O kadınlar (belki de) kâinattaki diğer bütün kadınlardan daha özgürdür ve yeryüzünde, kesintisiz bir haz ve keyif içinde, tamamen tasasız bir hayat süren yegâne kadınlardır." Ancak yazarın görüşünün kendi

tanıştığı Osmanlı kadınlarının yüksek sosyal statüsünden etkilenmiş olacağı kaçınılmazdı.[48] Montesquieu ise kendi metnini kaleme alırken kadınların ağzından böyle bir anlatıdan yararlanabilmiş değildi. Ancak Deshayes'ın kitabını biliyor olabilir; bu kitapta, tıpkı erkeklerin karılarını boşayabildiği gibi kadınların da kocalarını boşayabildiği öne sürülüyordu. Pitton de Tournefort'un bu konularda daha ayrıntılı açıklamalar içeren eserini ise mutlaka biliyordur: Buna göre evlilik medeni bir sözleşmeydi ve erkeğin iktidarsız olması, "doğal olmayan zevklere müptela" olması, salıdan cumaya kadar kadınla seks yapmayı başaramamış olması veya genel olarak kadına yeterli yiyecek veya giyecek sağlamayı reddetmesi durumunda kadın tarafından sona erdirilebilirdi.[49] Bu açıklamalar, Müslüman kadınların Avrupa'daki Hıristiyan muadillerinden esirgenen belli özgürlüklere sahip olduğunu düşündürmekteydi. Buna rağmen Montesquieu, kendisi kesin biçimde boşanmadan yana olduğu hâlde konuyu ancak genel terimlerle ele aldı, Osmanlı dünyasında bunun fiilen uygulandığına dair kanıtları görmezden geldi ve çok karılı evlilikte boşanmayı gerekçelendirecek örneklere daha az rastlandığını öne sürdü.[50] Ne de olsa onun Osmanlı ailesine dair kurmakla ilgilendiği sosyopolitik portrede despotizmin en kötü özellikleri, özel hayattaki en temel kurumlarda yansımasını buluyor ve bu kurumlarca yayılıyordu.

Montesquieu'ye göre Osmanlı İmparatorluğu ve benzeri ülkelerde aile içinde kadınlara katı bir biçimde boyun eğdirilmesi sadece iklimin yol açtığı bir şey değildir, aynı zamanda despotizmin politik değerlerinin bir ifadesidir. "Kadınların köleleştirilmesi, her şeye gaddarca yaklaşmayı seven despotik yönetimin ruhuna gayet uygundur. Asya'da aile içinde köleliğin ve despotik yönetimin daima başa baş ilerlemesi işte bundandır. Her şeyden önce sükûnet isteyen, aşırı boyutlara varmış bir boyun eğme durumunu huzur diye adlandıran bir yönetimde evlilikte kadınların eve hapsedilmesi gerekir, yoksa çevirdikleri dolaplar kocalarının sonunu getirir."[51] Bu "dolapların" ne ölçüde yıkıcı olabileceğine dair fikir edinme açısından *İran Mektupları*'nın son sayfalarına göz atmakta yarar vardır. Eserin baş kişilerinden birinin haremden yazdığı mektuplardan biri, güvenin ve asayişin çöküşüyle yaşanan bir faciayı ortaya çıkarmaktadır; üstelik bu, zaten ortalarda olmayan koca için değil ama işin içine karışan kadınlardan en az biri için ölümcül

sonuç doğurur. *Kanunların Ruhu Üzerine*'de Montesquieu, Osmanlı'da hüküm süren koşullara dair o kadar ürkütücü olmayan bir tablo çizmiş, burada (veya Asya'nın diğer despotik ülkelerinde) kadınların, eve kapatıldıkları için "hayranlık uyandıracak" bir edep ve adap sergilediğini belirtmiştir.[52] Ancak genel olarak anlattıklarına göre aile hayatının yapısına despotizm yine de tamamen sinmiştir. Kendinden sonraki teorisyenlerin sivil toplum kurumları diye adlandıracağı şeylerin olmayışı sayesinde her hane "ayrı bir imparatorluk", başlı başına bir ufak despotizm adasıdır. Despotik devletlerde kadınların "aşırı kölelik şartlarında tutulması gerekir", çünkü "her erkek hükümetin ruhuna uyar ve her yerde yerleşik olarak gördüğü düzeni kendi evine taşır." Despotik bir devlette kanunlar son derece katı olduğundan ve anında, acımasızca sert cezalar uygulandığından erkekler de evde aynı ölçüde sert olma ihtiyacı duyarlar, çünkü ailedeki kadınlara tanıyacakları her türlü özgürlüğün isyana ve sonuçta da kargaşaya yol açacağından korkarlar.[53] Ev içindeki koşulların, bu kez pek bilinçli biçimde olmasa da, despotik hükümetin doğasının bir yansıması olduğu bir başka durum daha vardır. Montesquieu, kapatma ve ayırma temalarını tekrar tekrar vurgular: Kadınlar, eve kapatılarak diğer erkeklerden ayrılır, üstelik evin içindeki her bir kadının da yine tecrit edilmesi önerilmektedir. Bu, despotik bir devletin durumunun yansıması gibi görünmektedir, zira böyle devletler komşu ülkelerle ilişkilerini sınırlı tutma eğilimindedir, hatta çoğu zaman sınır bölgelerinde stratejik savunma amacıyla nüfusu özellikle az tutarlar. Ama aynı zamanda da sarayına "kapatılmış" ve tebaasından soyutlanmış olan despotun kendi konumunun bir yansımasıdır.[54]

Montesquieu'nün böyle durumlarda argüman kurma tarzı neredeyse sezgiye dayanır, belli bağıntıları sezer ve bir noktaya ağırlık verirken bir başkasıyla analoji kurar. Bu yorumlama ve açıklama tarzı, en iyi hâliyle dolaylı ifadeler ve imalarla dolu olabilir. Ama bir yandan da karşı yöndeki kanıtları olabildiğince gözardı etmeyi gerektirir; nitekim Montesquieu'nün, İslam hukukunda kadının erkeği boşayabilmesi konusunda sessiz kalması bunun nispeten ufak bir örneğidir; Osmanlı İmparatorluğu, İran ve Babürlü İmparatorluğu'nda dinî tolerans uygulamasını dikkate almayı reddetmesi ise büyük ve kör gözüm parmağına bir örnek oluşturur.[55] Ve yaklaşımı bazen incelikli ve dolaylı olsa da Montesquieu, okur için gerçekten zorluk yaratan aşırı,

abartılı biçimlerde argümanını ifade etmeyi de pekâlâ becerebilmektedir. Sözgelimi despotizmin kanun olmadan işlediğini bir defadan çok iddia etmiştir. "Despotik devletlerde kanun diye bir şey yoktur: Hâkim kendi koyduğu kuralları uygular." Yine Montesquieu'ye göre bir despota bağlı olarak görev yapan her memur kendisi de bir mini despot olduğundan her şey sırf "kaprise" göre yapılır, despotun kendi karar verme mekanizmasının korku dışındaki yegâne temeli budur.[56] Burada çizdiği tablo öyle aşırıdır ki işlev gösteren hiçbir hükümet sistemine uyması mümkün değildir. Üstelik despotik devletlerdeki kanunlar konusunda kendi verdiği referanslara -örneğin (vahşi bir despotizmin hüküm sürdüğü) Japonya'da kendi ifadesiyle Japon dininde yaptırım olmayışını telafi etmek için çok sert olan medeni kanunlara- veya Osmanlı sisteminin vicdan sahibi kadıları hakkındaki kendi ifadelerine de ("kuşkulu davalarda hâkimler, din adamlarına danışır") uymamaktadır.[57] Argümanın bir düzeyinde Montesquieu'nün çizdiği tabloda inatçı, hırslı ve olan bitene kör bir despot vardır; sarayına kapanmış, bir dizi memur aracılığıyla rastgele emirler vermektedir, ki zaten o memurlar da onun emirlerini uygulamadıkları zamanlarda kendileri aynı ölçüde rastgele emirler çıkarmakla meşguldür: O kadar işlemez bir işleyiştir ki tarif ettiği, sürmesi mümkün değildir. Bununla birlikte, hükümet sistemlerinin nasıl yolsuzluğa batıp çöküşe geçtiğini anlatırken monarşi ve cumhuriyetin, yolsuzluğa battığında diğer hükümet biçimlerinden birine dönüşeceğini söyler: "Despotik hükümetin ardındaki ilke dur durak bilmeden yolsuzluktur, çünkü doğası bunu gerektirir."[58]

Genel konularda aşırı uçlardaki ifadelerinin aksine Montesquieu'nün eserlerinde gerçek despotizm örneklerinin çok daha ölçülü bir tablosunu çizen birçok bölüm de vardır. Sadece en baskıcı devletlerde despotun kendini tek toprak sahibi ve tek vâris ilan ettiğini laf arasında belirtir: Osmanlı sultanı genel olarak sadece %3 miras vergisi almaktadır. Bazı despotik devletlerde de hükümdarın iktidarına karşı denge unsuru olarak örf hukuku vardır. İran kanunları, kişinin istediği zaman ülkeden ayrılmasına izin verir ve bu "paşaların ve vergi tahsildarlarının uyguladığı zulmü durdurmakta veya azaltmaktadır."[59] Rusya'da Büyük Pyotr'un (Deli Petro) reformları ülkeyi yavaş yavaş despotizmden uzaklaştırarak monarşiye yaklaştırmaktadır.[60] Çin'de "ilk kanun koyucular çok sağlam kanunlar yapmak zorundaydı ve hükümet de çoğu zaman

bunlara uymak zorundaydı"; gerçekten de burada Montesquieu, kendi temel kategorizasyonlarına (cumhuriyet ve monarşinin ılımlı hükümet biçimleri olup despotizmin tiranca olduğu iddiasına) ters düşerek şöyle yazmaktadır: Çin imparatorunun "bir despotun tiranca iktidarından çok hükümdarın meşru iktidarına" ihtiyacı vardı ve "burada iktidar, daha önce Mısır'da da olduğu gibi ılımlı bir nitelikteydi."[61] Buna rağmen Çin'in korku ilkesine dayalı bir despotizm olduğunda inat eder. Gerçi başka bir yerde de despotizmin korku olmadan da var olabileceğini, o zaman "kusursuzluktan uzak" bir yönetim olacağını yazmıştır.[62]

Montesquieu, "belli şartlar, belki de kendine özgü birtakım şartlar olmasa Çin hükümeti bundan çok daha yoz olurdu" diye yazmıştır ve bu da bizi, onun despotizm teorisinin merkezine götürür.[63] Despotizme karşı etki eden "belli şartlar" aynı zamanda onu koruyan şeydir. Her şeyin despotun iradesine bırakılması tam bir istikrarsızlık durumu yaratır ve kendi kendini yok edişe götürür. Montesquieu'nün despotizm teorisinde bu kavramın, birbirine karşıt ama yine de birbirini tamamlayan iki unsura bölündüğü söylenebilir: "despot" ve "-izm". Despotun katıksız, keyfî iradesine karşı işleyen faktörler aynı zamanda bu iradenin bir hükümranlık sistemi aracılığıyla gerçeğe dönüşmesini mümkün kılar. Despotik hükümet ilkesinin yozlaşması ile ilgili bölümde açıkladığı gibi despotizm, kendi ilkesinin, yani korkunun dinamiğiyle "bu ilkenin kendi kendini yozlaştırmasını önlemek bazı tali sebeplerden ötürü artık mümkün olmadığında" kendi kendini yok eder. Yani ancak iklimden, dinden, durumdan veya halkın ruhundan kaynaklanan şartlar onu belli bir düzene uymaya ve belli bir kuralı kabul etmeye zorladığında, işte ancak o zaman sürekli olabilir."[64] Daha önce kaleme aldığı *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*'ta* (1734) Montesquieu, bu argümanın çok daha iptidai bir biçimini sunuyordu ve saf biçimde despotik bir iktidarın hiçbir zaman var olmadığını ve olamayacağını, çünkü daima önünde bir sınır bulunacağını belirtmişti: Verdiği örnekler de İstanbul'da yeni vergilere karşı başlayan halk ayaklanması ve İran'da İslam'ın ilkelerini dikkate almayan her türlü emir karşısındaki dinî muhalefetti.[65] Bu gözlemini değiştirmeseydi Osmanlı iktidarına ilişkin genelgeçer görüşten

* *Romalıların Yücelik ve Çöküşünün Nedenleri Üzerine Düşünceler*, İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, çev. Berna Günen (ç.n.)

pek uzaklaşmayacaktı; 17. yüzyıl sonu ile 18. yüzyıl başında gelişen bu görüş, imparatorluğu artık zayıf ve aciz düşmüş olan saf bir despotizm olarak niteliyordu. *Kanunların Ruhu Üzerine*'de bu konuyu ele alışındaki özgünlük sadece despotizmin "saf" doğasını ayıklamayı ve izole etmeyi başarmasında değil, bir yandan da despotizmi kısıtlayan ve ona karşı işleyen faktörlerin aynı zamanda onu güçlendiren ve canlı tutan faktörler olduğunu gösterme çabasından ileri geliyordu.

Dikkate almadığı ve abarttığı onca şeye rağmen bu nedenle birçok yanıt sağlayabilen bir teoriydi ve çeşitli yönlerinin başka yazarlarca kullanılmış olması şaşırtıcı değildir. Montesquieu'nün anlatısına ait unsurlar, Louis de Jaucourt'un *Encyclopédie* için hazırladığı "Turquie" maddesinde kullanılmıştı: "Despotik bir devletin tam anlamıyla mahvolmaktan kurtulması için yöneticinin açgözlüğünün en azından birtakım örf ve âdetlerle yumuşatılması gerekir. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nun hükümdarı, sıradan halkın elindeki arazilerden %3 vergi almakla yetinmek durumundadır" ve diğerleri.[66] Politik-tarihsel aydınlanma teorisinin temel eserlerinden yazdığı *History of Civil Society* (1767: "Sivil Toplumun Tarihi") adlı denemede ise yazar Adam Ferguson'ın, Montesquieu'nün çalışmalarına çok şey borçlu olduğu aşikârdır. Bu denemede Montesquieu'nün teorisini açma ve yorumlama işine sayfalar ayıran Ferguson, gerçekte despotların büyük iktidardan daha küçük iktidara doğru uzanan bir spektrumda yer aldığını vurgular ve aynı zamanda despotizm ile radikal demokrasi arasındaki benzerliğe ve birinden diğerine kolayca geçilebileceğine dikkat çeker. İklimin rolünü biraz hafifleterek sadece aşırı durumlarda etkisini kabul eder ve dinden de çok az bahseder. Ferguson'ı asıl ilgilendiren, despotizmi geniş kapsamlı bir tarihsel anlatı içerisine yerleştirmektir ve burada kilit nitelikteki gelişme halka yayılan yozlaşmadır, faziletin kaybedilmesidir; buna sebep olan, her şeyden önce askerî yönetime doğru bir kaymadır (coğrafi yayılmacılık, uzak eyaletlerde askerî yönetime başvurulmasını gerektireceği için buna sebep olabilir) ve onun ardından da gereğinden fazla güçle donatılmış bir yöneticinin ahlaki yetersizliği gelir. Saraydaki şartları "kapris ve ihtiras yönetimin kurallarıdır" diye tanımlaması da bildik bir şeydir. Ancak Ferguson, kitabın sonunda Montesquieu'nün de ötesine geçer ve Osmanlı yönetimi gibi despotik rejimlerin çöküşünü ve erdemli bir toplumun yeniden doğuşunu sağlayacak mekanizmayı

önerir. "Doğu'nun birçok bölgesinden" gelen, insanların köylerinden kaçmalarını içeren kanıtlardan pek de ciddiye alınamayacak bir tarzda söz ettikten sonra insanların şaki olarak dağa çıktıklarında "özgüven ve yiğitliklerini" yeniden kazandığını ve toplumun da iyiye gitmeye başladığını belirtir: "Çürümenin en uç noktasında gördüğümüz insan tabiatı aslında artık düzelmeye başlamıştır."[67]

Farklı bir açıklayıcı model sunan yazarlarda bile Montesquieu'nün etkisi açıkça görülmektedir. Filozof Claude Adrien Helvétius, en önemli incelemesi olan *De l'esprit*'de (1758: "Zihin üzerine") iklimin rolünü tamamen saf dışı bırakıyor ve her türlü insan davranışını haz ya da acı ile ilişkili ihtirasların etkisine indirgiyordu. Temel düşüncesine göre yine bu aynı ihtiraslar, farklı yönetim biçimlerinde değişikliğe uğrayarak farklı kusurlar ve meziyetler yaratabilirdi; iyi bir kanun koyucunun görevi, halkın ihtiraslarını "genel çıkarlar" doğrultusunda yönlendirmekti. Çok tepeden aşağı bir teoriydi bu, öyle ki despotizmi (kendi saiki haz arzusu olan) kötü bir yöneticinin, halkın manevi yaşantısını yozlaştırıp mahvetmesinin en berbat örneği olarak görüyordu sadece. Helvétius, modern şartlardan çok eski çağ tarihine dikkat göstermişti, ancak dalavereci vezirler yüzünden her şeyden bihaber olan haz düşkünü sultanların köleleştirdiği halklardan söz etmekten geri durmuyordu ve "Şark"taki hayat üzerine genel görüşü, "Milton'ın kaos imparatorluğuna dair çizdiği tabloya benzer" olduğu yönündeydi, yani Montesquieu'nün saf hâliyle despotizme ilişkin abartılı açıklamasına tam anlamıyla uymaktaydı.[68]

İktisatçı Turgot'nun da gördüğümüz gibi despotizmin kökeni konusunda Montesquieu'nünkinden daha basit bir teorisi vardı ve geniş ölçekli fetihlerden sonra yerleşen askerî yönetimin başlıca sebep olduğu kanısındaydı. (İklime bağlı faktörler Helvétius için olduğu gibi onun için de önemsizdi.) Bu fetihlerin niteliğini irdelerken Montesquieu'nün teorisinin peşini bırakmayan bir soruya yanıt getirmeyi başarıyordu: Nasıl olmuş da Batı Avrupa'daki barbar istilaları özgürlük ve ılımlı yönetim getirirken Türkler ve diğer Asya halklarının buna eş değer istilaları kölelik ve despotizmle sonuçlanmıştı? Turgot'nun yanıtına göre Germen kökenli barbarların kendileri de özgürdü, dolayısıyla fetihleri "kralın değil halkın adına" yapılıyordu. Üstelik Asya'da "fethe uğrayan halklar zaten despotizme alışıktı, çünkü örf ve âdetlerin oluşmasından

önceki dönemde yaşanan ilk fetihler çok geniş kapsamlı ve hızlı olmuştu."[69] Montesquieu gibi Turgot da toplumun örf ve âdetlerine büyük ağırlık veriyordu; ancak ondan farklı olarak bunları büyük ölçüde yukarıdan aşağı işleyen, şartlandırma ve eğitim süreçlerinin ürünü olarak görmekteydi. Despotik devletlerde eğitim, halkın ruhunu yok etmek için kullanılıyordu: "Düşgücünün yerini korku ve ihtiram alır. Göz korkutan bir bilinmezlikle sarmalanmış olan hükümdar bir fırtına bulutunun içinden halkı yönetir gibidir, buluttan çakan şimşekler gözleri kamaştırırken, gök gürültüsü de ortalığa dehşet saçar." Despotik yönetim halkın örf ve âdetlerini değiştirir, cinsiyetler arasında sosyal ilişkileri yasaklar ve her türlü değişim ile ilerlemeyi sekteye uğratır. "Despotizm cehaleti baki kılar, cehalet de despotizmi. Dahası bu despotik otorite âdet hâline gelir ve âdet, onun uyguladığı zulüm ve istismarı doğrular." İslam ise bütün bunları daha da kötü hâle getiriyordu: "Çin ve Japonya'nın tarihinde, Müslüman halklardaki kadar aşırı boyutlarda bir küçülme, kendini silme görülmemektedir."[70] Genel olarak açıklamalar farklı bir model izlese de, burada da yine Montesquieu'nün yaptığı tanımların güçlü bir iz bırakmış olduğunu görüyoruz.

Tartışmayı Montesquieu tarzına çok daha az uygun bir yöne çeken çok daha spekülatif bir açıklama ise filozof Nicolas-Antoine Boulanger'den gelmiştir: *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* ["Şark despotizminin kökeni üzerine araştırmalar"] adlı çalışması ölümünden iki yıl sonra 1761'de yayımlanmıştı. Boulanger, insan toplumlarının şafağından itibaren dinin ve devlet yönetiminin ayrıntılı bir tarihini oluşturdu; eserinde temel nokta, önce teokrasinin, ardından ruhbanlık ve puta tapınmanın ortaya çıkmasıydı. Doğu ülkelerinde rahipler, körü körüne güven ve "gönüllü kölelik" talep ederek ve ilahi hakla yönetme düşüncesini getirerek despotizmin yolunu açtılar. Despotizm, bir tür "pagan teokrasisi" idi.[71] İlk nedenlere dair bu açıklama Montesquieu'nünkinden çok farklı olmakla birlikte Boulanger'nin açıklamasında çeşitli unsurlar yine de onun etkisini ortaya koyuyordu: Örneğin iklim, insanların tabiatları itibarıyla uysal olduğu Asya'da despotizmin gelişmesine katkıda bulunmuştu; oysa Avrupalılar "tabiatlarının getirdiği ayrıcalıkların ve iklimlerinin sağladığı gücün" farkına vardıklarında despotizmi kaldırıp atmışlardı.[72] Boulanger, "hem puta tapma hem de despotizmin ilkesi ve temeli korku ile dehşetti"

diyordu ve Asya'da bir despotun yönetimindeki yaşantıya dair şu tablo, Montesquieu'nün en karanlık sayfalarından çıkmış da olabilirdi: "Bu sefil bölgelerde insanlar iradeden yoksun kabul edilir, kendi zincirlerini öpen, hiçbir malları güvencede olmayan ve hiçbir mülkiyetleri bulunmayan, tiranlarına tapan, insanlığa ve akla dair hiçbir bilgisi ve korkudan başka meziyeti olmayan varlıklar olarak görülür; yine burada insanlar, çoğu zaman canlarına da kasteden en vahşice kaprisleri dindarca bir akılsızlıkla kutsar." Boulanger'nin kendisinin, anlatısını Montesquieu'nünki ile uyumlu bulduğuna kuşku yok. İncelemesine yazdığı kısa bir ekte Montesquieu'nün, despotik yönetimlerin asıl kökeninin kesinlikle farkında olmamasına ("benim bitirdiğim yerden başlamış" olmasına) rağmen bunları hayranlık uyandıracak bir ferasetle yazdığını söyleyerek ona kinayeli bir iltifatta bulunmaktadır.[73]

Ancak başka birçok yazara göre Montesquieu'nün bütün teorisini güvenilmez kılan, tam da Osmanlı İmparatorluğu'ndaki koşullara dair çizdiği abartılı biçimde olumsuz portredir. Voltaire, "Burada bir önyargıya karşı gelmeyi" diye yazmıştır, "kendime görev addediyorum: Osmanlı hükümetinin 'despotik' diye tanımlanan abes bir hükümet olduğu, halkın tamamen sultanın kölesi olduğu, ellerinde hiçbir mülkiyet bulunmadığı ve canlarının da mallarının da tamamen hükümdara ait olduğu düşüncesinden söz etmekteyim." (Bu ayrıntılar Montesquieu'ye özgü değildi elbette; Voltaire burada daha köklü bir geleneğe de karşı çıkıyordu.) Ne Rumlar ne de Türklerin kendileri köleydi, diye ısrarla belirtmekteydi, hem Osmanlılarda miras kanunları vardı, hatta böyle kanunlar Kuran'da da belirtilmişti. Voltaire ayrıca sultanların, Hıristiyan hükümdarlara göre diğer dinlere çok daha fazla tolerans gösterdiğini vurguluyordu. Osmanlı hükümet sisteminin Avrupa'daki hiçbir modele benzemediği doğru olsa da "her konuda keyfî bir hükümet olduğunu düşünmek doğru değil"di. Hiç kuşkusuz bazı feci istismar olayları vardı, ama bunlardan en ağır biçimde etkilenenler de yönetici sınıflardı. Gerçekten de, hukuki veya anayasal denetim mekanizmalarının olmayışı sadece tebaayı daha da savunmasız kılmakla kalmıyordu, bizzat sultan da komplo ve devrimler karşısında her türlü kurumsal korunmadan yoksundu.[74] Voltaire'in burada başvurduğu başlıca otorite, daha önce gördüğümüz gibi sultanların gerçek birer despot olduğu düşüncesini elinin tersiyle iten Marsigli'ydi.

Voltaire'in deyişiyle sultanlar "despotizmin sadece dış görüntüsü"nden yararlanabiliyorlardı; "keyfî iktidarın hışmına" kendini kaptırmaları ise ancak başkaları, yani yeniçeriler veya politik ve askerî yapının liderleri izin verdiği ölçüde söz konusuydu. Evet, zaman zaman paşaların idam edildiği oluyordu, tıpkı geçmişte Fransa krallarının memurlarının da idam edildiği gibi, fakat "Ne Hıristiyan hükümdarlardan herhangi biri despot olmuştu, ne de sultan."[75]

Voltaire'in yeğeni olan abbé Mignot, dört ciltlik çalışması *Histoire de l'empire ottoman*'da genel olarak aynı görüşü yineliyordu. Sultanın iktidarı üzerinde kanunlarla belirlenmiş sınırlar yoksa bile fiilen gerçek sınırlar söz konusuydu. "Despotizmi sınırsız iktidar olarak tanımlıyorsak Osmanlı sultanları despotik değildir ve zaten yeryüzünde despot diye bir şey yoktur. Ancak kanunlarla düzenlenmemiş iktidar diye tanımlayacaksak yeryüzünde Osmanlı hükümdarından daha büyük despot yoktur."[76] Ancak yeğen de dayı gibi koltuğundan kalkmadan tarihçilik yapıyordu. Montesquieu'nün tezini daha kuvvetle reddeden bir çalışma ise Sir James Porter tarafından kaleme alındı. Britanya elçisi olarak İstanbul'da 16 yıl yaşayan Porter, 1768'de *Observations on the Religion, Law, Government, and Manners of the Turks* ["Türklerin din, hukuk, hükümet ve adabı üzerine gözlemler"] adlı çalışmasını yayımladı. (Ertesi yıl Fransızca çevirisi çıkmıştı.) Anlattıklarını "belli ki cahil ayaktakımının boş laflarından ve abesle iştigal geleneğinden derleyen" bütün o yazarlar hakkında iğneleyici sözlerle başladığı eserinde Porter, Osmanlı hükümet sisteminin "zarar verecek ölçüde yanlış tanıtıldığı" konusunda ısrarlıydı. Oysa imparatorlukları "hukukla da birleştirilerek din temeli üzerine sağlam bir şekilde inşa edilmiş" idi. Sırf kaprisle yönetilmek şöyle dursun "Türklerin mülkiyeti güvence altına alan ve ticareti düzenleyen kanunları vardır; suçlara ceza getiren ve kabahatli davranışları kısıtlayan kanunları da. Türklerin imparatorluğunun ayıbı kanunlarından değil,... Bunların usûlsüz uygulanmasından ileri gelir." Vakıflara ait mülklere daima saygı gösteriliyordu; müftü gerçek bir otorite sahibiydi ve bir politikayı onaylamayı reddetmesi gerçek anlamda bir sınırlayıcı etki demekti. Özel mülkiyete gelince Porter, 1755'te İstanbul'daki önemli bir yenileme programı için evini boşaltmayı reddeden ihtiyar kadının hikâyesini anlatıyordu. Sultana neden eve el koymadığı sorulduğunda "yapamayız" demişti, "onun kendi mülkü."[77]

Sonraları, kendini "Elias Habesci" diye tanıtan ve veziriâzama kâtiplik etmiş bir Rum olduğunu öne süren bir yazar, Porter'ın kitabına saldırarak Osmanlı âleminin tamamen bir "köleler imparatorluğu", sultanın "her şeyin vârisi" olduğu ve benzeri iddialarını ısrarla tekrarlayacaktı. Bu çalışmanın kamusal alandaki tartışmalar üzerinde belli bir etkisi olabilirdi, ancak günümüzde uzun uzadıya akademik çalışmalar sonucunda, takma ad kullanan bu yazarın Napolili bir serüvenci ve hayalperest olup Osmanlı İmparatorluğu'nda çok az bir zaman geçirdiğini ortaya koydu.[78] Sultanın iktidarının uygulamada ne ölçüde sınırlandığı veya sınırlanmadığı konusundaki tartışma çeşitli yazarlar arasında süregiderken Montesquieu'nün anlattığı gibi tamamen kaprise ve korkuya dayalı bir sistemin ayakta kalmasının mümkün olamayacağı üzerinde genel olarak anlaşma vardı. Bilinen olgular bunu çürütüyordu.[79]

Ancak Montesquieu'ye verilen yanıtlar içinde en dikkate değer olanı, Osmanlı mevzularında hiçbir uzmanlık iddiası olmayan birinden geleniydi. Simon-Nicolas-Henri Linguet, Sorbonne'da parlak bir öğrencilik döneminin ardından taşrada matematik öğretmenliği yapmaya başladı, sonra da hukukçu olarak eğitim gördü.[80] Doğuştan aykırı biriydi ve eşitlikçiliğe inanıyordu: Yayımladığı çalışmalarından *Le Fanatisme des philosophes*'ta (1764: ["Filozofların fanatizmi"]) Fransız "philosophe"larına saldırıyor ve onları baskıcı hükümdarlara yaranmaya çalışmakla suçluyordu. 1767'de, hukuk ve devlet yönetimi üzerine iddialı bir inceleme olan *Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société*'yi ["Medeni kanun teorisi veya toplumun temel ilkeleri"] yayımlayarak hükümetin doğası itibarıyla çatışmaya dayalı olduğunu yazdı: Ne de olsa avcı topluluklarının kırlarda yerleşik toplulukları fethetmesi üzerine efendinin köleyi yönetmesiyle başlamış bir şeydi ve sindirmesi zor da olsa hakikat şuydu ki hemen hemen herkes köleliğe yakın şartlarda, bir başkasının iktidarına boyun eğerek yaşıyor, bu daima iktidar sahibinin çıkarına işliyordu. Topluma istikrar kazandıran şey mülkiyet haklarıydı, ama bu da babanın, kendi çocukları üzerindeki haklarını içermekteydi, yani herkes hayata şu veya bu şekilde birine boyun eğerek başlıyordu.[81] Linguet kendi teorisini geliştirirken, halkın mülkiyet hakkını en iyi koruyacak olanın, paternalistik bir mutlak hükümdar olduğuna inanmıştı; baba rolü üstlenen bu hükümdar, her mülk sahibinin, başkalarının müdahalesi olmaksızın kendi ufak

mülk dünyasının efendisi olmasına izin veriyordu. Öte yandan en istikrarsız ve memnuniyetsizlik yaratacak sistem ise çok katmanlı feodal bir yapıydı; burada her sosyal katmanın kendi altında yer alanlara müdahale gücü oluyordu. *Théorie*'ye eklediği bir bölümde Osmanlı İmparatorluğu'nu ve diğer Asya devletlerini despotizm suçlamalarına karşı savunuyor, sıradan halkın daha bahtiyar olduğu, daha iyi kollanıp gözetildiği başka bir ülkeye tarihte rastlanmadığını belirtiyordu: "Hükümdar ile nâzırları, halkın güvenliğinden başka şey düşünmezler, kendi güvenliklerinin buna bağlı olduğuna inanmaktadırlar."[82] 1771'de onu tamamlayıcı nitelikte yayımladığı bir başka çalışmada bu konuya dönüyordu. En iyi yönetimlerde yönetici, kendi çıkarını halka asayiş ve eşitlik sağlamakta görürdü, öyle ki bunu yerine getiremeyen yönetici devrilirdi. Şöyle açıklıyordu Linguet:

> Asya'nın bilge ve aydın monarşileri dışında hiçbir yerde bu yapılmamıştır. Bir tek, bir tek orada, asırlardır devam eden usûl ve tarzlardaki en ufak değişiklik, en düşük katmandaki yurttaşa yönelik en ufak kötü muamele, doğrudan devletin başını hedef alan sonuçlar doğururdu. Bir tek orada, sultanlar ve şahlar, kendi iyiliklerini düşünerek halkın iyiliği için uğraşırlar ve vezirler, her an göze görünür olup asla uzaklarda bulunmayan cezalara uğramanın korkusuyla birer zalime dönüşme dürtüsüne karşı koyarlar. Bir tek orada insan, kasvetli bir ağırbaşlılık ve iç karartan yeknesaklık görüntü altında hâlinden memnun insanlar, tamamen katıksız ve tatlı bir memnuniyete kendini vermiş milletler, günlerini olabilecek en bahtiyar bir huzur içinde geçiren halklar bulur ve bunların hiçbiri de, bu güzel talihli dinginliği borçlu oldukları hayranlık uyandırıcı yönetimlerine söz birliğiyle hayır dualarını etmeyi bırakmaz.[83]

Anlaşılan birçok okurun bu pasaja skandal muamelesi yaparak tepki göstermesi, Linguet'nin dört yıl sonra Asya'nın despotik devletleri dedikleri konu hakkında tam kapsamlı bir inceleme kaleme almasında etkendi: *Du plus heureux gouvernement, ou parallele des constitutions politiques de l'Asie avec celles de l'Europe* [Hükümetlerin en mutlusu ya da Asya'daki politik anayasaların Avrupa'dakilerle karşılaştırılması]. Montesquieu'nün teorisi üzerine o zamana dek yayımlanmış en

ödünsüz reddiyelerden biriydi bu. Linguet, doğrudan *Kanunların Ruhu Üzerine* yazarına saldırmakla işe başlıyordu: Yazarın, doğu hükümetlerinin "düzenlemeye tabi olmadığı ve kanunsuz olduğu" şeklindeki iddiası, böyle bir hükümet olamayacağına göre abesti, ama onunla da kalmayıp bilinen olgularla zaten çürütülmüştü, zira "Kuran ve hükümleri bütün Asya'yı dolaşan bir zincirdin ve onu kırmaya benim diyen sultan da, şah da, Babürlü imparatoru da cesaret edemez."[84] Linguet, konuları arka arkaya olgulara dayalı bir biçimde sıralayarak Montesquieu'yü, hakikati kendi teorisine uyacak şekilde eğip büken biri olarak mahkûm etmişti. Sultanın bütün mülklerin sahibi olması veya bütün memurların mirasına konması söz konusu değildi. Osmanlı İmparatorluğu'nda başarılı kimselerin arazilerinde malikâne kurmaya pek ilgi göstermemesinin nedeni keyfî bir şekilde ellerinden alınır diye korkmaları değildi; Asya'da böyle malikâneler insana mevki, unvan veya seçkinlik kazandırmıyordu ve Asya ile Avrupa toplamları arasındaki bu farklılık Asyalılara olumlu biçimde yansımıştı. Sultanın hizmetindeki memurların her birinin despotik güçlerle donatılmış olduğu da doğru değildi; tersine, kendilerine tabi olanlara bir daha geri alınamayacak makamlar ve kraliyet gücüne karşı koymalarına imkân sağlayacak imtiyazlar bahşeden Avrupalı krallardan farklı olarak sultan bütün otoriteyi kendinde toplamıştı. Montesquieu, despotizmde temel kanunlar olmadığını söyleyip arkasından da temel kanunlara göre vezir atanması gerektiğini belirtmekle kendi kendiyle çelişkiye düşüyordu. Bu devletlerde kanunların daimi bir kaydının bulunmadığını söyleyip hemen arkasından din ile örf ve âdetlerin bu işlevi gördüğünü açıklamakla yaptığı da yine aynıydı. Âdetler, her yerde temel kanun işlevi görüyordu, dolayısıyla despotik denen devletlerde de vardı onlardan: "En azından hükümdarın iradesinden önce ve ondan bağımsız biçimde var olan bazı kanunlar."[85]

Ancak bu olgu ve mantık hatalarından daha sarsıcı olan, Montesquieu'nün İstanbul'daki ayaklanmaları anlatırken takındığı tutumdu. Ayaklanmaların bir yöneticiyi devirip yerine bir başkasını koymaktan ibaret olduğunu söylemiş, iç savaş olmaksızın devrim yapıldığını belirtmişti: Anlaşılan Avrupa'daki alternatifi, yani devrim olmadan sık sık iç savaş yaşanmasını buna yeğ tutuyordu. İnanılır gibi değil, diye feryat ediyordu Linguet, böylesine "aydın" bir düşünür,

şerlerin en büyüğü olan iç savaşa bu şekilde bakabiliyor.[86] Avrupa'da böyle feci iç çatışmaların meydana gelmesine sebep olan, tam da otoritenin, Montesquieu'nün pek övdüğü bir şekilde ara iktidar odakları ile kurumlar arasında dağılmış olmasıydı (ki bunlar içinde en önemlisi de soylular sınıfıydı). Sadece dünyanın bu kesiminde, diyordu Linguet, bu kadar işlevsiz bir sistem -"her biri diğerlerine tepki gösteren, her biri kendi tabiatından kaynaklanan ayrıcalıkları olduğu iddiasında, her biri kendini hükümdardan bağımsız görme yetkisini haiz bu iktidar kademeleri düşüncesi"- gelişmiştir. "İtiraf edeyim ki kolayca azametli kıyafetlere büründürülebilen bütün bu heyulalar halkın gerçek düşmanı ve onun köleliğinin teminatı hâline gelmiştir."[87] Osmanlı İmparatorluğu'nda şartlar çok daha iyiydi, orada nâzırların apansız ve şiddetle görevden alınması sultanın, iktidarın kötüye kullanılmasını ne kadar amansızca cezalandıracağını gösteriyordu; oysa "bizde adalet çoğu zaman önde gelenlerin kullandığı şiddet aracından başka şey değildir."[88]

Linguet, bu eleştiri ve iddiaları formüle ederken kendi genel politik teorisini de açıklıyordu. Nerede olursa olsun her türlü devlet yönetimi iki şeye dayanır: emir ve itaat. Her hükümet türünün (Montesquieu'nün iddia ettiği gibi) kendine göre ilkeleri olsaydı yüzlerce farklı çeşidin ortaya çıkacağı yüzlerce ilke olurdu; oysa gerçekte bütün hükümetler aynı temel araçlarla aynı işlevi görür. Toplumla yönetilenler ile yönetenler arasındaki bu temel bölünmeden kurtuluş mümkün değildir ve bu ikinci grup, kendi yararına birinci üzerindeki yetkilerini kötüye kullanmaya doğal olarak meyledecektir. Bu sorun tamamen ortadan kaldırılamasa bile "iki grup arasında mümkün olan en büyük dengeyi kuracak" bir sistem eliyle hafifletilebilir; bu sistemde, yönetilen çoğunluğa mümkün olduğu kadar geniş özgürlük verilecek ve yöneten azınlık da iktidarını kötüye kullandığında göreceği cezadan korkması sağlanarak sorumlu davranmaya teşvik edilecektir. Linguet'ye göre bu, hükümet içinde daha fazla mekanizma oluşturarak değil, ancak her şeye hâkim bir otoritenin basit ve hızlı bir şekilde ceza uygulamasını garanti altına alarak sağlanabilir. Bu otoritenin böyle bir düzeltici adaleti uygulaması için de kendisinin, halktaki memnuniyetsizliğin neredeyse ânında iktidardan uzaklaştırılmasını sağlayacağından korkması gerekir. Burada yanıt denetim mekanizmaları değildir; tersine böyle mekanizmalar

hükümdarı söz konusu risklerden korur ve yanlışları yeterince hızlı ve şiddetli biçimde düzeltme yeteneğini kısıtlar.[89]

Görüldüğü kadarıyla Montesquieu'nün açıklamaları içinde Linguet'nin memnuniyetle kabul ettiği tek husus, Asyalı (erkek) hane reislerini ailenin mutlak hâkimi olarak tarif edilmesidir. "Asya'da" diye yazıyordu Linguet, "yeryüzünün başka hiçbir ülkesinde olmadığı kadar çok özgürlük var. Köle olmayan erkeklerin hepsi de kendi aileleri içinde despotik bir iktidar sürüyor. Yani işte bütün insanlar içinde en özgür olanları onlar."[90] Ailenin, her türlü emir-itaat ilişkisinin başlangıç noktası olduğu yolunda Linguet'nin kendi kabulüne de uygundu bu. Bu hesaba göre Asyalı kadınlar da bütün insanlar içinde özgürlüğe en uzak olanlar olmalıydı, ancak Linguet, Avrupalı kadınlardan çok daha iyi koşullarda yaşadıkları iddiasına koca bir bölüm ayırmıştı. Kadınların çok küçük bir bölümü zenginlerin haremlerinde tutuluyordu. "Orta sınıf" kadınları ise mutlu ve özgürdü; kocaları onların üzerine kilit vurmanın maliyetini karşılayamayacağından bu evlilikler karşılıklı güven duygusu üzerine kuruluydu. Zaten Linguet, "Eminim ki bizim manastırlarımızda oradaki haremlerden daha fazla esir vardır" demişti. Üstelik rahibelerin kaderi daha beterdi: "Haremlerdeki kadınların hiç değilse kendi aralarında paylaşacakları bir erkekleri var, hiç olmamasındansa birazcık olması yeğdir." Bu sözün yaratmış olabileceği hafiflik izlenimi ise Avrupa'da kadınların ne kadar kötü muamele gördüğünü yüksek bir belagatle anlatan sayfalar dolusu eleştiri çabucak dağıtmaktaydı. Toplumun alt kademelerinde kadınlar acımasızca ölesiye çalıştırılıyordu; üst kademelerde ise evlilik, kadını aşağılayıcı bir şekilde ve (Asya'da bulunan) boşanma olasılığından da mahrum bırakarak kocasına bağımlı kılmaktaydı; evlenmeyen kadınlara gelince yalnız ve güçsüzdüler.[91] Doğu'nun despotik denen devletlerinde bir kadının akıbeti bundan çok daha iyi oluyordu.

Genel olarak bakıldığında Linguet, bu ülkelerde hayat koşullarının daha iyi olduğunu rahatlıkla öne sürüyordu; bunu yaparken de "yeni paradigma" döneminde oluşturulmuş Osmanlı toplumu portresini büyük ölçüde yeniden kurmuş, hem de kendince üzerine öncekinden de iyimser bir cila atmıştı. Genel olarak Asya'da yapılan her işe "sadelik, iyilik ve insanlık sinmiş" oluyordu; Batılı yazarlar sultanların sarayında, yani toplumun genelini tipik olarak yansıtamayacak olan bir

ortamda dönen karanlık işlere odaklanmakla hatalıydı. Halkın olağan örf ve âdetleri Avrupa'dakine göre daha "nazik" idi: Örneğin gezginlere ve yabancılara karşı hayırsever ve olağanüstü misafirperver insanlardı. Orada adaletin uygulanması da çok daha iyiydi, süreç hızlı işliyor ve profesyonel avukatlar bu işleyişe sekte vuramıyordu; vergilendirme de üstündü, gümrük vergileri düşüktü ve tuz ya da tütün gibi mallar üzerinde özel tekeller yoktu. Hem Osmanlı ordusunun yönetimi de daha iyiydi: Yeniçeriler iyi besleniyor, iyi giydiriliyordu, yani Avrupa'nın bazen bakımsızlıktan ölen askerlerinden farklıydılar.[92] Bu ülkelerin Hıristiyan Avrupa'ya üstün olduğu bir husus daha vardı: Dinî ilkeler sultanın ve görevlilerinin vicdanına gerçek bir manevi güç olarak etki ettiği hâlde bu toplumlarda din, bir ruhban sınıfı olmadan işlev gösterebiliyordu. Dolayısıyla despotizm ile hurafelere dayalı rahipliğin dünyanın bu bölümünde el ele olduğu düşüncesi tamamen yanlıştı. Nasıl paganlar, dinî ve dünyevi iktidar arasındaki çelişkileri bu iki iktidar yapısını bütünleştirerek çözmüşse, "Müslümanlar daha da iyisini yapmış" çünkü "kilise hiyerarşisi diye bir şey bilmiyorlar; bizim dinî lider diye düşündüğümüz müftü de aslında hukuk sisteminin lideri."[93] Burada yeni paradigmanın çizdiği tablo, Francis Osborne gibi Machiavelliciler ile Henry Stubbe gibi Hobbesçuların geliştirdiği olumlu Müslüman "kilise-devlet" ilişkisini de içerecek şekilde genişletiliyordu. Linguet'nin bu yazarların eserlerini bildiğine dair bir bulgu yoktur; çalışmalarının genel argümanları bakımından büyük benzerlik gösterdiği Sorbière'in metnini okuduğuna dair de. Ancak *Théorie des loix civiles*'inde *De cive*'den -kâh saygıyla, kâh itiraz ederek- sık sık söz etmesi, Hobbes'un politik teorisini dikkatle incelemiş olduğunu gösterir. (Turgot'nun kütüphanesinde bir tür *trompe l'oeil* olarak sergilenen kitap sırtlarındaki hayalî başlıklardan biri "Hobbes, *Leviathan*, İllüstrasyonlar ve S.-N.-H. Linguet'nin Yeni Tefsiriyle"dir.)[94]

Montesquieu'ye karşı dile getirilen bu argümanlar her ne kadar Tavernier, Chardin ve başka gezginlerden alıntılarla desteklenmiş olsa da özünde bir teorisyene aitti, hem de genel olarak Avrupa, özel olarak Fransa hakkında sağlam ve spesifik politik gözlemleri olan bir teorisyene. Ancak Montesquieu'nün despotizm teorisine karşı ortaya atılan nihai itiraz, despotik denen imparatorluktaki koşullar konusunda doğrudan ve derinlemesine bilgi sahibi bir araştırmacıdan

gelecekti. Montesquieu'nün eseri yayımlandığında daha 16 yaşında olan Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, 1755'te Hindistan'a giderek altı yıl kalmıştı. Hintçe, Sanskritçe ve Farsça öğrendiği gibi metin inceleme uzmanı olarak layıkıyla şöhret kazandı ve yaptığı *Zend-Avesta* (1771) çevirisi Batı'da Zerdüşt dini üzerine çalışmalarda bir dönüm noktası oldu. Anquetil-Duperron'un Montesquieu'nün görüşlerini reddettiği çalışması, bütün argümanının pratik bir özeti denebilecek uzun bir başlıkla 1778'de yayımlandı:

> *The Legislation of the East: A Work in which, by Demonstrating what the Fundamental Principles of Government are in the Ottoman Empire, Persia, and Hindustan, it is Proved (i) That the Way in which People have hitherto Represented the Despotism which is Said to be Absolute in these Three States, can only Give an Absolutely False Idea of it; (ii) That in the Ottoman Empire, Persia, and Hindustan there is a Written Code of Laws, which Oblige the Ruler as well as the Subjects; and (iii) That in these Three States, Private Individuals have Property in Mobile and Immobile Goods, which they Enjoy Freely* [Doğu'nun Kanunları: Bu eserde Osmanlı İmparatorluğu, İran ve Hindistan'da devlet yönetiminin temel ilkeleri gösterilerek şunlar kanıtlanmaktadır: (i) Şimdiye dek insanların bu üç ülkede mutlak olduğunu söyledikleri despotizm hakkında yazdıkları ancak bu konuda mutlak biçimde yanlış bir fikir verebilir; (ii) Osmanlı İmparatorluğu, İran ve Hindistan'da yazılı kanunlar vardır ve tebanın yanı sıra hükümdar da bunlara uymak zorundadır ve (iii) bu üç devlette özel şahıslar, taşınır ve taşınmaz mallar üzerinde mülkiyet hakkından özgürce yararlanır].[95]

Her ne kadar Anquetil-Duperron (daha Hindistan'a gitmeden önce öğrenmeye başladığı Arapçada yazılmış olanlar da dahil) metinsel kaynaklar hakkında ayrıntılı bilgi sahibi idiyse de İran'da veya Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşamış değildi, o yüzden de bu ülkelerdeki gerçek koşullar hakkında bilgisi büyük ölçüde gezginlerin ve diplomatların yazdıklarına dayanıyordu. Gerek bu kaynaklardan gerekse İslami hukuk geleneğine dair kendi bilgisinden yararlanarak Montesquieu'nün bu toplumlarda hukuk olmadığı şeklindeki iddiasının, tıpkı Babürlü

örneğinde de olduğu gibi mesnetsiz olduğunu kolaylıkla kanıtlamıştı. Böyle bir tanımlama belli bir hükümdarın gücünü kötüye kullanmasına uygun düşebilirdi, ama bütün bir yönetim sisteminin analizi olarak "mutlak biçimde yanlış"tı. Yönetim yaygın biçimde yozlaşmış durumda olduğunda bile Montesquieu'nün ima ettiği korkunç sonuçlarla karşılaşmıyordu: Kötü yönetim eninde sonunda bir halk isyanıyla durdurulur, bu arada birçok kanun da yürürlükte kalırdı. "Despotizm" yüzünden insanların toprağı ekip biçmez olduğu düşüncesi saçmaydı; Anquetil-Duperron, Babürlü yönetiminde bulunan veya eskiden bu yönetime bağlı olan toprakları geniş biçimde gezmiş ve her gittiği yerde tarımın verimli bir şekilde devam ettiğini görmüştü. İslam'ın rolüne gelince, sultanı hukukun üstüne koyduğu yönündeki abartılı iddialarından ötürü Rycault'yu eleştiriyordu; Boulanger'nin politik-dinî tezini ise "mutlak yanlışlar" esası üzerine kurulu olduğu için tümüyle reddetmekteydi.[96] Sir James Porter'ın, evini sultana vermeyi reddeden yaşlı kadınla ilgili anekdotunu memnuniyetle alıntılamış ve İran'dan da aynı hususta başka kanıtlar sunmuştu. Anquetil-Duperron (büyük İngiliz anayasa hukukçusu) William Blackstone'un Fransızca özetinden bir pasajı da gayet keyifle alıntılamıştı: Özette belirtildiğine göre İngiltere Kralı, bir kişinin mülkünü kamu yararına olacak şekilde önemli bir amaçla kullanmak üzere almak isterse mülkiyet sahibinin malın tam bedelinin ödenmesi koşuluyla zorunlu satış yapılabiliyordu. "Osmanlı İmparatorluğu'nda ise" demişti, "sultan bunun mümkün olmadığını düşünüyor. Demek ki özel mülkiyete saygı, İngiltere'de olduğundan daha büyük."[97]

Anquetil-Duperron'un bu kitabı yazmasındaki neden düşünsel düzeyde kolaylıkla açıklanabilir: Etki yaratan bir yanlışı düzeltmek istemişti ve bu düzeltmeyi yeterli inandırıcılıkla yapacak kadar konusunda bilgiliydi. İdeolojik bir düzeyde ise Anquetil-Duperron kimi zaman "kralcı" düşünce akımıyla ilişkili görülmüştü ve bu akım da Fransa ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ilişkileri yeniden güçlendirme amacı güdüyordu. Ancak *Législation orientale* ["Doğu'daki kanunlar"] adlı eserini bastırmak için Hollanda'ya göndermesi yerindeydi, çünkü bazı içeriğinden ötürü bu kitap Fransa'da bozguncu bir metin olarak görülmüştü. Gerçi bundan 11 yıl sonra Anquetil-Duperron, iktidarın kötüye kullanılmasına karşı uzun zamandır bekleyen bazı reformların yapılacağına (sadece başlangıçta bile olsa) inanarak Fransız Devrimi'ni

sevinçle karşılamıştı.[98] Anquetil-Duperron'un bu kitabı yazmasına sebep olan politik saikler ise alışılmadık ve çok çarpıcı bir biçimde Hindistan halkına hitaben mektup formunda kaleme alınan ithaf bölümünde zaten açıkça belirtilmiştir. Bu halkın, Müslüman fetihlerinde yaşadıkları her şeyden bin beterine yol açan yeni Avrupah efendilerin yönetiminde çektiklerini, hayatlarının altüst oluşu ile uğradıkları ekonomik zararı büyük bir hiddetle anlatmaktaydı. O sırada halkı ezmekte olan, Hindistan'ın kuzeyinde Fransızların yerine geçen Britanyalılar olsa da, Anquetil-Duperron'un genel olarak Avrupalılara yönelttiği eleştirileri hiç kuşkusuz Fransızlar için de geçerliydi.[99] Onun görüşüne göre Asya tarzı despotizm kavramı, dünyanın bu kesimine Batılıların müdahalesi için elverişli bir bahane olmuştu, dolayısıyla ne kadar yanlış olduğunu göstermek ahlaki bir ödevdi.

Daha önce birçok yazar, Doğu ile Batı'ya aynı standartları uygulamış ve bunlardan birincisi lehine sonuçlanan karşılaştırmalar yapmıştı, ama burada amaç, kendi toplumlarına yönelik "övgü yoluyla utandırma"ydı. Henry Blount gibi kimi yazarlar, Doğulular bazı şeyleri daha farklı yapıyorsa onların medeniliğinde bir eksiklik olması gerektiği yolundaki yaygın Batılı varsayımı sorgulamıştı. Ama Anquetil-Duperron'un eserinin önsözünde yeni bir üslup vardı: Yazar, sadece Batı'nın ahlaken yükselmesine katkı amacıyla değil, onun Doğu halklarına gerçekten zarar vermesini durdurmak için de bu önyargıları düzeltme zorunluluğu duyuyordu. Ne de olsa şimdi, kısa bir süre öncesinden beri Batı Avrupah emperyal güçlerin Müslüman nüfuslar üzerinde hâkimiyetiyle tanımlanan bir döneme giriliyordu. Eski "şark despotizmi" teorisi söz konusu olduğunda bir düşünsel sayfayı çevirirken yenisinin açılmasına da katkıda bulunmaktaydı: Bu yeni sayfada Batı'nın emperyal ve kolonyal güçlerinin kimi kültürel varsayımları ilkeleri sağlam bir zeminde sorgulanacaktı. Öyleyse son sözü Anquetil-Duperron'a bırakalım:

> "Barbar halklar" ile kastedilen nedir? İnsanlıktan nasiplenmemiş insanlar mı, yani yoksulların adaletsizliğin ağırlığı altında ezildiği ve zengin suçluların el üstünde tutulduğu bir düzen mi? Öyleyse ne çok barbar var demektir dünyada! Gerçek barbarlar hem de, bizden farklı biçimlerde konuşan, giyinen ve

tek kelimeyle söyleyecek olursak bizden farklı yaşayan insanlar değil. Onca bilgimize, onca sofistike davranışlarımıza, onca "medeniyetimize" rağmen, Antik Yunanlılar ortaya çıkıverecek olsalar bize barbar muamelesi yaparlardı. Haklı olurlar mıydı peki? Öyleyse böyle partizan terimler kullanmayı bırakalım artık. Bizden farklı da olsa her halkın gerçek bir değer taşıdığına ve akla yatan kanunları, örf ve âdetleri, fikirleri olduğuna inanalım.[100]

SONUÇ

Bu kitaba bir bitim noktası seçmek -Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu Üzerine*'sinin yayımlanması- başlangıç noktasının seçiminden de rastgele niteliktedir. İslam, Osmanlı İmparatorluğu ve diğer Müslüman topraklarında devlet yönetiminin niteliği üzerine tartışmalar, 18. yüzyılın devamında da hiç kuşkusuz aralıksız sürmüş ve Batı'nın İslam'a ilişkin anlayışı özellikle 19. yüzyılda önemli ölçüde genişlemiştir. Bununla birlikte, Montesquieu'nün despotizm teorisini bir dönemin kapanışının sembolü olarak almak mantıksız değildir. Montesquieu'nün düşüncesi birçok yönüyle orijinal olmasına rağmen Osmanlı ve "Asya tarzı" yönetime ilişkin görüşleri daha önceki fikir ve varsayımların toplamı olmaktan öteye gidememişti; önceki görüş ve varsayımlar ise 16. yüzyıl sonlarına, René de Lucinge ile Giovanni Botero'nun despotizm kavramını tuhaf, sistematik ve tamamen negatif bir fenomen olarak ayrıştırarak tanımlamasına dek uzanıyordu.

Montesquieu'nün teorisinin kaynakları bazı hususlarda bundan daha geriye gitmekteydi. Ünvanları aileden geçme bir soylular sınıfının danışmanlığına ve iş birliğine bel bağlayan monarşi ile istendiğinde göreve getirilip istendiğinde azledilebilecek memurlar üzerinden işlev gösteren monarşi arasındaki temel karşıtlık, 1532'de Machiavelli'nin *Hükümdar*'ının yayımlanmasından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin Batı düşüncesini büyük ölçüde yapılandırmıştı. Benzer bir şekilde Montesquieu'nün, ilk türe giren monarşilerin iç savaşa, ikinci türdekilerin de devrime karşı korunmasız olduğu yolunda (Linguet tarafından da benimsenen) gözlemi, Machiavelli'nin bir önermesinin biraz değiştirilmiş versiyonunun pek de ötesinde değildi. Machiavelli'ye göre Avrupa'daki bir krallığa saldıran dış düşmanın, soylular arasındaki

rekabet nedeniyle içeriden destek bulma şansı daha yüksekti, oysa sultanı yenmek gibi daha zorlu bir işin üstesinden gelirlerse sorgusuz sualsiz hükümdarlık sistemini devralıp olduğu gibi sürdürebilirlerdi. Daha genel olarak da Osmanlı İmparatorluğu'nda aileden devralınan soyluluk bulunmamasının, liyakata dayalı mevki gibi daha olumlu bir şeyin işareti değil vahşice baskının bir örneği olduğu düşüncesinin de kendi köklü geçmişi vardı: On altıncı yüzyılda Kutsal Roma Germen İmparatorluğu içinde Habsburglar, Osmanlı'ya karşı savaşlarında Alman soylularını para ve adam göndermek için harekete geçirmeye çalışırken bu propagandaya yoğun biçimde başvurmuştu.

Aynı şekilde Linguet'nin Montesquieu'ye karşı düşmanca yanıtında, benim yeni paradigma dediğim süreçten unsurlar görülmektedir ve bu da, 16. yüzyılın gözlemcileri (artı 15. yüzyıldan bir gözlemci, Macaristanlı György) tarafından kaleme alınan anlatılardan derlenmiş bir tablodur. Bu paradigmanın doğrudan olumlu biçimde sunulmasına 18. yüzyıla gelindiğinde artık ender rastlandığını kabul etmek gerekir. İlk dönem despotizm teorisyenlerinin yaptığı gibi temel unsurların negatifleştirilmesi son derece etkili olmuştu; bu unsurlar 18. yüzyıl yazarlarının analizlerinde hâlâ yer aldıkları ölçüde de hayırsever bir yönetimin değil kurnaz bir denetim sisteminin parçaları olarak sunuluyordu. (Bu nedenle sözgelimi bir Aaron Hill, adaletin hızlı bir şekilde sağlanmasının Osmanlı politikasının "düsturu" olduğunu, çünkü "kılı kırk yaran bir hukuk sürecinin hızla gerçekleşen adaletsizlikten daha tehlikeli" görüldüğünü belirtiyordu; hem mahkûmiyetin hızla verilip cezanın aynı hızla uygulanması halkta korku ve buna bağlı hürmet yaratmaktaydı.[1]) Ancak böyle negatif bir renkle sunulmasına rağmen Osmanlı yönetiminin ve kamu hayatının kilit unsurlarının listesi büyük ölçüde değişmeden kaldı, yani Batılı gezginler ile esirlerin ilk anlatılarıyla başlayan tarihini korudu. Tanım ve analiz uğraşlarında görülen bu atalet bir ölçüde bazı basit gerçeklerin yansımasından ibaretti: Örneğin 16. yüzyılda Osmanlı'da davaların Batı Avrupa'dakine göre daha hızlı ve daha basit prosedürlere göre görüldüğü bir gerçekti, üstelik bu gerçek 18. yüzyılda da geçerliydi. Ancak bizim bu dönemdeki Batılı yazarların eserlerinde gördüğümüz uzun vadeli bir metinlerarasılığın sonucudur.

Osmanlı İmparatorluğu hakkında bilinen olgular, daha doğrusu gerçek diye kabul edilen iddialar, pek bir değişime uğramaksızın bir

metinden diğerine aktarılıyordu. Üstelik bir iddia ne kadar genelse karşı yöndeki ampirik kanıtlara o kadar dirençli olduğu görülmekteydi. Böylece, görmüş olduğumuz gibi sultanın bütün malların tek sahibi olduğu, bütün tebaasının evrensel vârisi stüsünü taşıdığı ve tebanın da zaten köle statüsünde olduğu şeklindeki genellemeler, bunları çürütecek somut kanıtlar biriktiğinde bile tekrarlandı durdu. Tabii bu inanışların böyle dirençli çıkmasının asıl nedeni, yazarların başka ideolojik nedenlerle öne sürmeye hevesli olduğu daha geniş kimi teorik iddiaları destekler nitelikte olmalarıydı. Ancak o iddialar da kendiliğinden ortaya çıkmamıştı. Doğulu bir devlette olup bitenler hakkında özünde çoğu zaman Batılıların kendi aralarında benimsediği argümanların formülasyonu işi, Doğulular konusundaki tasvirler ve analizlerden oluşma otorite sahibi görünümünde bir birikim olmasına bağlıydı.

Tanımlayıcı literatüre zamanla yeni bilgiler eklendi ve analitik yaklaşımlar da buna uyarlandı. On yedinci yüzyılda, sultanın iktidarı üzerindeki pratik kısıtlamalar giderek daha fazla takdir toplamıştı: Yeniçeriler ile sipahilerin kritik anlarda birini tahta çıkarma veya tahttan indirmedeki rolü, ulemanın nüfuzu ve diğerleri gibi. Bu gözlemler Osmanlı despotizmi teorisini değiştirmedi gerçi (Marsigli gibi kimi etkili yazarların teorinin değerinden kuşku duymaya başlamasına rağmen hem de), daha ziyade bu teori, onu ilk ortaya atanların düşündüğü gibi incelikle ayarlanmış bir baskı mekanizmasını değil de daha fazla sorunu ve işlev bozukluğu olan bir sisteme uyarlandı. Ancak sultanın yönetiminin kırılganlığına ilişkin bu yeni bilgiler, gelen bütün verileri işleyecek türde tarafsız bir Batı düşünce sistemine erişmiş değildi. Belli çıkarları bulunan taraflar olarak, yaklaşan bir çöküşün işaretlerini bulma derdindeki yazarlarca bu düşünüş sürdürüldü veya en azından Osmanlı İmparatorluğu'nun mevcut durumunu bir yozlaşma ve çürüme şablonuna oturtmak için kullanıldı; bu şablon ise Roma İmparatorluğu'nun son dönem tarihinden elde edilmişti. Bir yandan da yine 17. yüzyıl boyunca başka bir "despotik" Müslüman devleti olan İran hakkında başka bilgiler gelmekte ve bunların bir kısmı Osmanlı sistemine ilişkin standart yorumlarla çelişmekteydi: Görüldüğü kadarıyla İran'da bir soylular sınıfı vardı veya en azından aileden geçme ilkesine saygı gösteriliyordu. Chardin'e göre orada köylüler, Batı Avrupa'nın birçok bölgesinde olduğundan daha iyi bir hayat sürmekteydi ve yargı makamının

işkenceye başvurmasına çok daha ender rastlanıyordu.[2] Ancak Doğu despotizmi üzerine teoriler geliştirmekle uğraşanlar bu bulguları büyük ölçüde görmezden geldi.

İslam söz konusu olduğunda uzun ömürlü metinlerarasılık, aşikâr nedenlerle daha da güç kazanıyordu. Çevresini dikkatle gözlemleyen her Batılı gezgin Osmanlı hükümetinin yapısı ve icraatı üzerine ilk elden birçok şey öğrenebilirdi, ama pek azının imamlar, hocalar ve dervişlerle din üzerine tartışmalara girecek dil becerisi veya sosyal fırsatları vardı. (Özellikle bu tür dinî tartışmalara tolerans gösterilen İran'da 17. ve 18. yüzyıllarda bazı Katolik misyonerleri buna istisna oluşturuyordu. Ama onlar da bu yolla öğrendiklerini genel okura yönelik kitap olarak yayımlamak yerine el yazması raporlar hâlinde üstlerine sunma eğilimindeydi.) Batı Avrupa'da koltuğundan kalkmadan yazarlık yapanların İslam hakkında (kimi Orta Çağ'dan kalma, çoğu polemik) standart Hıristiyan metinlerine bu kadar bel bağlamış olması gerçekten çok çarpıcıdır. Bunun sonucunda da Muhammed ve İslam'la ilgili saçmasapan birçok Hıristiyan icadı olağanüstü uzun bir süre genel literatürde yerini korudu: güvercin, kuyudaki adam, Sergius'un öğrettikleri ve saire. Ancak burada bütün suç koltuğundan yazanlarda değildi: İskoç gezgin William Lithgow, 1632'de bile hâlâ Muhammed'in cenazesinin Mekke'de demirden bir tabutta bulunduğunu, tabutun iki güçlü mıknatıs yardımıyla havada durduğunu büyük bir özgüvenle iddia ediyordu: "Bunu görmüş olan birkaç Türk tarafından bana anlatıldığı üzere."[3]

Postel'den başlayarak yavaş yavaş Kuran'ın ve diğer Arapça metinlerin incelenmesiyle İslam inanç ve ibadeti hakkında geleneksel olarak ileri sürülegelen yanlış iddialar ayıklanmaya başladı. On yedinci yüzyılın sonlarına doğru Lodovico Marracci, Lancelot Addison ve Humphrey Prideaux gibi bilgi sahibi İslam karşıtı polemik yazarları, Müslümanlara karşı yazılan yazılarda daha önce görülen saçmasapan uydurma iddialarla aralarına mesafe koyma gereği duyar olmuştu. Yine aynı yüzyılda Orta Çağ Arap tarihçilerinden yapılan derlemeler ve çeviriler, Muhammed ile İslam'ın ilk dönemindeki gelişimi hakkında yeni bilgiler edinilmesini sağladı. Nitekim Stubbe gibi yazarların bu bilgilerden yararlanarak geleneksel olandan kökten farklı yeni bir anlatı kurduğunu görmüştük. Yine de, Pococke ve Reland gibi araştırmacılar eliyle İslam'a ilişkin gerçek bir anlayış kazanma yönünde sağlanan ilerlemeye rağmen, bu kitapta

anlatıldığı üzere İslam'ın politik yorumunda gerçekleşen değişimlerin öncelikli olarak bu inancın kökeni ve içeriği ile ilgili nesnel bilgilerden kaynaklandığını söylemek abartılı olur. Stubbe dinin doğası, politik rolü ve dünyevi iktidarla nasıl doğru bir ilişki kurabileceği konusundaki temel fikirlerine başka zeminlerden varmıştı. Zaten bu düşüncede olduğu için İslam'ın erken dönem tarihine ilgi duymuş ve kendisine faydalı olabileceğini düşünmüştü. Nitekim bu tarihe ilişkin bilgiler de yakın dönemdeki araştırmalarla zenginleşmişti.

Batılı yazarlar İslam hakkında giderek daha çok bilgi edindikçe buna bağlı olarak Batı'da İslam'a düşmanlığın da hep daha çok azaldığını söylemek konuyu fazlasıyla basitleştirmek olur. Marracci, Addison ve Prideaux, Müslümanlara karşı gelişmiş kimi Orta Çağ efsanelerini bıraktıklarında İslam'a daha olumlu bakmaya başlamamışlardı. Onların istediği davalarını aptalca iddialardan temizleyerek utançtan kurtarmaktan ibaretti, çünkü bunlar yanlış olduğu için uzun vadede yarar değil zarar getirirdi. İslam'a itirazın altında yatan temel Hıristiyan teolojik akıl yürütme biçiminde bir değişiklik olmamıştı ve onlar da bunu daha ileri götürmeye istekliydi. (Bu dönemde Batı'da bilimsel çalışmalar hiç kuşkusuz İslam incelemelerinde gerçek birtakım ilerlemeler kaydetmiştir ve Pococke ile Reland gibi kişilerin polemik değil akademik nedenlerle araştırma yaptıklarından kuşkuya düşmek için neden yoktur. Ancak bu kitap, böyle bilimsel araştırmaların tarihini değil, çeşitli biçimlerdeki politik ve politik-dini argümanların tarihini incelemektedir.) Yine yanıltıcı olma potansiyeli taşıyan bir başka eğilim de bazı modern yazarların Stubbe, Toland ve Boulainvilliers gibi yazarların Muhammed'e ya da İslam'a övgü niteliğindeki sözlerini seçip bunları "İslamofil" diye nitelemesidir. Burada yanıltıcı olan, Muhammed ve İslam ile ilgili olumlu ifadelerine dikkat çekmek değildir, bu gerçekten dikkate değer bir şeydir; fakat bu ifadelerin ardında genel bir "İslamofili" eğiliminin yattığı iması yanıltıcıdır. Aslında kimilerinin İslamofili diye adlandırmayı seçtiği, çoğunlukla Avrupalılar arasında geçen tartışmalarda yazarların benimsediği tutumların ve izlediği polemik stratejilerin *sonucuydu*.

Batı'da Osmanlı İmparatorluğu üzerine kaleme alınan metinlerde de "Türkofil" unsurlar saptama şeklindeki genel eğilim için de aynısı büyük ölçüde söylenebilir. Yeni paradigmaya katkıda bulunan

yazarların takdir ifade eden kimi yorumları, bir tür ampirik Türkofili, yani Osmanlı sisteminin iyi olduğunu düşündükleri yönlerine hayranlık olarak sınıflandırılabilirdi. Yeni paradigmadan yola çıkarak Osmanlı yönetimi hakkında daha kapsamlı bir pozitif teori oluşturan Jean Bodin'i bu şekilde Türkofil bir düşünür olarak nitelemek çok da mantıksız olmaz. Ancak politik ve sosyal konularda yazıp da Osmanlı tarzı hakkında pozitif yorumlarda bulunan diğer yazarların neredeyse tamamı kendi toplumlarına karşı bir cins övgüyle utandırma yöntemi izlemekteydi. Bunu böyle belirtmek, söz konusu yorumların önemini azaltmamaktadır. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu'nda Hıristiyanlar ile Yahudilerin nispeten özgürce ibadet edebilmesi, Hıristiyanlar arasında dinî tolerans üzerine devam eden tartışmalardaki polemikçilerin elinde önemli bir silahtı. Osmanlı modeli burada önemli bir retorik rol üstlenmişti; övgüyle utandırma epeyce güçlü bir taktik olabiliyordu. Ancak öncelikli olarak bu, Batılılar arasındaki bir tartışmada atılan bir adımdı.

İslamofili ve Türkofili olduğu iddia edilen göstergelerden biraz uzaklaştığımızda ise hem İslam'a hem de Osmanlı İmparatorluğu'na karşı doğrudan düşmanlık geleneğinin uzun zamandır aynen devam etmekte olduğu görülür. Bunlar hiçbir sistemli dönüşüm geçirmemiştir, ancak Batı Hıristiyanlığının ve Batılı Hıristiyan âleminin kendini İslami ve Osmanlı muadillerinin tehdidi altında hissetme tarzında meydana gelen değişimlere göre zaman içinde bazı farklılaşmalar olmuştur. Müslüman karşıtı polemikçi teolojik gelenek, bir tehdide veya rekabete maruz kalmış olan yerlerde ve dönemlerde kök salmıştı: Bizans İmparatorluğu, Haçlı devletleri ve İspanya gibi. Modern çağ başlarında bu gelenekten ileri gelen düşmanca duygular İspanya'da Moriskoların sürgün edilmesi öncesinde de sonrasında da hâlâ etkiliydi ve Akdeniz çevresindeki Hıristiyan ülkelerinde yaşamakta olanlar, Kuzey Afrika'da olsun Osmanlı İmparatorluğu'nun başka yerlerinde olsun esir alınanlara din değiştirtilmesi konusunda endişeliydi. On altıncı yüzyılın ortalarından itibaren ise başka bir endişe gelişti: İslam'ın tedirginlik verici ölçüde yakın göründüğü Teslis karşıtlığı ile ilgiliydi bu. Böyle endişelere dair genel gerekçeler, bu kitapta ele alınan politik argümanlarla doğrudan ilişkili değildir, ancak bu dönemde Batı kültüründe niye Müslüman karşıtı bir *odium theologicum*'un [teolojik nefret, dipnot] aktif bir unsur olarak kaldığını açıklamada işe yarayabilirler.

Osmanlıların "kâfir" statüsünün onlarla ilişkiler hakkında Batı düşüncesinde gerçek anlamda önemini korumuş olması bizi şaşırtmamalıdır. Hıristiyan teolojisi, toplum, hukuk ve devlet yönetimi gibi konulardaki düşünüşün zihinsel çerçevesinde belirleyici bir unsurdu. Hıristiyan olmayanların dünyevi yönetiminin meşruluğu yönündeki temel ilke 13. yüzyılda artık yerleşmiş olsa da, sırf kâfir oldukları için onlarla savaşılması gerektiği düşüncesini bir yana bırakırsak, devletlerarası ilişkilerde hiç kuşkusuz bu dinî ayrımın kullanılabildiği bazı önemli durumlar vardı; örneğin askerî malzeme satışı veya onlarla ittifak kurulması gibi konularda. Böyle bir ittifakı savunanlar bile yine de Eski Ahit'ten emsaller bularak kutsal tarihin buna izin verdiğini göstermeye çalışırlardı.

Gördüğümüz gibi devam eden ve insanların da içinde yaşamaya devam ettiği bir kutsal tarih ile ilgili fikirler, özellikle de bu tarihin kapanışa yaklaşmakta oluşu düşüncesi de Osmanlılara karşı tutumları şekillendirmişti. Ne de olsa, sözgelimi bir Çin veya Japonya'daki kâfirlerden farklı olarak bu kâfirlerin dünya olaylarındaki özel rolü Daniel ve Vahiy kitaplarında öngörülmüştü ve kutsal toprakların Müslüman (1516'dan sonra da Osmanlı) hâkimiyetinde olması olayın önemini artırıyordu. 15. yüzyılın ortalarından 17. yüzyıl sonlarına kadar kutsal yerlerin geri alınması konusundaki haçlı retoriği, kutsal kitaplardaki kehanetlerin verdiği heyecanla daha da ateşli hâle gelmişti ve bu sadece popüler risale literatüründe değil, entelektüellerin hükümdarlara hitaben kaleme aldığı incelemelerde de böyleydi. Modern tarih yazıcılığında, 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu fenomeni önemsiz gösterme eğilimi vardır, çünkü sekülerleşmenin istikrarlı bir şekilde yerleşmesi ile ilgili standart varsayımlara uymaz. Oysa sekülerleşme etkisi yaratan bazı yeni akımlar paralel olarak ilerlese bile bu akımın da pek az bir değişim geçirerek ilerlemesini sürdürdüğünü söylemek daha doğru olacaktır. (Bunu yaparken de çoğu zaman, yüzyıllardır Batı kültürünün bir parçası olmuş Sahte Methodiusçu veya Joachimci görüşleri dile getirmiştir.) En azından 17. yüzyılın sonuna kadar Batı Avrupa toplumlarının din ve politika kültüründe aktif bir unsur olmayı sürdüren bu akım, Osmanlı karşıtı her savaşta yeniden alevleniyordu.

Böyle savaşlar da sıktı. 1450'den 1750'ye kadar her çeyrek yüzyılda bir en az bir Hıristiyan kuvvet Osmanlılarla savaşmaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu'na karşı niye uzun süredir devam eden bir doğrudan

düşmanlık geleneği olduğunu açıklamak gerektiğinde ise bu argümanın seküler tarafında söz konusu husus temel önemdeydi; her çatışma döneminde sayıları kabarıveren Osmanlı karşıtı yayın akışına bakmak yeterliydi. (Aslında bu da metinlerarasılığı harekete geçiren bir şeydi, çünkü yeni bir savaş çıktığı anda yayıncılar, bir önceki çatışmada yayımlanmış olan Osmanlı karşıtı metinleri hemen tekrar devreye sokuyordu.) Bu dönemin ilk yıllarında Osmanlılar hakkında ve aleyhinde yayımlanan eserlerin birçoğu ya papaların ve başka hükümdarların isteğiyle kaleme alınmış oluyordu ya da savaşa gerekçe ve teşvik sunarak bunlara yaranmaya çalışan biri tarafından. Bu koşulların da üretilen eserlerin niteliği ve kalitesi üzerinde belli bir etkisi vardı. Örneğin 16. yüzyılın ikinci yarısında Vives ve Agricola gibi hümanist entelektüeller sağlam retorik alıştırmaları yayımladılar; oysa bunların Osmanlı gerçekliği üzerine pek bir bilgisi yoktu ve Osmanlı hâkimiyetindeki hayatın sefilliği hakkında gayet abartılı anlatılar sunmaya hevesliydiler. Daha bilgili olan yazarlar da yine teşvik amacıyla olguları tahrif edebiliyor, ya bir Osmanlı tehdidi inşa ederek buna karşı savunma çabalarını özendirme ya da saldırı savaşını teşvik için bu tehdidi hafife alma eğilimi gösteriyordu. Ancak bu dönemdeki genel değişimlerden biri, muhtemelen 16. yüzyıl başında Pierre Belon ile başlayarak, özünde retoriğe dayalı böyle gündemlerden uzak yazarların sayısının gittikçe artmasıydı. Mesele ansızın bir nesnellik patlaması yaşanması değildi, fakat öncelikle politik veya askerî bir projeyi destekleme amacı gütmeyen yazma biçimleri gelişmekteydi. Bu eserleri ortaya koyan yazarlar (Henry Blount gibi) Osmanlı sistemine hayranlık besliyor veya (Paul Rycaut gibi onu eleştiriyor) olabiliyordu, ama savaş çabasına teşvik arayan hükümdarlar veya savaşa gitmeye razı edilmesi gereken teba için değil, kendi ülkesi dışındaki dünyada hüküm süren koşulları anlama arzusunda olan bir genel okur kitlesi için yazıyorlardı. Tabii bu konu kültür tarihiyle ilgili daha kapsamlı hususları gündeme getirir ve bunlar da kitabımızın kapsamı dışındadır.

Osmanlılar hakkında Batılıların yazdığı kimi metinlerin düşmanca önyargılarla katı biçimde şekillenmiş olduğu yeterince açıktır. Ancak birkaç yazar da tamamen *a priori* yazmıştı; onların argümanlarını doğrulamak için kullanılan tanımlayıcı detaylar durduk yerde uydurulmuş değildi, eldeki malzemeden bulunup çıkartılmıştı ve Batı kültüründe

bu Doğulu düşmanlar ile komşular hakkında yeni bilgilere gerçek bir açlık vardı. Osmanlı ve İslam âlemi üzerine kalem oynatan Batılı yazarların sırf kendi önyargılarını tatmin etmekle meşgul, kâğıt üzerinde yapay bir nefret nesnesi yaratan kişiler olarak görmememiz için daha önemli bir neden başka neden vardır. Bu kitapta tekrar tekrar üzerinde durulduğu gibi bunların birçoğu kendi toplumlarına yönelik eleştiri geliştirme amacı güdüyordu; tek dertlerinin Doğu'yu bir tür entelektüel düşmanlıkla ele almak veya üstünlük taslayarak elinin tersiyle itmek olduğu düşüncesi çok dar görüşlü olur.

Geçtiğimiz on yıllık dönemlerde bu konulardaki literatürün büyük bölümü Edward Said'in *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (1978)* adlı çalışmasının etkisiyle yeniden yazılmıştır. Bu çalışmada Şarkiyatçılık ya da "Oryantalizm" (geniş anlamda bir kültürel kategori olarak ele alınır ve İslam ile Asya dünyası üzerine Batılı bilimsel çalışmaların ürünleri tek başına yer almasa da ağırlıktadır) "Batı'nın Şark'a ilişkin projeksiyonu ve hükmetme iradesi" olarak tanımlanmıştır.[4] Bu talihsiz bir durumdur, çünkü Said'in tezini erken modern döneme uygulamak pek mümkün değildir. Kitabının konusu neredeyse tamamen 19. ve 20. yüzyıllarla ilgilidir, yani Britanya ve Fransa gibi Batılı güçlerin Şark'ın büyük bölümüne gerçekten "hükmettiği" bir döneme. Ancak Said'in, o dönemde Batı'da Şarkiyat araştırmalarının özünde emperyal güce hizmet eden bir araç olduğu argümanını kabul etsek bile bunu 16. ve 17. yüzyıllara uygulamak çok zor görünmektedir, zira o dönemde "Doğu"da Batı Avrupa hâkimiyetine girmiş olan belli başlı bir toprak yoktur ve Avrupa'nın büyük bölümünde emperyal güç Osmanlılardır.[5]

Said'in erken modern dönemden uzun uzadıya ele alıp incelediği yegâne metin Barthélemy d'Herbelot'nun *Bibliothèque orientale* (1697: "Şark kütüphanesi") adlı ansiklopedik referans çalışmasıdır ve İslam âlemi ile daha genel olarak Şark'tan muazzam bir yelpaze oluşturan kişiler, yerler ve konulara ilişkin kısa maddeler hâlinde düzenlenmiştir. Burada d'Herbelot, "disipline sokmak için bir sıralama" dayatmakla suçlanmıştır ve eseri "Şark'ın engin yaratıcılığını alıp Batılı sıradan insanın anlayacağı şekilde sistemli, hatta alfabetik bir düzene sokan muzaffer bir teknik" sergiler. Said, Muhammed ile ilgili madde hakkında

* *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları*, 2020, Metis Yayınları, çev. Berna Ülner (ç.n)

şöyle yazar: "Zaptedilemez olan heretikliğin tehlikeleri, onu alfabetik bir giriş için ideolojik olarak açık ve anlaşılır bir şeye dönüştürerek giderilmiştir. Muhammed artık Doğu dünyasını tehditkâr, ahlaksız bir şehvetperest olarak arşınlamaz: Oryantalist sahnede kendine ayrılmış olan (ve kabul etmek gerekir ki ön planda yer alan) bir köşede sessizce oturur."[6] Burada emperyal politik güç ile ilgili iddialar sıkışıp büzülerek böylesine soyut veya metaforik türde bir "güç" iddiasına -yazarın, "M" harfinde Muhammed girişini yapmakla sahip olduğu güç- dönüşmüş, böylece gerçek kuvvetini kaybetmiştir. Aslında Said'in, d'Herbelot'nun eserini yeterince yakından incelememiş olması talihsizdir. Bu yüzden de Müslüman yazarların kaynak yaptığı derlemelerin ve referans çalışmalarının, hepsinden önce de Kâtib Çelebi'nin muazzam bibliyografik ansiklopedisinin bu araştırmacı üzerindeki derin etkisini görememiştir. Gerçekten de d'Herbelot yalnızca Kâtib Çelebi'nin kendi ilkesi olan kesin biçimde alfabetik düzene uymakla kalmıyordu, Batılı kaynakları bir kenara bırakarak neredeyse tamamen "Şark" kaynaklarından yararlanmış, hatta çoğunluğu İslami nitelikte olan materyallerindeki kategorizasyonları kullanmıştı.[7] Dinibütün bir Katolik olan d'Herbelot'nun İslam'ı reddettiği ise apaçıktır ve şaşırtıcı olmaktan bir o kadar uzaktır. Ancak Batılı okura yeni bir bilgi dünyasını tanıtabilmek için Arapça, Farsça ve Türkçe metinleri okuyup anlamaya yıllarını vakfetmiş olması bile başlı başına dikkate değer ve kuşku uyandıran bir "öteki"ni disiplin amacıyla kontrol altına almak gibi kötü niyetli bir işle uğraşan biri olarak yansıtılması bu çalışmanın hakkını vermemektedir.

Said'in yaklaşımı, uyguladığı bir erken modern dönem örneğinde iyi sonuç vermediğine göre İslam ve Osmanlı İmparatorluğu üzerine erken modern dönemde yazılmış devâsâ metin yığınında daha da büyük başarısızlığa uğrayacak demektir. Buradaki gerçeklik, Said'in kendi dar ve kuralcı "disipline sokma" nitelemesine sığdırılamayacak kadar çok biçimli, çok çeşitli ve çok dinamiktir. Bu kitapta ele aldığımız eserlerin bir kısmı derin biçimde önyargılıydı, bazıları ise samimi bir bilgi arayışına tanıklık ediyordu. Ancak yine de bunları cehalet ile bilgi veya önyargı ile açık fikirlilik uçları arasında basit skalalara yerleştirmek yeterli olmaz. Bu metinlerin bize tekrar tekrar gösterdiği, yazarların kendi kültürleri içinde dinî ve politik argümanlar peşinde daha kapsamlı bir çalışma içerisindeyken ve bu çalışmanın bir parçası olarak İslam

veya Osmanlı İmparatorluğu konusuyla aktif, hatta yaratıcı biçimlerde uğraşmış olduklarıdır. Doğu malzemesi, Said'in tasavvurundaki gibi dövülüp şekil verilerek Batı'nın kendinden memnun tavrıyla uyumlu hâle getirilmek üzere hazır bekliyor değildi; çoğu zaman bir şeyleri sarsıp silkelemek, provoke etmek, utandırmak, ateşlemek için kullanılmıştı. Bu kitabın birçok bölümünde böyle kullanımlar anlatılıyor. Bazen sadece pratik bir mesele söz konusuydu: Örneğin Paolo Giovio gibi kimi yazarlar, Osmanlı'nın üstün askeri disiplinini öne çıkararak Hıristiyan ordularının dikkatini çekmeyi ve o seviyeye gelmeye çalışmasını sağlamayı ummaktaydı. Ama bazen de Doğu'dan bir örneği kullanmak Batılı yaşantının normlarına tamamen ters düşüyordu: Örneğin Samuel Sorbière'in, sıradan halkı, soyluluk unvanını aileden miras alan, zalim ve çatışmacı bir soylular sınıfından kurtardığı için "despotik" sistemi övmesi veya Stubbe ile Boulainvilliers'nin örnek bir dini lider olarak ışıltılı Muhammed portreleri çizmeleri gibi.

İslam ve Osmanlı İmparatorluğu hakkında bu dönemin Batı düşüncesini incelemek, onu izleyen dönemlerde de uzun süre geçerliliğini sürdürecek olan Batılı önyargıların kimi köklerini, en azından gelişimini anlamamıza yardımcı olabilir. Ama bunun bize göstermesi gereken bir şey daha vardır: Modern dönem başında Avrupalılar, Doğu'daki güçlü komşularının devlet yönetimine ve dinine çok geniş bir çeşitlilikteki tutumlarla yaklaşmışlardır: Bunlar korkudan ateşli bir reddetmeye, büyülenmişlikten hayranlığa ve imrenmeye kadar değişir. Osmanlı İmparatorluğu ve İslam birçok Batılı düşünürün kendi zihinsel dünyasında önemli bir rol oynuyordu; ait olduğu alt konuma yerleştirilecek "ötekiler" veya ne olduğunu anladıktan sonra tecrit ve bertaraf edilecek bir tehdit olarak değil sadece, aynı zamanda teorilerinde aktif olarak kullanılacak birer unsurdu onlar. Bu dönemin Batılı politik düşüncesi Batı'daydı ve Batı içindi, ama hiçbir zaman başka her şeyi dışlayarak Batı hakkında olmadı. Doğu, görmezden gelinemeyecek kadar önemli olmakla kalmıyordu, fazlasıyla ilgi çekici ve hepsinden önemlisi fazlasıyla kullanışlıydı da.

EL YAZMALARININ LİSTESİ

CARPENTRAS

Bibliothèque Inguimbertine

268: Seyyid Ali, Mehmed Efendi'nin oğlu, "Traité de l'Institution des Regles et
Disciplines des Janissaires", çev. J.-B. de Fiennes.
1777; F. Savary de Brèves, Fransız-
Osmanlı ittifakının önemine dair başlıksız memorandum.

FLORANSA

Biblioteca Nazionale Centrale

II. II. 140 (eskiden Magl. XXIV. 134): F. Pigafetta, inceleme (1593).

KEW

The National Archives

SP 97/2: E. Barton, Lord Burghley'ye verilen rapor.

LONDRA

British Library

Ek 23,215: Sir John Finch'ten Lady Conway'e (1675).

King 151: N. Contarini, "Historie venete et altre a loro annesse libri otto" (1620'ler).

Sloane 1709: H. Stubbe, "An Account of the Rise and Progress of Mahometanism" (parça).

Sloane 1786: H. Stubbe, "An Account of the Rise and Progress of Mahometanism" (parça).

MDİNA, MALTA

Cathedral Archives

Engizisyon arşivi, Davalar, 95A, vaka 5: Anna Maria (Fatima) vakası (1698-99).

MİLANO

Biblioteca Ambrosiana

P 145 sup., madde 4: G. Moleti ["Moleto"], "Discorso che il Re Catolico sia il maggior Principe del Mondo".

R 125 sup.: F. Pigafetta, inceleme (1593).

NAPOLİ

Archivio Storico Diocesano di Napoli

Sant'Ufficio 89.1075: Paramythiali (Aydonat) Anastasia vakası (1598).

OXFORD

Bodleian Library

D'Orville 607: A. Gentili, "De papatu romano Antichristo assertiones ex uerbo Dei et SS. Patribus".

Rawl. D 399: L. Warner, Genel Meclise rapor (1664).

Rawl. D 618: F. Gondola'nın [Gundulić] "relazione"sinden parçalar (1574).

Tanner 7: W. Harborne, belgeler.

PARİS

Bibliothèque des Capucins

49: "Histoire de la mission des Capucins d'Alep".

Bibliothèque Mazarine

1194: "Dialogue entre un François et un Algerien sur leurs religions".

Bibliothèque nationale de France

f. fr. 12,499: P. de Cardonnel, "Predictions remarquables de l'etablissement de l'Empire françois par ... Louis XIV".

Moreau 842: N. Poirresson, Suriye'ye Fransız Cizvit misyonu üzerine rapor (1655).

Bibliothèque Sainte-Geneviève

3086: Racauld, "Apologie por l'alliance du treschrestien roy de France auec l'empereur du Leuant".

3366: G. Nani, "Relatione dell'Ambasceria straordinaria alla Corte di Francia".

VATİKAN ŞEHRİ

Biblioteca Apostolica Vaticana

Cod. Urb. Lat. 1492: G. Frachetta, "Discorso de modi, che si possono tenere al presente per guerreggiare contra il Turco per terra"; "Se l'Imperatore debba attendere alla pace col Turco o proseguir la guerra"; "Discorso del modo di regolar la guerra d'Ungheria l'anno 1596".

VİYANA

Haus-, Hof- und Staatsarchiv

Türkei I. Karton 36: A. de Alegretti, II. Rudolf'a mektup.

WASHİNGTON, DC

Folger Shakespeare Library

V. b. 182: E. Tilney, "The Descriptions Regiments and Pollicies ... of Italy and France, Germanie, Spaine, England, & Scotland, &c" (yks. 1598-1600).

ZÜRİH

Zentralbibliothek

Car. I. 92: T. Bibliander, teolojik çalışmalar.

Car. I. 93: T. Bibliander, teolojik çalışmalar.

SON NOTLAR

Önsöz

1. Capsali ve eseri hakkında bkz. Aleida Paudice'nin yakın zamanda yayımladığı monograf: *Between Several Worlds*, özellikle s. 1-2, 79-86, 99-127.

1. Konstantinopolis'in Düşmesi, Türkler ve Hümanistler

1. Setton, *Papacy and Levant*, ii, s. 138-40; Schwoebel, *Shadow*, pp.1-4. İlk tepkiler için bkz. Pertusi, *La caduta*. Doğu Ortodoks dünyasındaki tepkiler için bkz. Dujčev, "La Conquête turque". Franz Babinger şöyle yazar: "Her yerde, tarihte bir dönüm noktasına gelinmiş olduğu duygusu hâkimdi ... 1453 yılı Orta Çağ ile modern çağı birbirinden ayıran çizgi olarak kabul edildi ve bu yerindeydi." (*Mehmed*, s. 98).
2. Bkz. Fine, *Late Medieval Balkans*
3. Weber, *Lutter contre les Turcs*, s. 131 (papalığın yardımı).
4. Age., s. 128-30.
5. Schwoebel, *Shadow*, s. 3, 7-9, 12-13; Meuthen, "Der Fall", s. 4-6.
6. Babinger, *Mehmed*, s. 101-05.
7. Batı'da Bizans tarihine ilginin yavaş gelişmesi konusunda bkz Pertusi, *Bisanzio e i Turchi*, s. 3-66.
8. Pertusi, *La caduta*, ii, s. 132 ("vaticiniis et praedicationibus quibusdam quae sibi regnum Italiae et urbis Romae expugnationem promittunt; ait sibi concedi coelitus Constantini sedem, hanc vero Romam esse, non Constantinopolim, videri aequum valdeque congruere, quasi filium vi ceperit, hanc etiam matrem capere posse"). Sagundino ile ilgili olarak age., ii, s. 126 ve Meserve, *Empires of Islam*, s. 106-12.
9. Pertusi, *La caduta*, ii, s. 64 (Piccolomini: "Fuerunt Itali rerum domini, nunc Turchorum inchoatur Imperium"), 70 (Languschi: "Hora dice esser mutato le staxon [aynen: 'stagioni' anlamında] di tempi, sì che de oriente el passi in occidente, come gli occidentali in oriente sono andati").
10. Bisaha, *Creating East and West*, s. 120-21.

11. Webb, "Decline and Fall", s. 207.
12. Meserve, *Empires of Islam*, s. 50.
13. Stremooukhoff, "Moscow", s. 88.
14. Meserve, *Empires of Islam*, s. 30 (Giustiniani); Binaba, *Creating East and West*, s. 128 (Poggio).
15. Schwoebel, *Shadow*, s. 17-18; Fikelio, *Amyris*, s. 7. Rumların sultanı papaya tercih etmesi konusunda bkz. Evert-Kappesova, "La Tiare ou le turban" Hümanistlerin Konstantinopolis'in düşmesi üzerine Rumları suçlamaları konusunda ayrıca bkz. Hankins, "Renaissance Crusaders", s. 131-32.
16. Ariosto, *Itinerarium*, s. 137-42.
17. Crijević Tuberon, *Commentariorum libri XI*, s. 220 ("Destinauerat enim Deus, vt ita euentus affirmauit, Graecorum nomen delere: propterea, quod non modo ius Romani imperii amiserant Pontificii, sed etiam a recto Christianae religionis cultu iam fere defecerant"). Kendi kısa vadeli emelleri yüzünden Osmanlı Türklerini Avrupa'ya ilk davet edenin de Rumlar olduğunun altını çizmiştir (s. 220-21). Memleketi Dubrovnik'e dönmeden önce Padova'da öğrenim gören Crijević ("Crieva", "Cerva") Tuberon ("Tubero") ile ilgili olarak bkz. Perrus, "Giovanni Battista Egnazio", s. 486-67; Rezar, "Dubrovačk i humanističk i historiograf".
18. İlk görüşle ilgili olarak bkz. Andreas Osiander, aşağıda alıntılanmıştır, s. 86. İkinciyle ilgili olarak bkz. Theodore Bibliander, *Ad totius ramulatio*, sig. d8r-e2r.
19. Öte yandan Ortodoks Rumlar, Konstantinopolis'in düşmesinden sonra "Tanrı'nın sopası" argümanını kullanmıştır: bkz. Giombi, "La cristianità", s. 171-73.
20. Kiss, "Political Rhetorics", s. 143-44. Bu düşünce tarzı 16. yüzyılda Macaristan'da hem Protestan hem Katolik yazarlarca benimsenecek, bazen Macarlar ile Yahudiler arasında açıkça paralellik kurulacaktır: bkz. Fodor, "View of the Turk", s. 118; Jankovics, "Image of the Turks", s. 268 ve Öze, *Apocalypticism*, s. 121-23.
21. Schwoebel, *Shadow*, s. 31; Housley, *Crusading and Ottoman Threat*, s. 18.
22. Paviot, *Les Ducs de Bourgogne*, s. 127-35.
23. Pius II, *Commentaries*, i, s. 134-35 ("Mutati erant Theutonum animi, nec cuiquam placebat expeditionem in Turchos fieri ... pulchrum id esse aucupium, expeditionem in Turchos decernere ut a Germanis aurum subtili ingenio ... extraharur"). Meclis konuşmaları ile ilgili olarak bkz. Helmrath, "Pius II. und die Turken", s. 92-95.
24. Göllner, *Turcica*, iii, s. 50-51.
25. Villey, *La Croisade*, s. 26-29; Brundage, "Holy War", s. 104-05.
26. Tyerman, *God's War*, s. 47-49, 66-69.
27. Bkz. Kedar, *Crusade and Mission*.
28. Muldoon, *Popes, Lawyers and Infidels*, s. 6-18 (alıntı, s. 16).
29. Age., s. 6.
30. Helmrath, "Pius II. und die Türken", s. 89 (1452); Biondo, *Scritti inediti*, s. 46; Housley, *Crusading and Ottoman Threat*, s. 27-28 (1456); Weber, *Lutter contre les Turcs*, s. 125-27 (iyimser zamanlar); Pius II, "Cum bellum hodie", s. 401 (1459).
31. Hazan, *Le Lys et le globe*, s. 75–5 (Granada ve Vahran'dan sonra); Bosbach, *'Imperium Turcorum'*, s. 177 (Granada'dan sonra), 180 (de Valdés: 'cobrar el

imperio de Constantinopla e la casa santa de Jerusalem"). Bu dönemde tamamen İspanyol odaklı bir şekilde (başkalarının yanı sıra Kristof Kolomb tarafından da) ortaya atılan kehanetlerle ilgili olarak bkz. Reeves, *Influence of Prophecy*, s. 359–60, 446–7.

32. Anonim metin, 1585, Ventura, yay.haz., *Teoria politica*, (n. 100); Ammirato, *Orazioni*, s. 104 (VIII. Clement'e hitaben, 1592–8 döneminde sunulmuştur); Göllner, 'La Milice Chrétienne'; Dedouvres, *Le Père Joseph*, s. 417–26 ve Humbert, 'Charles de Nevers' (Hıristiyan Milisler)

33. Pertusi, *La caduta*, ii, s. 58 ('Imminet iam nostris cervicibus Turchorum gladius'); Mureşan, 'La Croisade en projets', s. 276–7 (yaygın olarak; Sagundino); Helmrath, 'Pius II. und die Türken', s. 96 (1459); Housley, *Crusading and Ottoman Threat*, s. 19 (1471); Setton, *Papacy and Levant*, ii, s. 363–5 ve Fonseca, yay.haz., *Oratio* 1480.

34. Damian, 'From "Italic League"' (modern tarihçi); Pius II, 'Cum bellum hodie', s. 399, 402 (1463); Göllner, *Turcica*, iii, s. 50 (1463).

35. Mertens, 'Europäischer Friede', s. 50(n.) ('Europaei', 'nunc vero in Europa, id est in patria, in domo propria, in sede nostra percussi caesique sumus'); Céard, 'L'Image de l'Europe', s. 50–54 (Strabon'dan).

36. Biondo, *Scritti inediti*, s. 32 ('Europam semper ceteras orbis partes virtutibus potentiaque superasse faciliter intelligunt qui veteres norunt historias').

37. Mertens, 'Europäischer Friede', s. 50(n.) ('ecce ... nostra Europa etiam pro parte a ... infidelibus Occupatur'), 52 ('qui nomine Christiano censentur'). Basel Konsilince Konstantinopolis'te görevlendirilen Stojković, Yunan Kilisesiyle daha yakın ilişkiler kurulması için aktif biçimde çalışma yürütmüştü: bkz. Tomljenović, 'Dubrovčanin Ivan Stojković'.

38. Pius II, 'Cum bellum hodie', s. 399–401 ('ut susceptas injurias ulciscentes, res amissas recuperemus', 'christiana religio', 'Hi sunt termini vestri, o christiani: sic circumdati estis; sic in angulum coarctati, potentissimi quondam domini et orbis possessores').

39. Helmrath, 'Pius II. und die Türken', s. 89 (commiseratio).

40. Vitéz de Zredna, *Orationes*, s. 17 (yardım görevi), 19 ('Crede indicibus, non portionem aliquam solam cristian[a]e societatis, hostis ipse federe conatur, sed ipsa catholice religionis fundamenta convellere').

41. Kiss, 'Political Rhetorics', s. 143 (Vitéz); Terbe, 'Egy európai találóige életrajza', s. 299–301 (Macarlar, çeşitli terimler); Srodecki, '*Validissima propugnacula*' (Orta Çağ'daki kullanım. Macarlar, Polonyalılar); Housley, *Crusading and Ottoman Threat*, s. 40–50 (Macarlar, ayrıca Venediklikler); Roumarède, *Pour en finir*, s. 75–76 (Belgrad, Rodos vb.).

42. Weber, *Lutter contre les Turcs*, s. 61–62.

43. Pertusi, *La caduta*, ii, s. 62 ('Cum vero nostrorum principum desidiam privatasque populorum inimicitias intueor, videre videor sterminium nostrum. Omnes Turchi procuratores sumus, Maumetho viam omnes preparamus').

44. Schwoebel, *Shadow*, s. 158.

45. Pius II, 'Cum bellum hodie', s. 399 ('ut futura ... pericula evitemus').

46. Epistles, I.18, l. 84 ("Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet | et neglecta solent incendia sumere vires"); Housley, *Crusading and Ottoman Threat*, s. 35. II Pius'un bunu hitabetinde kullanmadığı anlaşılıyor, ama İmparator Friedrich'in, 1454'te Regensburg'da Diet oturumuna katılmayıp Avusturya'da kalmaya karar vermesi üzerine ertiği şu sözlerle karşılaşmış: "komşu Macaristan'dan çıkan alev lerin sonunda kendi evini de tutuşturmasından korkarak" (Pius II, *Commentarii*, I, s. 28-29: "veritus ne vicina Hungariae flamma suam domum incenderet").
47. Albrecht, *Das Türkenbild*, s. 161; Kohler, *Ferdinand I.*, s. 219 ("es brennt das Dach eures nächsten Nachbarn, in Gefahr steht euer eigenes Heil, euer ganzes Besitztum wird bedroht"); Busbecq, "Exclamatio", s. 114 ("In vrbe si quod ortum est incendium, nemo est qui non relictis rebus ad restinguendum concurrat") Sonraki yüzyıldan örnekler için bkz. Cruet, *La Nouvelle Cyrie*, s. 57 (1623), Anon., *Turk-Reden*, sig. A3r (1663); Olearius, *Türckenfall*, s. 44 (1664).
48. Biondo, *Scritti inediti*, s. 42-43 ("in nostris Christianorum provinciis").
49. Helmrath, "Pius II. und die Türken", s. 93 (1454: "justitia", "facilitas", "unitas"); Pius II, "Cum bellum hodie", s. 404-11 (s. 411: "famam aeternam").
50. Torquemada, *Tractatus*, fo. 54r ("honor et gl[or]ia").
51. Helmrath, "Pius II. und die Türken", s. 111-13; Carreno, "Bessarione e il Turco", s. 261 Karş. Ludovik Crijevic Tuberon, 1520'lerde Sultan I. Selim hakkında şöyle yazıyordu: "Öyle bir hükmetme hırsı vardı ki en büyük, hatta belki yegâne şanın, mümkün olan en geniş imparatorluğu kurmak olduğunu sanıyordu: bu amaçla da, iyi bir ün kazanmaktansa muazzam bir ün kazanma hevesindeydi." (*Commentariorum libri* XI, s. 356: "Eam autem dominandi libidinem habuit, vt maximam et solam fere gloriam, in maximo imperio sitam esse putaret; et ob id studiosior erat magnae famae, quam bonae").
52. Meserve, *Empires of Islam*, s. 86.
53. Thumser, "Türkenfrage", s. 85 (von Eyb); Mertens, " 'Europa, id est patria' ", s. 46 (Wimpfeling).
54. Sepúlveda, *Gonsalus*, s. 229 ("praeter honestatem et gloriam nihil ex rebus humanis mihi vel quaerendum vel optandum putarem"), 231 ("ambitio"); Sepulveda, *De convenientia*, s. 12-22 (askeri harekâtlar, İspanyol soyluları), 214 (şan, iman, Augustinus); Pujeau, *L'Europe et les Turcs*, s. 378 (Giovio).
55. Pertusi, *Testi inediti*, s. 74 ("Illae litterae pereunt, quae orbem universum illustraverunt").
56. Pertusi, *La caduta*, II, s. 46 ("innumerabiles, nondum Latinis cognitas", "Video simul et fides et doctrinam deleri"), 52 (liste).
57. Bkz. Tateo, "L'ideologia umanistica", s. 162-67; Hankins, "Renaissance Crusaders", s. 121-23, Bisaha, *Creating East and West*, s. 59-75.
58. Pertusi, *La caduta*, II, s. 54 ("honorum morum atque litterarum hostium").
59. Weber, *Lutter contre les Turcs*, s. 463-64 ("Pour la mutorité des fidèles, 'barbare' avait une signification religieuse et désignait les peuples non chrétiens").
60. Black, *Benedetto Accolti*, s. 265; Bisaha, *Creating East and West*, s. 78.
61. Pertusi, *Testi inediti*, s. 76 ("Gens barbara, gens inculta, nullis certis moribus, nullis legibus, sed fusa, vaga, arbitraria vivens").

62. Pertusi, *La caduta*, ii, s. 54 ("in cunctis stuprorum generibus"); Meserve, *Empires of Islam*, s. 68-69, 99-101 (ülkeler, murdar yiyecekler), 107-11 (Sagundino, Piccolomini için yazıyor); Terbe, "Egy európai szállóige életrajza", s. 310 (Hunlar vb.).
63. Pertusi, "I primi studi", s. 473 ("vitae morumque similitudo, habitus cultusque corporis, equitandi sagittandique ratio et omnino rei militaris communis quaedam et patria disciplina, et ... linguae ipsius ac usus loquendi cognatio"). Karş. Giovio'nun çok benzer sözleri: *Commentario*, s. 73 (iki Esprinchard tarafından daha geliştirilmiştir: *Histoire des Ottomans*, fo. 1v-2r).
64. Bkz. Meserve, *Empires of Islam*, özellikle s. 76-79 (Yecüc, Mecüc), 104-06, 113-14 (Otto). Bu konuların hepsine Meserve'in kitabında büyük ölçüde açıklık getirilir.
65. Age., s. 152-53. Herodotos'a sonradan başvurulacaktır; örneğin 1530'larda Philip Melanchthon (Reddig, *Reise zum Erzfeind*, s. 35) ve 1560'larda Nicolas de Nicolay (*Dans l'empire*, s. 140) tarafından.
66. Meserve, *Empires of Islam*, s. 72–4; Pius II, Epistola, s. 74 (bu metinle ilgili olarak bkz. kitabın devamında s. XXX).
67. *Politics* VII.6, 1327b24-29, s. 565-67.
68. Fodor, "View of the Turk", s. 112–13 ("second Attila", "same blood"); Péter, "Das skythische Selbstbewusstsein" ("Scythian" tradition). Ayrıca bkz. Burnbaum, "Attila's Renaissance".
69. Havas ve Kiss, "Die Geschichtskonzeption Bonfinis", s. 292.
70. Mas, *Les Turcs*, ii, s. 191 (del Castillo, *Historia*; Vega: "son estas .. de quien descienden los Godos").
71. Postel, *Cosmographicae disciplinae compendium*, s. 19 (Gomer), 26 (Togarma); Hulsch, *Der Orient*, s. 15 (Boxhorn).
72. Leibniz, *Sämtliche Schriften*, ser. 1, viii, s. 139 (Hesse-Rheinfels Prensi [Landgraf] Ernst'e 30 Temmuz 1692 tarihli mektup: "toutes les apparences sont que les Allemans memes, aussi que les Esclavons, Hongrois, Huns, et Turcs sont sortis de la Scythie").
73. Johanneson, *Renaissance of the Goths*, s. 89-90.
74. Bkz. Kersken, "Geschichtsbild und Adelsrepublik" ve Daiber, "Sarmatismus", s. 31-34, 44-50; Sarmat ülkesine dair coğrafi belirsizlik konusunda bkz. Jaroszewska, "À la découverte". Zaman zaman Polonya soyluları, kendileri ile Batı Avrupalılar arasındaki farkları vurgulamak için "Sarmat" atalarının bazı özelliklerini Türklerle ilişkilendirdiler: Bkz. Niedźwiedź, "Orientalizm".
75. Ezekiel 38: 6; Postel, *Histoire et considération*, s. 21-27. Postel'in Tatarlarla ilgili "Kayıp Kavimler" teorisi (ki Orta Çağ'da emsalleri vardı: bkz. Berzola, *Die Mongolen*, s. 102-03 ve Connell, "Western Views") yaygın kabul görmedi, ama 50 yılı aşkın bir süre sonra İngiliz coğrafya ve tarih yazarı Edward Brerewood, bu teoriyi çürütmek için 15 sayfa ayırmaya değeceği kanısındaydı (*Enquiries*, s. 94-108). 1709'da bir başka İngiliz yazar, Aaron Hill (*Full and Just Account*, s. 330-31) teoriyi canlandırdı. Genelgeçer bir Protestan yazarın "Türk"ün "Togarma"dan geldiği iddiasını savunduğu tipik bir metne örnek olarak bkz. Buhlsander, *Ad locum communem*, sig. Dv-Dvi[r].

76 Harrison, *Liber historiarum*, fo. B4v-D4r. Harrison ile ilgili olarak bkz. Bundy, "Heresami's La Flor des Estoires" Meserve, *Empires of Islam*, s. 163-68.

— da Lezze, *Historia turchesca*, s. 1-2. Giovanni Maria Angiolello'nun çalışmalarından kopyalanan bazı bölümlerin bulunduğu ve kimi zaman hatalı başlıkta ona atfedilen bu metinle ilgili olarak bkz. Ion Ursu'nun yazdığı "Introducere" (age., s. V-XXXVII) ve MacKay, "Content and Authorship".

78 Heath, "Renaissance Scholars", s. 456; Asher, *Nestorial Mythe*, s. 9-10; Meserve, *Empires of Islam*, s. 49-51.

79 Meserve, *Empires of Islam*, s. 58.

80 Pippidi, *Tiparul*, s. 12 (Mezière: "les Turcs et les Francoys jadis, a la destruction de Troyes, furent freres"); Fabri, *Evagatorium*, III, s. 236-39 (s. 237: "more bestiarum vitam duxerunt"); Meserve, *Empires of Islam*, s. 59 (Schedel: "Alii eorum[m] origine[m] ex Scythia referunt"); Arredondo y Alvarado, *Castilla inexpugnable*, fo. 28r. Bu inancı Türklere atfetmekle Mezière, Troya hikâyesini 11. yüzyıl sonlarında anonim bir haçlılar tarihinde anlatılan bir gelenekle, Türklerin (Selçukluların) kendilerile Frankların aynı asker soyundan gelmiş olduğuna inandığı görüşüyle birleştirmiş oluyordu (bkz. Meserve, *Empires of Islam*, s. 56-57).

81 Runciman, "Teucri and Turci"; Meserve, *Empires of Islam*, s. 26-32 (bu çoklarının, Troyalılara dayanan bir atalık imajı söz konusu olmaksızın "Teucri" terimini kullandığını belirtir); Weber, *Lutter contre les Turcs*, s. 45 (15. yüzyılda ait papalık belgelerinde "Turchi" ve "Teucri" terimlerinin sırayla kullanıldığını kayda geçirmiştir).

82 Meserve, *Empires of Islam*, s. 35-37, bütün bu meselenin açıklığa kavuşmasını sağlayan da yine Meserve'in makalede giriştiği araştırmalardır.

83 Filelfo, *Amyris*, s. 67-74 (Kit. I, ll. 407-554). Bu şairin görünürdeki Türkofilisi, bu eseri kendisine sipariş eden İtalyan tacirin Osmanlı sarayıyla iyi ilişkiler içinde olmasıydı (bkz. age., s. 20); tacirin ölümünden sonra şair, bu şiirine Osmanlı karşıtı bir eser olarak yeniden şekil vermişti.

84 Göllner, *Turcica*, III, s. 234-35 (Almanca metinler); Richer, *De rebus Turcarum*, s. 5-7; Bunes Ibarra, *La imagen*, s. 70 (n.) (alıntının kaynağı, Diaz Tanco'nun *Libro intitulado Palinodia, de la nephanda y fiera nacion de los Turcos* (Orense, 1547) eseridir, fo. 2r: "se tienen por verdaderos troyanos e por tanto dizen que como sucessores de troyanos les toca el imperio de poniente, el qual las troyanas gentes con Eneas y otros capitanes señorearon").

85 Pertusi, *La caduta*, II, s. 64 (Piccolomini); 130-32 (Sagundino: "Alexandrum Macedonem et C. Caesarem praecipue ubi imitandos delegit, quorum res gestas in linguam suam traduci effecit"); Babinger, "Maometto", s. 440 (Languschi: "Ogni di", "historie romane et de altri", "Laertio, Herodoto, Livio, Quintio Curtio, Cronice de i papi, de imperatori, de re di Francia, de Langobardi"). Hatta erken döneme ait bazı anlatılarda Mehmed'in Yunanca ve Latinceye vâkıf olduğu belirtilirse de bu hiç muhtemel görülmemektedir. Bkz. Pazzinella, "II. Mehmed".

86 Crispo, Tuberon, *Commentariorum libri XI*, s. 357 ("gesta illustrium virorum, praesertim Magni Alexandri"); Pujeau, *L'Europe et les Turcs*, s. 82 (Giovio); Bassano, *Costumi*, fo. 51v (Süleyman).

87. Bununla birlikte, II. Selim'in babası II. Bayezid'in kütüphanesinin günümüze kalan kataloğunda bunların birkaçına ek olarak Yunancadan çevrilmiş bir İskender tarihi de bulunduğunu belirtmek gerekir (Maroth, "Library of Sultan Bayazit II", s. 120, 131); Mehmed'in kütüphanesinde de Arrianus un *Anabasis*'inin Yunanca el yazması bir nüshası bulunduğu anlaşılmaktadır (Raby, "Mehmed", s. 6).

88. Pertusi, *La caduta*, II, s. 64 (Pseudo-Tolomini 132 ("imperium orbis vindicare sibi"); Gaeta, "Sulla 'Lettera'", s. 153-54(n.) ("Cur non ego mihi totum Occidentem armis acquiram ... quando Alexander Philippi cum solam Macedoniam obtineret, totum calcavit Orientem").

89. Giovio, *Commentario*, s. 156 ("Ho inteso da uomini degni di fede che spesso dice che a lui tocca di ragione l'Imperio di Roma e di tutto Ponente per essere legittimo successore di Costantino imperatore quale transferì l'Imperio in Constantinopoli"); A. Gentili, *De iure belli* I.23, s. 181.

2. İslam'a Bakış Biçimleri: Standart Varsayımlar

1. Bkz. Kedar, *Crusade and Mission*, s. 87 (alıntı). Genel çalışmalar hakkında bkz. d'Ancona, *La leggenda di Maometto*; d'Alverny, "La Connaissance de l'Islam"; Southern, *Western Views of Islam*; Khoury, *Polémique byzantine*; Daniel, *Islam and the West*; Hoyland, *Seeing Islam*; Tolan, *Saracens*; Akbar, *Idols in the East*; çeviriler hakkında bkz. d'Alverny, "Deux traductions"; Bobzin, *Der Koran*, s. 52-60; Burman, *Reading the Qur'an*.

2. Sandys, *Relation*, s. 53; Grotius, *De veritate* VI. 5, s. 283; Coppin, *Le Bouclier*, s. 224-26. Orta Çağ'daki mitler üzerine bkz. Daniel, *Islam and the West*, s. 32; Tolan, *Saracens*, s. 141; Ajello, *La croce e la spada*, s. 129-30.

3. Khoury, *Polémique byzantine*, s. 88 (Yuhanna), 128-32 (Niketas).

4. Thomas of Pavia, "Gesta Imperatorum", s. 493, ll. 12-18 ("cogitare ceperunt, quomodo possent alicui genti preferri eiusque dominium obtinere. Verum Romanam gentem se posse decipere desperabant, eo quod christiani pro maxima parte forent essentque nimium sapientes. Persas autem attentare super hoc non audebant ... Itaque de communi consensu Arabes tamquam simplices homines sunt aggressi et de religione et moribus sermones inter eos seminare ceperunt").

5. Riccoldo da Monte Croce, *Confutatio Alcorani*, s. 136 ("princeps latronum factus in tantam prorupit superbiam, ut et rex Arabum fieri voluerit. Sed quia ipsi non receperunt eum, quia de genere et opinione vilis erat, finxit se esse propheram"). On beşinci yüzyıl ortalarında yaşayan yazar Dionysius Carthusianus da benzer şeyler anlatır: bkz. Malvezzi, *L'Islamismo*, s. 159. Riccoldo hakkında bkz. George-Tvrtkovic, *Dominican Pilgrim*, etkisi hakkında bkz. Göllner, *Turcica*, s. 206-07; Merigoux, "L'Ouvrage", s. 43-58; Riccoldo da Monte Croce, age, s. 15-22.

6. Viret, *L'Interim*, s. 35 ("voyant ... que les hommes estoyent fort troubles et esbranlez de toutes parts, tant pour les dissensions et guerres qui estoyent en l'Empire que pour les heresies et sectes et divisions qui estoyent en la religion, il a mis en avant celle nouvelle forme de religion, prise de toutes celles qui estoyent en differens, pour les comprendre en une, afin qu'il attirast plus facilement a soy").

pour le moins, une grande partie de ceux qui faisoient profession de quelqu'une des autres"). Muhtemelen Viret'nin etkisini taşıyan benzer bir analiz için, bkz. Mornay, *De la vérité*, s. 830. Orta Çağ'daki bakış açısı üzerine bkz. Daniel, *Islam and the West*, s. 188.

7. Kritzeck, *Peter the Venerable*, s. 166-71, 237-43; Boemus, *Omnium gentium mores*, s. 115 ("kanun"); Viret, *L'Interim*, s. 37 ("kaideler"). Orta Çağ'da bu argümanın nasıl kullanıldığı konusunda bkz. Bisaha, *Creating East and West*, s. 169.
8. Daniel, *Islam and the West*, s. 135-52; Belon, *Voyage*, s. 457.
9. Ariosto, *Itinerarium*, s. 237 ("summum et sempiternum hominis bonum corporis voluptatem dicunt ac vulgo predicant"), 241; Bunes Ibarra, *La imagen*, s. 104 (Araplar).
10. Pius II, *Epistola*, s. 75.
11. Bunes Ibarra, *La imagen*, s. 73, 104.
12. Kritzeck, *Peter the Venerable*, s. 241 ("pro ratione arma assumpsit, et furiosorum more, nullum dans interroganti responsum ad lapides, fustes, uel gladios se conuertit ... Talem, tam iustum, tam rationabilem disputationibus finem uester propheta Mahumeth o Agareni imponit").
13. Daniel, *Islam and the West*, s. 123-25 (kutsal savaş); Pius II, Epistola, s. 90.
14. George of Hungary, *Tractatus*, s. 368 ("more bestiarum sectam suam non rationibus seu argumentis, sed gladiis et armis defendere contendunt, eo quod in lege sua sic se habere dicunt in precepto"); Luther, "Vom Kriege", s. 123 ("das schwerd", "es wird yhn ynn yhrem gesetz gebotten als ein gut Gottlich werck das sie rauben, morden"); Postel, *De orbis terrae concordia*, s. 174 ("Ratio Muhamedis est in gladio & potentia ponita"; burada yaklaşık bir çeviri yapılmaktadır çünkü "ratio" hem "yöntem" hem "gerekçelendirme" anlamına gelebilir).
15. Alıntı: Daniel, *Islam and the West*, s. 196.
16. Schiltberger, *Reisen*, s. 132 ("Och sagent in it priester allweg voran in predig, das sie hilfflich aneinander sigent vnd iren obersten vnderthänig. Vnd die richen gegen den armen demüntig"); George of Hungary, *Tractatus*, s. 260-62 ("De ordine autem, honestate et silentio, quam habent in ecclesia, et deuotione longum foret narrare per singula. Hoc tamen breuiter dico, quod, quando Turcorum in ecclesia eorum silentium et Christianorum in sua ecclesia tempore orationis tumultum considero, magna mihi admiratio generatur").
17. Bibliander, *Ad sacras consultatio*, sig. a5v ("uirtutes à magistro et Imperatore IESV CHRISTO praescriptas, apud superstitionis Mahumeticae complices ... benignius foueri & coli, quàm apud fucatos Christianos").
18. Alıntı: Daniel, *Islam and the West*, s. 196.
19. Letts, der., *Mandeville's Travels*, I, s. 97-99; sadık anlamında "soothfast"; Kuran için "Alkaron" kelimeleri kullanılmıştır. Letts'in belirttiği gibi bu konuşma 13. yüzyıl başlarına ait bir eserden uyarlamadır: *Dialogus miraculorum*, yazar: Caesarius von Heisterbach.
20. Olivieri, *Immaginario*, s. 91 (Aretino); Ciambi, "L'umanesimo", s. 201 (Dolce)
21. Price Zimmermann, *Paolo Giovio*, s. 122 (alıntı: Gonzalo Jiménez de Quesada'nın *Antijovio* eserinden, "aficionado a la nación turquesca").

22. Luther, *Eine Heerpredigt*, s. 187 ("mit solcher zucht, stille und schamen eusserlichen geberden"). Luther, "Vorwort", s. 206 ("modestia et simplicitas").
23. Luther, "Vom Kriege", s. 127 ("Das man aber sagt, wie die Turcken untereinander trew und freundlich sind . . das wil ich gerne glauben Und helt, das sie noch wol mehr guter feiner tugent an sich haben. Es ist kein mensch so arg. Er hat etwas gutts an sich"). Augustinus'un hem kan hem ilimli unsurlar içeren tutumu konusunda bkz. T. Irwin, "Splendid Vices?" ve Marenbon, *Pagans and Philosophers*, s. 34-41 (pitidi günahlar anlamındaki "splendida peccata" ifadesini Reform dönemi teologları yaygınlaştırmıştı, bu ifadeyi Augustus kendisi hiç kullanmamıştır).
24. Kohler, *Melanchthon und der Islam*, s. 34 ("quia scriebat diuinis orari de difficilibus articulis, qui non iudicantur ratione"), 35 ("utilitatis causa").
25. Age., s. 49 (Platon), 50 ("Mahometistae retinent particulam doctrinae: dicunt esse Deum et esse eum iudicaturum et resuscitaturum mortuos, daturum iustis vitam aeternam"), 51 ("Turci etiam aliquid retinent: dicunt Christum fuisse sapientem doctorem, dedisse bonas leges").
26. Riccoldo da Monte Croce, *Confutatio Alcorani*, s. 166 (olumlu şeyler daha fazla), 172 (Muhammed'in övgüsü); Nicholas of Cusa, *Cribratio Alkorani*, şu eserde: *De pace fidei*, s. 94 (fazilet aşkı), 97-98 (İsa'ya övgü, Hıristiyanları).
27. George of Hungary, *Tractatus*, s. 256-58; Belon, *Voyage*, s. 446; Geuffroy, *Briefve description*, sig. e2v-e3v ("Ils ont notte seigneur Iesuchrist en grande reuerence . . Et dient le pater noster comme nous, translate en langue Arabique quasi de mot a mot"); Bassano, *Costumi*, fo. 11v. Rabbin Duası ile ilgili iddianın aksine sözlerle ilgili olanı doğruydu.
28. George of Hungary, *Tractatus*, s. 256 ("quidam de sapientibus", "causam durationis illius secte super alias sectas et hereses . . quia ydola detestatur et unum deum colit").
29. Breydenbach, *Peregrinatio*, s. 380-95 (görüşlerin özetlenmesi), 396-407 (iddianın reddi). Burgos Piskoposu'nun adı geçmez ancak eseri belirtilir: *Scrutinium* (s. 401-02). Breydenbach'ın yayınının tarihçesi hakkında bkz. Gomez-Géraud, *Le Crépuscule*, s. 305-06, ve Ross, *Picturing Experience*.
30. Postel, *De orbis terrae concordia*, s. 107 (kayıtsızlık karşıtı: "sine ulla religione"); *Histoire et considerations*, s. 44 ("il faut conclure que le bien, lequel ont en detruisant l'idolatrie introduit les Musulmans soit infinement plus grand, que quelque mal qu'ils ayent introduit au monde"). ayrıca (s. 45'te) İslam'ın Hıristiyan ilahiyatından birçok şeyi muhafaza ettiğini, yoksa Asya ve Kuzey Afrika'nın birçok bölgesinde bu mirasın tamamen kaybolacağını belirtiyordu. Ayrıca şuradaki yorumlara bkz. Lestringant, "Guillaume Postel", s. 286-67.
31. Mornay, *De la verité*, s. 830 ("par moyens humains").
32. Bkz. Kedar, *Crusade and Mission*, s. 186-87, 198-99.
33. Cabanelas Rodriguez, *Juan de Segovia*, s. 117-18 (tartışma), 139-60 (yeni çeviri), 271 ("terrore belli vix aut nunquam infidelium fit conversio"), 301 (Eski Ahit'i, İncil'leri kabul etme).
34. Nicholas of Cusa, *De pace fidei*, s. 55 (Yahudilerden daha yakın), 104-12 (Kuran pasajları). Nicolaus Cusanus ve Juan de Segovia'nın görüşleri arasındaki bağıntılar ile ilgili olarak bkz. Álvarez Gomez, *Über die Beziehungen*, Sanz Santacruz, "Juan de Segovia"

35. Pius II, *Epistola*, s. 12-13 (İtalya), 18-19 (vaftiz, bölünme yaratanları zorlamak), 20 (barış), 101 (son alıntı).
36. Age., s. 29 (tektanrıcılık, ruh), 37 (Eski Ahit), 41 (Hz. İsa), 43-70, 77-78 (eleştiri), 75 (Muhammed; karş. 88-90).
37. Bkz. Gaeta, "Sulla 'Lettera'", s. 163-73.
38. Helmrath, "Pius II. und die Türken", s. 126 (94 MSS. "Nachdenken"); Babinger, "Pio II", s. 6 (fantezi: "un' impresa ... fantastica"), Schwoebel, *Shadow of the Crescent*, s. 66 (akademik alıştırma). Göllner mektubun gönderilmiş olabileceğini söyler (*Turcica*, iii, s. 48), ama buna dair kanıt bulunmadığını kabul eder. Mektuba "Morbnanus" (Umur Bey) tarafından verildiği öne sürülen yanıtla ilgili olarak bkz. yukarıdaki referans. Meseve, bölüm 1, sayı 82.
39. Bisaha, *Creating East and West*, s. 149-52 (Mehmed hakkındaki çelişki: vaftizle ilgili ifade [Babinger bu noktaya dikkat çekmiştir: "Pio II", s. 4]; vardığı sonuç: "Müslüman bir kitleye hitap etmediği açıktı").
40. Weber, *Luther contre les Turcs*, s. 52-56 (gelenek, papalık mektupları); Lemmens, "De sancto Francisco" (Aziz Francesco).
41. Monfasani, *George of Trebizond*, s. 131-32.
42. Politik ve biyografik bağlam için bkz. Maranesi, "L'idea e l'attività", s. 387-92.
43. Villani, *Termolanti*, s. 50-52 (Fisher); Kuhlmann ile ilgili olarak bkz. aşağıdaki bölüm: s. 270. Batılıların üst düzey Osmanlı devlet görevlilerini "döndürme" konusundaki hırslarıyla ilgili olarak bkz. Malcolm, *Agents of Empire*, s. 236-37, 242 ve Graf, *Sultani Renegaten*, s. 189-91.
44. Hoyland, *Seeing Islam*, s. 485-86 (Yuhanna—gerçi bu eserin yazarı olduğu hakkındaki belirsizlikten de söz eder); Göllner, *Turcica*, iii, s. 200 (Bizanslı yazarlar: mezhep); Kritzeck, *Peter the Venerable*, s. 39, 143-44 (alıntı: s. 143).
45. Ficino, *De religione christiana*, fo. 15r ("Maumethenses christiani quodammodo esse videntur: quamuis heretici: arrianorum manicheorumque sectatores"); Bibliander, "Apologia", sig. a5v ("Qua ratione Alcoranum inter doctrinas haereticas rectissimè constituemus", alıntı yaptığı eser *De haeresibus* olsa da bunu yanlışlıkla Epiphanios'a atfeder).
46. Bisaha, *Creating East and West*, s. 162 ("infideles"); Tenison, *Of Idolatry*, s. 146 (Müslümanların, Muhammed'in mezarına tapındığını da iddia etmiştir). Tenison, 1694'te Canterbury Başpiskoposu olacaktır. Orta Çağ'da yaygın kabul gören anlayışla ilgili olarak bkz. Daniel, *Heroes and Saracens*, s. 121-78; Akbari, *Idols in the East*, s. 200-07.
47. Calvin, *Institutes* II, vi, 4, i, s. 298 ("Türkler ... yerlerin ve göklerin Yaratıcısının Tanrıları olduğunu ilan etseler de Mesih'i reddetmekle onun yerine bir putu geçirmiş olmaktadırlar"); Bullinger, *Der Türgg*, sig. A7v ("ob glych wol die Türggen / Gott weder verbildend / noch einiche bilder habe[n]d / oder verehrend / sträckend doch ire herze[n] vollen greulicher götzen falsches gloubens"). Calvin'in görüşüne ondan sonraki Cenevre yazarlar da katılıyordu: bkz. Colombo, "Jesuits and Islam", s. 337.
48. Bkz. Roggema, *Legend of Sergius*; "Sergius" adının benimsenmesiyle ilgili olarak bkz. Özt., *Apocalypticism*, s. 187.

49. Postel, *De orbis terrae concordia*, s. 144-45 (ve kar. aynı yazardan *De la république des Turcs*, s. 85); Baudier, *Histoire générale*, s. 12 ("asserait son opinion à celle de ce faux moine, ajoutant aux Saintes lettres, desquelles il avoit esté professeur a Constantinople").
50. Riccoldo da Monte Croce, *Confutatio Alcorani*, s. 38-42; Bibliander, "Apologia", sig. β1v-β3r.
51. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* IIa IIae, qu. 10, art. 8, resp., s. 538 (ad 3: "vivere est voluntarium, reddere autem est necessitatis").
52. Age., IIa IIae, qu. 10, art. 11, resp., s. 539 ("quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur", "aliorum vero infidelium ritus,qui nihil veritatis aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi forte ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim, sic tolerati, convertuntur ad fidem").
53. Bussi, "La condizione giuridica", s. 461 ("nullam debemus facere molestiam", "ad mensam eorum comedere possumus").
54. Age., s. 462, 465-69.
55. Age., s.479-80 ("auferant ... opprobrium"), 487-88 (sonradan yapılan uyarlama). Bu genel bir karardı ancak öncelikle İspanya'daki Hıristiyan yönetiminde Müslüman ibadetiyle ilgiliydi. Fiziksel olarak çıkarma, kaldırma şeklindeki yorum, sonraki dönemlerde İspanya'dan kovma için gerekçe sağlamış olabilir. Kilise kanununun genel hükümleri ile ilgili olarak ayrıca bkz. Gilles, "Législation".
56. Tomasetti vd., der., *Bullarium diplomatum*, v, s. 67-70 (1442), 127-30 (1456; s. 129: "expeditionem sanctissimam contra Turcas").
57. Age., viii, s. 32-39 (s. 33: "unam scholam seu synagogam", "dictis Hebraeis Turcis, Graecis et aliis Orientalibus"). Bu fermanın tarihinin 23 Şubat 1573 olması, yani (artık en ateşli üyesi papalık olan) Kutsal İttifak ile Osmanlı İmparatorluğu arasındaki savaşın sona ermesinden önceye rastlaması ayrıca kayda değer. papalığın Ancona üzerinden ticareti korumadaki özel çıkarlarıyla ilgili olarak bkz. Pommerède, *Pour en finir*, s. 342-50; ayrıca bkz. Delumeau, "Un pointe"; Bonazzoli, "Ebrei italiani".
58. Suárez, *Selections*, i, s. 483 (Aquinolu Tomas'tan alıntı: *Summa theologiae* IIa IIae, qu. 10, art. 11), 484 ("sunt superstitiosi quidem per comparationem ad Christianam fidem, & praecepta eius, non verò quia per se sint intrinsicè mali, vel contrarii rationi naturali, vt sunt ritus Iudaeorum,& fortasse multi etiam ritus Saracenorum, & similium infidelium, qui vnum tantum verum Deum adorant").
59. Alexander, *Byzantine Apocalyptic Tradition*, s. 13-29 (tarihi 650'ler olarak belirtir). Reinink, "Der 'Pseudo-Methodius'" (690'ların başı olarak belirtir). Mühling, *Der Weltherrscher der Endzeit*, s. 75 (680'ler olarak belirtir), 101 (Latince çeviri), 321-22 (dağılım).
60. Pseudo-Methodius, *Apocalypse*, s. 36-50 (İsmail soyunun tarihi), 56 ("Ἰσμαήλ ἐξ Ἑλλήνων ἦτοι Ῥωμαίων"), 58-60 (İsmail soyunun yenilgisi).
61. Age., s. 60-62 (Kuzeyli milletler), 62-68 (Deccal).
62. Joachim of Fiore, *Liber de concordia*, s. 308 (dördüncü muhur); Reeves, *Influence of Prophecy*, s. 8 ("Mauri qui vulgo dicuntur Mesclemuti"), 305 (Selahaddin).

63. Joachim of Fiore. *Liber de concordia*, s. 367 ("Erit autem hoc usque ad tempus illud quod prope est, de quo dicit psalmista: 'Posuisti tenebras, et facta est nox, in ipsa pertransibunt omnes bestie silue' " [Mezmur 104: 20])
64. Joachim of Fiore. *Sull'apocalisse*, s. 322-24
65. Alıntı: Reeves. *Influence of Prophecy*, s. 323 ("per illos duos totus orbis reparabitur et ab eis destruetur tota lex et tyrannica potentia Mahometi").
66. Age., s. 335-37 (s. 335[n.]. "expressissime videntur loqui de quadam devastatione Yталie facenda per Turcos").
67. Annius. *Glosa*, ch. 18, sig. e3v ("pontifex et princeps futur[us] inducent christianos esse[n]tes sub turcis ad rebellione[m] et mercatoribus prohibebu[n]t com[m]ercia cu[m] eis"). İlk baskı (1480) Cenova'da yapılmıştı ve eserin adandığı kişi ya da kurumlar arasında bu cumhuriyetin hükümeti de vardı: dolayısıyla Venedik düşmanlığı şaşırtıcı değildir. Sonraki baskılar Louvain (c. 1481), Gouda (c.1481-82), Nurnberg (c. 1485), Koln (1482; 1497; 1507) ve Paris'te (tarih yok) yapıldı. Bu metinle ilgili olarak ayrıca bkz. Deny, "Les Pseudo-prophéties", s. 216 ve Reeves, *Influence of Prophecy*, s. 354. Annio bugün en çok sahte tarih belgeleri yapmış olmasıyla tanınır.
68. George of Hungary. *Tractatus*, s. 173, 306 (alıntılar), 416 ("Hec est opinio abbatis Joachim de secta Mechometi"), 418 ("Ut enim Moyses legulator [et] longo ante precessit Christum, ita et iste latet mendacii parauit minera Antichristi").
69. Reeves. *Influence of Prophecy*, s. 435-36.
70. Age., s. 347-52; Kurze, *Johannes Lichtenberger* (s. 81-86: baskıların listesi). Lichtenberger'in İtalya'da sağladığı büyük nüfuz ile ilgili olarak bkz. Fava, "La fortuna" ve Niccoli, *Prophecy and People*, s. 137-38.

3. Habsburglar ve Osmanlılar: "Avrupa" ve İmparatorluklar Çatışması

1. Neumann, "Die Türkeneinfälle", özellikle s. 88-98 (ticat edildi); Jug, "Turški napadi", s. 11-12 (abartıldı); Vilfan, "Die wirtschaftlichen Auswirkungen", s. 177-82 (abartıldı).
2. Standart varsayımları düzelten değerli bir inceleme için bkz. Höfert, *Den Feind beschreiben*, özellikle s. 51-55.
3. Age., s. 106-07 (propagandacılar), 108 (müzakereler). Maximilian'ın Osmanlı karşıtı politikalarına destek bulmak için basılı iletişim araçlarının kullanılmasıyla ilgili olarak ayrıca bkz. Füssel, 'Die Funktionalisierung'.
4. Aulinger, 'Kundschafterberichte', s. 169.
5. Laguna, *Europa hexastemmorumene*, s. 77 ("totus Christianus orbis", "Respublica Christiana"), 120 ("declamatio lugubris"), 146 ("undique ab externo eodemque immanissimo hoste misera atque miseranda concutiar"), 156 ("qui heroica atque indefessa uirtute cupiens meorum hostium uires confringere meque in dulcem libertatem asserere ... nihil intentatum reliquit"). Habsburgların bu propaganda çizgisi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Prosperi, "Un'Europa" (Fransa'ya karşı kullanılmasına vurgular)

6. Vocelka, "Das Türkenbild", özellikle s. 23-24; Vocelka, *Die politische Propaganda*, özellikle s. 84-90, 239-79.
7. Sepúlveda, *Ad Carolum V.*, özellikle sig. a3v-a8r (sefalet), c2v-c4v (tasvir).
8. Giovio, *Commentario*, s. 64 (baskılar), bileşimiyle ilgili olarak bkz. Price Zimmermann, *Paolo Giovio*, s. 121.
9. Agricola, *Oratio*, özellikle sig. A4v-B2v (sefalet), B2v-B4v (Almanlar), C1v (rakiplere dahil), D1v-D2r (rakipler), ayrıca şu tartışmaya bkz. Pujeau, "*Concordia*", s. 304-08.
10. Bileşimiyle ilgili olarak bkz. Margolin, "Conscience européenne", s. 107-09.
11. Vives, *De Europae dissidiis*, sig. E6r-F1r. Bir önceki konuşmacı Basilius Cobra'nın savaşa girilmesi şeklindeki argümanı (sig. E5r) reddedildi.
12. Age., sig. F3r ("unica Chr[ist]ianorum arma, solum praesidium ... est Christi sui tutela, si is eos recipiat, invicti, invincibiles eumdis erunt nationibus ac gentib[us], si non rejiciat, quid aliud fuerint, quam praeda? ... Pacem & venium a Christo pet[en]t, ac prece[n]t[ur]"). Burada "barış" ile Hıristiyanlar arasında barış kastedilmektedir.
13. Örneğin bkz. Margolin, "Conscience européenne" (basım.), Colish, "Vives on the Turks" (inet bir mesaj vermiyordu).
14. Sepúlveda, *Ad Carolum V.*, sig. c2v-c3r.
15. Giovio, *Commentario*, s. 171-72 (s. 171: "alcuni").
16. Agricola, *Oratio*, sig. C2v ("inutile").
17. Sepúlveda, *Ad Carolum V.*, sig. c1r (ulalılar, ruh), c3r ("molles & imbelles"). Agricola, *Oratio*, sig. C1r ("imbelles"), D1r (silahlar, ruh).
18. Giovio, *Commentario*, s. 166 ("che è cagione de fargli riuscire sì valenti come sempre son riuscti nelle battaglie", "con una incredibile quiete e concordia"), 169 ("La disciplina militare è con tanta giustitia e severità regulata da Turchi che si può dire che avanzino quella de gli antichi Greci et Romani ... ogni minimo delitto si punisce con la morte").
19. Age., s. 165 ("né altro é questa banda de Ianniczeri che la falange macedonica con la quale Alessandro Magno debellò tutto il Levante, e par che li Turchi come successori dell'Imperio siano ancora imitatori della disciplina militare de gli antichi re di Macedonia").
20. Age., s. 169-70 (s. 169): "Sono li Turchi per tre cagioni migliori de nostri soldati, prima per l'obbedienza, qual poco si trova fra noi").
21. Giovio, "Consiglio", s. 91 ("sono gran moltitudine, son di grandissima obedienza, et soffrono più disagi, & la fame, che i nostri soldati"), 92 (daha iyi piyade vb.), 99 (disiplin, cesaret). Bu mesnin aynı planıyla ilgili olarak bkz. Pujeau, *L'Europe et les Turcs*, s. 207-08.
22. Binaku, *Crossing East and West*, s. 56 (Salutati), Perrens, "I primi studi", s. 475 (Sagundino); George of Hungary, *Tractatus*, s. 222; Gualdo Rosa v.d., der., *Gli umanisti*, s. 58-60 (Albino: "Qua disciplina, et si Asiae imperium tam brevi coaluerit, nemini mirum esse debet").
24. Coccio, *Opera omnia*, ii, sut. 1049 ("Sed nihil est quod in ea gente magis mirari possis, quam celeritas in agendo, in periculis constantia, observatio imperii", karargâhlar, eserler, "ut breviter dicam, hi ex omni mortalium numero hodie legitime militant").

24. Vives bu olgunun farkında olmakla birlikte, Hıristiyanları zor kullanarak dinleri değiştirilen bu ülkelerin Hıristiyan bir ordunun yaklaştığını görünce çözülüp gideceğini söylüyordu (*De Europae dissidiis*, alg. Etv-E7r).
25. Bkz. Braha, *Creating East and West*, s. 58 (Salutati), Meserve, *Empires of Islam*, s. 169, 179 (Biglia).
26. Nicolay, *Dans l'empire de Soliman*, s. 156 ("imitateurs en la discipline militaire des antiques mis de Macédoine"), 157-58 (düşüş); Yerasimos, *Hommes et idées*, s. 56 (Sanuvino).
27. Albèri, der., *Relazioni*, ser. 3, i, s. 305 ("questa fanteria s'assomiglia molto alle antiche legioni romane"), Ventura, der., *Tesoro politico*, fo. 82r.
28. Forster and Daniell, *Life and Letters*, i, s. 224.
29. Lipsius, *De militia romana*, s. 115, 228, 243-45, 246 ("Abite Turcae, cum Ianizaris vestris, qui imaginem aliquam vsurpatis militiae priscae, sed falsam").
30. Paruta, *Discorsi politici*, s. 615 ("Non hanno i Prencipi Christiani à questa età milita ferma, ben disciplinata, ben ordinata, & trattenuta con stipendij perpetui, comme hanno i Turchi, & come già hanno hauuto i Romani").
31. S. Gentili, *Orationes*, s. 45 ("Hinc illa, quam omnes Christiani miramur, disciplina Ianizerorum").
32. Giovio, *Commentario*, s. 156 ("Ho inteso da uomini degni di fede che spesso dice che a lui tocca di ragione l'Imperio di Roma e di tutto Ponente per essere legittimo successore di Costantino imperatore quale transferì l'Imperio in Constantinopoli").
33. Ammirato, *Orazioni*, s. 104 ("pretendendo gli Ottomani per la successione dell'Imperio non mai spezzata, ne interrotta in Constantinopoli di esser veri successori de Cesare fondatore del Romano Imperio, affermano di ragione appartenersi loro l'Imperio di Roma, & d'Italia").
34. A. Gentili, *De iure belli* I.23, s. 181 ("Atque ad Turcas quod attinet ... non esse eos Romanum imperium, qui nec nomen Romani imperii tenent ... De Romano imperio acceperunt, sed no[n] Romanum imperium").
35. *Calendar of State Papers, Venice*, v, s. 620 (Venedik'in Fransa elçisinin raporu, 8 Mayıs 1531, Kral I. François'nın alıntıladığı bir söze yer verir: "Konstantinopolis'ten tavsiyeler [sc. "avvisi", haberler]"); Nyitrai, "Third Period", s. 164-66 (unvanlar), 170-74 (edebi-tarihi eserler).
36. Kohler, *Ferdinand I.*, s. 211-12 (s. 212: "de estender su señorio y poner a todo el mundo debaxo de sy"), Albèri, der., *Relazioni*, ser. 3, i, s. 301 ("una monarchia universale").
37. Bkz. Bosbach, *Monarchia universalis*, özellikle s. 23-40 (Orta Çağ'da teoriler), 41-75 (Kutsal), 43 (Ulçurrum), 63-66 (Gattinara), 77-104 (Felipe); Arredondo y Alvarado, *Castilla inexpugnable*, fo. 58r, 59r; Headley, "Habsburg World Empire", s. 102 (1522 nasihati).
38. Bkz. Dandelet, *Renaissance of Empire*, özellikle s. 74-134.
39. Soto, *De iustitia* IV.iv.2 ("Verùm Imperator sit dominus orbis"), s. 282. Gentili, bütün Hıristiyanların imparatoru düşüncesini kabul ediyordu, ama bütün dünyanın imparatoru düşüncesini değil; Osmanlı İmparatorluğu söz konusu olduğunda ise böyle bir imparatorun, önceden Hıristiyan olan topraklar üzerinde hak iddia edebileceğini öne sürmekteydi (s. 283).

40 du Bellay, *Double d'une lettre*, sig. D4v ("seulement meu de cupidite de gloire, & dune co[n]- tention qui semble que lesdicts Empereur, & Turcq ayent prinse lung contre lautre pour la monarchie du monde"); Bosbach, *Monarchia universalis*, s. 70 (fr. Françoin)

41 Le Cluzy, *Alliances du Roy*, s. 112. Romula d'Ossat'nın mektubundan alıntı yapar; mektubun tarihi belli olmamakla birlikte muhtemelen IV. Henri'nin papalık nezdinde tanınması için yapılan müzakereler sırasında yazılmıştır, ki bu amaca da 1595'te ulaşılmıştır ("Tellement que CES DEUX TVRCS symbolisans en plusieurs choses, & n'ayans point plus grande difference entre eux, que l'APPARENCE exterieure de la Religion, se partageroient la Chrestienté entre eux, sinon par co[n] tract, au moins en effect, l'asservissant & la captiva[n]t")

42 A. Gentili, *De iure belli*, s. 103 ("Turcis illinc, Hispanis hinc, meditantibus vbique dominatum, & molientibus, non obsisterent omnes tantisper?"). Protestanların 17. yüzyılda da bir süre devam eden argumanıyla ilgili olarak bkz. Headley, "'Ehe Türkisch als Bäpstisch'"

43 Giovio, *Commentario*, s. 158 ("si come Vostra Maesta ha sotto il suo scettro piu regni che nessuno altro Imperadore occidentale abia mai avuto, cosi Solimanno di potenza e d'amplitudine d'Imperio avanza tutti quelli Re esterni di che se n'ha memoria per l'istorie e pare che Dio voglia condurre le cose dell'universo alla antica Monarchia per far Vostra Maestà con una sola vittoria, cosi in effetto come [u]n Cesare Augusto").

44 Headley, "Habsburg World Empire", s. 99-100.

45 Arredondo y Alvarado, *Castilla inexpugnable*, tom. 22r (Roma), 23r (seçim), 55r-v (haçlı seferi), 58r (Sözde Methodius: "el rey delos romanos", "y sera gran tra[n] quilidad y paz sobre la tierra la qual nunca fue antes ni sera despues temejable"), 59r ("despues del summo vicario de christo es v[ues]tra admirable celsitud / segu[n] las leyes / señor del mu[n]do / y principe de todo el orbe"). Başka alıntı: Joachim da Fiore fo. 56v.

46 Reeves, *Influence of Prophecy*, s. 366-67 (Galatino), 369-72 (Lazius); Niccoli, *Prophecy and People*, s. 186-87 (Nauseal); Lerner, *Powers of Prophecy*, s. 172-73 (Lazius)

47 Bkz. Demy, "Les Pseudo-propheties", s. 207-14; Cantimori, "Note", s. 344-46; Battaillon, "Mythe", s. 453.

48 "Torquato", *Prognosticon*, sig. 2v (Osmanlılardan yardım dilenme), 5r (Rodos, Belgrad), 7v ("heresiarcha"), 9v (Fransa'ya karşı zafer), 11r (Sultan'ın ölümü), 11v (üç savaş: "Christiani omnes vno animo vnoque impetu alacres mare tranubunt Tunc videbis Turcas ad fidem Christi conuolare") Yazarın "Avrupa" terimini kullanması burada ihtimalle 1530'larda Habsburg yanlısı propagandacıların benimsediği çağrıye de işaret etmektedir

49 Leunclavius, *Historiae musulmanae*, col. 842-44. Battaillon, "Mythe", s. 455.

50 Skalic, *Miscellaneorum libri septem*, fo. 170r-v. Skalic ile ilgili olarak bkz. Secret, "La Tradition"; Cvrtiuk, *Filocafina*.

51 Giovio, "Consiglio", s. 99-100 (s. 100: "venendo à guerra il più de' loro Turchi, persuasi da questa profetica imaginatione, combatteranno con due cuori").

52 Bkz. Yerasimos, "De l'arbre à la pomme", özellikle s. 170-74.

53 Bodin, *Method*, s. 292 (*Methodus* (benim alıntı yaptığım 1572 baskısında Bodin elyle yapılmış bazı ufak düzeltmeler vardır), s. 463: "quod habet Germania quod principi Turcarum opponat" ... patet hoc quidem omnium oculis. ut enim ex vsquam terrarum vlla maiestas imperij ac verae monarchiae. in eò profecto eluceat. occupat enim opulentissimas Asiae. Africae & Europae partes. totosque maris mediterranei & insulis omnibus. exceptis admodum paucis. late regnat. armis autem ac viribus tantus est. vt vnus omnibus fere Principibus par esse possit".

54 Bibliotheca Ambrosiana, Milano, MS P 145 sup., madde 4, tom. 2r ("il maggior Principe ch'hoggi nella Terra domina", "da doue poi si potra credere non la grandezza dello stato del Turco, non la virtu del suo esercito et de suoi soldati, non la scientia militare ma quella che fi temerio, ma o fatal dispositione de' Celi, o voler Diuino per penitentia de nostri peccati fi parerlo spauentuole, horribile et inuincibile"), 3v (turanuik), 6v (turanuik). Bu eserle ilgili olarak bkz. Revelli, "Un trattato".

55 Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze, MS II II 140 (önceden Magl. XXIV 134), fo. 101r-112r: "Che gli Imperatori Romani à q[ua]lche tempo ebbero Imperio di gran lunga maggiore di Sultan Amorath hodierno Principe de turchi". Toscana Büyük Dükü Fernando'ya adanmıştır. Bu eserin bir nüshası şurada bulunur: Biblioteca Ambrosiana, Milano, MS R 125 sup., fo. 67r-74r.

56 Çevirisi: Lucinge, *Dell'origine* (fo. 93r-101v: Molen eserini, "Hocano Malaguzzi"ye atfedilmiştir). Molen'nin eseri sonradan şurada yayımlandı: Tesoro politico, bkz. Baltazar, "Une parfaite intelligence", s. 311-12.

57 Lucinge, *De la naissance*, s. 106 ("il y a en cette conservation plus de miracle que de conseil et de prudence humaine. Car à la verité, regir tant et tant de peuples, et si eslongnez l'un de l'autre, differents de religion, de mœurs et de langues, sans se bouger toutesfois d'Espagne, n'est-ce pas oeuvre celeste, non de sapience et de discours humain", "plus judicieux", "sauter indiscretement, ou se jetter en aucune entreprise loingtaine", "ils ont marché pied à pied de pais en pais", "du bon heur de tant de victoires, le bien de si grandes et riches conquestes, la suitte aussi de la facilité de maintenir et conserver ce qu'ils avoyent acquis").

4. Protestanlık, Kalvenotürkçülük ve Türkopapacılık

1. Erasmus, *Adagia*, s. 344, 349 (değiştirilmiş hâli) (*Adagiorum chiliades*, folyo 278v–279r: "Mihi certè ne hoc quidem adeo profundum uidetur, quod subinde bellu[m] molimur in Turcas. Male profecto agitur cu[m] religione Christiana, si illius incolumitas à talibus pendet præsidiis. Neq[ue] consentaneum est, his uiuis bonos pugni Christianos. Quod ferro paratum est, ferro uincitur animus". "Turcas ad Christum adducere", "studio[m] benemerendi eorum de hostibus ... audiant cœlestem illam doctrinam, cum huiusmodi unam conspexerint. His armis optime subiugantur Turcæ", "morbu[m] nostrum honestus titulus præcexumus. Inhio Turca[rum] opibus, & obtendo religionis defensionem"). Erasmus'un pasifizme yakın tutumlarıyla ilgili olarak bkz. Adams, *Better Part of Valor*, s. 93-109.

2 Bkz. Pippidi, *Visions*, s. 80.

3 Bkz. Winterhager, "Ablaßkritik"; Housley, *Crusading*, s. 174-210.

4 Luther, *Resolutiones*, s. 535 ("Turcas et Tataros aliosque infideles quos esse flagella et virgam dei nemo nisi parum christianus ignorat". "plurimi ... magni in ecclesia nihil aliud sonuerint quam bella adversus Turcam, scilicet non contra iniquitates sed contra virgam iniquitates bellatum denique repugnatum, qui per eam virgam eas visitare dicit iniquitates nostras, ea quid non visitamus eas").

5. Luther, *Auerin*, s. 140-41 ("Praeharn adversus Turcas est repugnare deo visitanti iniquitates nostras per illos". "impostores et legatos Romanos, totos ad Bellum Turchicum indulgentiis ac facultatibus impudentissime vendit". "truculentiores, cruentiores, insatiabiliores Turcas". "meliores Turcas").

6. Yukarıda s. 8.

7. Bkz. Fischer-Galaţi, *Ottoman Imperialism*, s. 22-29 (1526), 32-33 (1529), 51-55 (1532), 80-82 (1540).

8 Luther, *Vom Kriege*, s. 111 ("uber alles bewegte mich, das man unter Christlichem namen widder den Turcken zu streiten für nam ... Welchs ist stracks widder Christus lere"), 112 (yasak değil).

9. Bkz. özellikle 1528'de yayımladığı talimatlar: *Unterricht der Visitatorn*, s. 228-29. 1520'lerde Luther'in askerlik hizmetini gerekçelendirme noktasına gelmesiyle sonuçlanan genel gelişmeyle ilgili olarak bkz. Francisco, *Martin Luther*, s. 71-74.

10 Luther, *Vom Kriege*, s. 129 ("busse, weinen und gebet", "wunderzeichen"), 130-31 (İmparator, saikler).

11. Erasmus, *Utilissima consultatio*, s. 38 (faziletle değil), 52 (aynı saik), 62 (onlara dönüşme).

12. Age., s. 54-58 (Luther; s. 58: hekim), 64 ("Pecunia inquiunt collecta haerent in manibus pontificum, cardinalium, monarchorum, ducum ac principum"). Abartılı bir görüş için bkz. Margolin, "Erasme", s. 24-25; daha dengeli bir görüş için bkz. Giombi, "La cristianità", s. 198-99.

13. Erasmus, *Utilissima consultatio*, s. 52 ("semichristianos"), 58 ("reipublicae christianae tranquillitas"); Cargill Thompson, *Political Thought of Luther*, s. 36-78, 116-17.

14. Buchanan, "Luther and the Turks", s. 150 (1519).

15. Brenz, *Wie sich Prediger halten sollen*, sig. A2r ("wenn schon die person des Römischen Keysers eyn lauter heyde were / so und doch alle / so ins reych gehoren / schuldig / solchem Keyserunterthenig zu seyn / in denen stucken / die ein Keyser als ein Keyser zu gebieten hat / vnd nicht wider Got und").

16. Luther, *Vom Kriege*, s. 120 ("wie wol etlich sein regiment darynn loben, das er yederman lest gleuben was man wil, allein das er weltlich herr sein wil. So ist doch solch lob nicht war. Denn er lest warlich die Christen offentlich nicht zu samen komen. Und mus auch niemand offentlich Christum bekennen").

17 Age., s. 116 (gerekçe yok), 123 ("das schwerd". "Denn es wird yhm von yhrem gesetz gebotten als ein gut Göttlich werck das sie rauben, morden ... Darumb ists nicht ein gotlich ordenliche oberkeit wie andere, den friede zu handhaben, die frumen zu schutzen und die bösen zu straffen. Sondern wie gesagt ein lauter Gotts zorn, rute und straffe uber die ungleubige welt").

18. Age., s. 116 ("Gottes rute und des Teuffels diener"), 125 ("lügengeist"), 126 ("wie der Bapst der Endechrist, so ist der Türck der leibhafftige Teuffel").
19. Jonas, *Das xxxvend Capitel*, hazırlıkları ile ilgili olarak bkz. Köhler, *Melanchthon*, s. 20; Wengert, "Kitabı Mukaddes Yorumları", s. 57-58 (ayrıca, aynı yılın daha erken bir döneminde Melanchthon'un kendisinin de Daniel üzerine bir tefsir hazırlamakta olduğuna dikkat çeker).
20. Daniel 7: 3-26.
21. Jonas, *Das xxxvend Capitel*, sig. C3v (dördüncü yaratık, on krallık, küçük boynuz), E3v ("das letzte wueten der letzte grimmige zorn des teuffels vor dem Jungsten tag"), H2r (dördüncü yıkıldı, beşinci yok, üçü fethedildi, "die andern hörner sollen alle bleiben / vnd werden nicht vmbgestossen"), H3r ("Darumb wird der Herr Christus gewis bald komen").
22. Age., sig. E1v-F4v, özel. F1r (erdemler sergilediği), F2r (fetih), F3v (tevhidin kutsallığına aykırı).
23. Brenz, *Wie sich Prediger halten sollen*, sigs. A2r (Daniel), A3v (canlılık, dinin emirleri, fetih), A4r (doğal hukuk), B1v (küçük boynuz). Brenz, Svabya'da (Schwaben) yaşadığı hâlde 1529 Ekim ayının başlarında, Viyana kuşatması devam ederken yapılan Marburg Tartışması'na Luther, Melanchton ve Jonas'la birlikte katılmıştı.
24. Luther, *Eine Heerpredigt*, s. 171 ("Aus dem es scheinet, das des Türcken reich von hymel gestöret werden sol"), 173 ("einen feind Gottes"), 175 ("Der hymel ist dein, das hat keinen zweifel"), 187-90 (görünürdeki erdemler), 191 ("Welsch und Sodomisch"). Tarihlerle ilgili olarak bkz. Buchanan, 'Luther', s. 156.
25. Brenz, *Wie sich Prediger halten sollen*, sig. A3r ("Vnd dieser gehorsam ist ein gut heylig werck / das ob schon eyner darinn vmb kummet / sol er nicht zweyffeln / er werde in Gottes gehorsam / vnd so er zuvor an Christum warhafftiglich glaubet / wirt er on zweyfel selig").
26. Osiander, *Unterricht und vermanung*, sigs. A3r (ihtilgeliği yok), A3v ("weybische leut"), C2r-v (gücünü kaybedecek, Hıristiyanlar doğru dürüst savaşabilecek), C3r ("Als die nit allein / inn eim [sic] guten Christlichen werck des gehorsams / vnd beschutzung des vaterlands erfunden wirden / Sonder auch ir blut / fürnemlich vmb Christus namen willen / vergossen herten"). Bilgin ve teolog Andreas Osiander, Nürnberg'de önde gelen Lutherci şahsiyetti.
27. Ehmann, *Luther*, s. 195.
28. 1529'da bu metnin gönderilmesi ve Hilten üzerine eldeki kıt bilgilerle ilgili olarak bkz. Clemen, 'Schriften'. Etkisiyle ilgili olarak bkz. Köhler, *Melanchthon*, s. 73-75; Pfister, 'Reformation', s. 362; Schulze, *Reich und Türkengefahr*, s. 43; Francisco, *Martin Luther*, s. 22-23. Joachimciliğiyle ilgili olarak bkz. Reeves, *Influence of Prophecy*, s. 234(n.1). 1600'deki öngörüyle ilgili olarak ayrıca bkz. Kaufmann, '1600', s. 91-108.
29. Francisco, *Martin Luther*, s. 84; Segesvary, *L'Islam*, s. 114 (daha zararlı), 218, n. 88 ("Gog Turcam, et Magog Papam utrumque, illum politicum, istum Ecclesiasticum hostem Christi").

30 Flacius v.d., *Ecclesiastica historia*, s. 1 sayfalandırma I sütunu, cüz 399, 440 (şiire Deccal), bk. 2 sayfalandırma, 7 yüzyıl cüz. 21-22 (Resimdeşim, Muhammed). Melanchthon'un şiire Deccal ile ilgili olarak bkz. Seeberg, *Der Antichrist*, s. 13-14, 21. Magdeburg Yüzyılları'nın yazarları şu muhteden etkilenmiş olabilir: Andreas Musculus, *Bruder Antichrist* (1557); eserde yaklaşık olarak aynı tarihsel bağlantı kurulmuştur (sig. B2v-B3v). Bunun, Yüzyıllar yazarlarından sonraki kullanımına ilk örneklerden biri (1565) ile ilgili olarak bkz. Gößner, *Turcica*, ön s. 179.

31 Luther, *Vom Kriege*, s. 121-22 ("Ich habe des Mahomets Alkoran etlich stück. Hab ich jetzt so viel ich zu verdeudschen, auff das jedermann sehe welch ein faul schendlich buch es ist"); Ricoldo da Monte Croce, *Confutatio*; Bobzin, *Der Koran*, s. 95-97 (Ricoldo), 209-11 (Kuran örnekleri); Segesvary, *L'Islam*, s. 166 (Kuran örnekleri).

32 Luther, "Vorwort" (Macaristanlı György'nin eserine), Price Zimmermann, *Paolo Giovio*, s. 121 (kısmi çeviri). 1543 tarihli Kuran ve ona eşlik eden metinlerle ilgili olarak bkz. Segesvary, *L'Islam*, s. 161-99; Bobzin, *Der Koran*, s. 159-274; Protestan mevzuatı çıkarlarıyla ilgili olarak bkz. Benz, *Wittenberg*, s. 141-208; Rupel, *Primus Trubar*.

33 Luther, *Vom Kriege*, s. 129 ("Papistisch. Denn er gleubt durch werck heilig und selig zu sein"); Segesvary, *L'Islam*, s. 136 (Müslümanlar, Katolikler, Yahudiler), 224 (keşişler); Francisco, *Martin Luther*, s. 1-2 (keşişler), 89 (dine geçmeyi kolay).

34 Köhler, *Melanchthon*, s. 93. Bibliander, *Ad sereni consultatio*, sig. c4r ("diuturn[m] invocationes, peregrinationes ad loca religiosa, miraculorum praestigiae"; çağdaş İngilizce çeviride lafa "Romayıte pardons" (Roma [Katolik] affları) eklenmiştir *Godly Consultation*, fo. 35v); Bullinger, *Der Türgg*, sig. A6r ("wenn der mensch faste / bette / allmusen gibe / ritterlich streyte ... Gleych wie etlich Bäpst ablass der sünden denen verheissen habend / die in kriegen von wegen der Romischen kirche[n] erschlagen werdend. So hat Machomet auch sine münch vnd pfaffen gesetzt in deren verdienst das heil. Dann er gibt die säligkeit nit dem gloubenden sunder dem verdienst der wercken").

35 Köhler, *Melanchthon*, s. 32 ("Mahometh. Papa propter imperia excogitarunt idolatricas cultus"); Viret, *L'Interim*, s. 40 ("Si tu consideres ... quand le siege romain a esté dressé et a estendu sa seigneurie sur toute la Chrestienté, tu y trouveras presques toutes les mesmes choses que j'ay touchees, parlant du temps auquel Mahomet a dressé son regne et sa religion").

36 Musculus, *Bruder Antichrist*, sig. C1r (Muhammed, "wechst vnd wirget erstlich vnd anfenglich ohn alle eusserliche gewalt vnd Schwerdt / allein durch betrug"). C3r ("hat in her erst sich nit so grob lassen mercken / das er auch das Weltlich Regiment gedechte an sich zu ziehen / sonder hat allein die oberhand vnd gewalt gesucht / vber die Kirchen ... Do er aber das eine hat erschnapt / hat er als bald nach dem andern auch gegriffen").

37 Luther, *Eine Herrpredigt*, s. 195 ("Denn der Bapst vnd dem stuck viel erger ist, denn der Türcke. Der Türcke zwinget doch niemand Christum zu verleugnen und seinem gleuben anhangen"). Luther'in, Osmanlı egemenliğinde Hıristiyanların, kendi dinlerini doğru dürüst yaşama özgürlüğünden yaratılanamadığı yolundaki iddiasıyla (bkz. yukarıda, n. 16) teknik olarak uyumlu olabilir.

38. Bohnstedt, *Infidel Scourge*, s. 27 (alıntı. *Ein Sendbrieff darynn angetzeygt wird ursprunge ursach warumb der Türck widder die Hungern triumphirt und obgelegen hab* (Dresden, 1527)).
39. Cochlaeus, *Dialogus*, fo. 10r ("Luthen doctrinam Alcorano co[n]formem esse"), 10v ("Nec hodie aliud desyderant magis plaereq[ue] Lutheranoru[m] qu[am] bella caedesq[ue] sacerdotu[m] & monachorum rerumq[ue] direptio[n]es"), 11r (iki eşlilik, küfürler).
40. Eck, *Sperandam esse victoriam*, sig. A3r ("Lutheranismus"), C2r ("adeo ut satius esset inter Turcas viuere, quam inter apostantes istos & perfidos Christianos"). Bu eser aynca Sözde Methodius, Joachim ve Lichtenberger'in etkisini taşıdığı için dikkate değer.
41. Postel, *Alcorani et Euangelistarum concordiae*, s. 21 ("Nullas sanctorum imagines haberi in templis debere"), 22 ("Nil habere dignitatis sacerdotes & religionis arbitrium à potentia saeculari regi debere"), 43-44 (gelenekleri reddetme), 59 ("à sacris magistratibus", "a gladio"). Kadılar yargıç, müftüler de kadıların üstünde yer alan kıdemli hukuk uzmanlarıydı. Erken dönem modern Avrupalı yazarlar genellikle müftülerin İslam'da piskoposlara denk düştüğünü kabul ediyordu; oysa Postel'in görünümdeki varsayımına göre kadının din görevlisi olarak bir rol oynadığına çok daha seyrek rastlanıyordu.
42. Köhler, *Melanchthon*, s. 50 ("Est magnus vir, quisquis est, sed nondum pervenit ad istam lucem, in qua nos sumus").
43. Gragger, "Türkisch-ungarische Kulturbeziehungen", s. 8-9 (münazaralar), 12 (Melanchthon'un Buda hakkında mektubu); Unghváry, *Hungarian Protestant Reformation*, s. 117 (tercih yok).
44. Gragger, "Türkisch-ungarische Kulturbeziehungen", s. 7 (Torda, 1545); Melanchthon, *Epistolae*, s. 322-33 ("Turcae neminem cogunt ad Machometismum .. In templis permittunt doceri Verbum Dei et concedunt usum piarum Ceremoniarum. Quin etiam plerique nostram professionem Amplectuntur ... Nostri Principes armis et castris erant oppugnatum gloriam Christi, propterea Deus adduxit Turcas, qui concedunt libere doctrinae coelestis Confessionem. Quo fit, ut populus ad veri Dei agnitionem veniat"). Torda ile ilgili olarak bkz. Fraknói, *Melanchthoni Beziehungen*, s. 24-32; Okal, "La Vie".
45. Pfister, "Reformation", s. 375 (din değiştirmeye inanma); Bullinger, "Brève et pieuse instruction", s. 283-84 ("Turcs", "des ruses, des machinations ou des séditions", "la tranquillité").
46. Postel, *Alcorani et Euangelistarum concordiae*, s. 22.
47. Genel olarak bkz. Pirnát, *Die Ideologie*; L. Binder, *Grundlagen*; Balázs, *Early Transylvanian Antitrinitarianism*. Osmanlı Macaristanı'nda matbaacılığa örnek olarak bkz. Borsa, "Die Buchdrucker", s. 15; Rother, *Siebenbürgen*, s. 93-94.
48. Benkner ile ilgili olarak bkz. P. Binder, "Transylvanian Saxons", s. 399-401; Müller, *Fremden im Osten*, s. 217-19; Müller, *Prosopographie*, vii, s. 153-56 (Teslis karşıtlığının kanıtı); Graf, *Die Saltani Renegaden*, muhtelif yerlerde ("Penckner" olarak)
49. Neuser ile ilgili olarak bkz. Burchill, *Heidelberg Antitrinitarians*, s. 85-124; Motika, "Adam Neuser"; Mulsow, "Fluchträume".

50. Yukarıda, n. 18 (yalancılık rolü); Luther, *Vom Kriege*, s. 128 ("bilden stuemer", "ist auch gar Muntzerisch. Denn er rottet alle Oberkeit aus und leidet keine ordnung in weltlichem stande [als Fursten, Graven, Herrn, Adel und ander leheneleute] sonder ist alleine herr uber alles yn seinem lande").
51. Pannier, "Calvin", s. 281 ("exécuant", "ung meychant livre plein de blasphèmes") Ayrıca bkz. aşağıda s. 317.
52. Volanus, *Brauerus*, s. 34 ("m Iudaismum aut Mahomaetismum prolabamini").
53. Schlüsselburg, *Theologiae calvinistarum*, fo. 9v ("per Arianismum, ad Mahometanismum vsq[ue], cum aliis non paucis Caluinistis"), 10r ("Hoc enim si fiat, Turcarum Religionem non latius propagari posse, vtpote cum Caluinistarum doctrina prorsus congruentem, paucis articulis exceptis").
54. Reinolds, *Calvino-Turcismus*, s. 4 (dinsizlik), 5 ("nunquam Mahometes noster Alcoranum suum scripsisset, nunquam à Deo tam multa regna, & prouincias à Christianis ereptas obtinuisset"), 25 ("vestra ... concordia, & unitas fundatur in sentiunt, & terrore quo vos premit Alcoranus", "Veritas enim quo magis excutitur, quo accuratius ventilatur, quò subtilius in eam inquiritur, eò se nitet solidius, eò constat formus, eò fulget gloriosius"), 29 (zalimlik, birlik), 31 (İngiliz hukuku) Son nokta, bu konudaki İngiliz yasalarına dair epeyce önyargılı bir ifadedir, bu yasalarda Katolikler, hakları kısıtlanmakla birlikte Protestan olmaya zorlanmamışlardı.
55. Age. s. 145-49 (İslam'ın özeti), 152 (dört açı), 153 (ölüler için dua), 156-68 (Michaeas'ın yanıtı), 160 (kılıç), 167-72 (heretiklikler). Schmalkalden Birliği, Kutsal Roma Germen İmparatorluğu içindeki Lutherci prensler ile özgür şehirlerin kurduğu ittifakı ve 1546-47 yıllarında V. Karl'a karşı savaşmıştı.
56. Age., s. 271-72 (Ramazan, daha dindar), 277-79 (Komünyon, Bayram), 288 (İncitler bozulmuş), 295-302 (papazlar), 389 (Teslis).
57. Age., s. 502-03 (kötü düzenlenmiş), 507 (Muhammad'ın daha iyi tasarımı, "à sectis libera"), 641 (Ludovicus: "more Anglicano", "Imperator Pontificius"), 644-45 (çatışma), 924 (sonuç). Karş. ayrıca s. 315-16, Kraliçe Elizabeth'i Bağdat'taki ilk halifelere benzetir ve bunun, günümüzde Müftü ile Osmanlı Sultanı arasındaki ilişkiyle karşıtlığını gösterir.
58. Benim alıntı yapmış olduğum metin Hanau baskısıdır: Sutcliffe, *De turco-papismo*, s. 15-19 (Bonifacius, Muhammed'in doğumu), 21 (hileler), 32, 40-41 (Kuran, fermanlar), 48 (zorlama konusunda iddialar), 50 (dünyevi ve ruhani), 51 (kutsal metinleri gözden uzak tutma), 75 (dilenci keşişler, dervişler).
59. Age., s. 99 (Hunçular), 100 (Engizisyon), 105 (sözünde durma), 136 (kaba kuvvete benzer), 138 (başkaldırmama).
60. Age., s. 98 ("saeva & crudelis", "clementiam & humanitatem", Kuran'dan), 99 ("multi per Asiam & Europam in regno Turcico sunt Christiani, qui libere profitentur religionem Christianam").
61. Morr. "Turken in het nieuws" (resmî yazarları); Van der Meulen, "Liever turksch" (Bizans'taki kökeni); Westerink, "Liever Turks", s. 76 (sikkeler, alıntı. Fruytiers, *Corte beschrijvinghe*, fol. 18r: "sy achteden den paeus tyrannie grooter dan van den Turcken, die noch wel met luyden conscientien onder tribuyt onghedwonghen laet").

62. De Groot, *Ottoman Empire*, s. 84 (1569 temsilci, Vezirüâzam'ın mektubu); Hess, "Morisco", s. 19-21 (saray temsilcisi, 1574; s. 20. alıntı).
63. Skilliter, *William Harborne* (ilk nüsyon); Vella, *Elizabethan-Ottoman Conspiracy* (Malta), Malcolm, *Agents of Empire*, s. 370-71 (Portekiz); Bodl. MS Tanner 7, fo. 102v (Harborne'dan Sultan'a: "& tutti altri Idolatri"). Burada "Kalvenci" değil "Protestan" kelimesi kullanılmıştır. Elizabeth döneminin İngiltere Kilisesi dar bir anlamda Kalvenci öğretiyi benimsiyor değildi, ama aralarında Calvin ile Bullinger'in de bulunduğu İsviçreli Reform teologlarından güçlü biçimde etkilenmişti.
64. Rainolds, *Calvino-Turcismus*, s. 11 (elçinin argümanı), 1005-07 (Fas, Cezayir); Verstegan, *Declaration*, s. 48-49 (alıntı); Bacon, "Certain Observations", s. 204 ("branches" [dallar, şubeler] düzeltilerek "breaches" [ihlaller] olmuştur) Verstegan'ın eseriyle ilgili olarak bkz. Arblaster, *Antwerp*, s. 55-56. İngiliz-Osmanlı yakınlaşmasına gösterilen tepkilerle ilgili olarak bkz. Dimmock, 'Captive to the Turke'; daha genel anlamda bu ilişkiyle ilgili olarak bkz. Brotton, *This Orient Isle*.
65. Lefaivre, *Les Magyars*, I, s. 266-76 (Bocskai ayaklanması); Erényi, Horn ve Szabó, *Korunk fejedelmei*, s. 184-85, ayrıca Papp, "Bocskai István török politikája" (Bocskai, Osmanlıdan destek).

5. Kâfir ile Kurulan İttifaklar

1. Watson, "Systems of States", s. 101 ("toplum"); Naff, "Ottoman Empire", s. 143 ("sistem", 1840, 1856)
2. Kürkçüoğlu, "The Adoption and Use of Permanent Diplomacy".
3. Yurdusev, "Ottoman Attitude", s. 26-27
4. Kolodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations*, s. 181-82 (Polonya); Pedani, *In nome del Gran Signore*, s. 203-39 (Venedik).
5. Housley, *Later Crusades*, s. 455 (Zutvatorok, Karlofça); Vocelka, "Die diplomatische Beziehungen", s. 172 (Zitvatorok). Ancak unvanların verilmesinde denklik gözetme meselesi çok net değildir: bkz. Köhbach, "Caesar oder Imperator?".
6. Kissling, "Die Türkenfrage", s. 53 ("Konzert"); Bull, *Anarchical Society*, s. 14 ("sistem"); ayrıca karş. Komarnu, "Die Türkei". Osmanlı-Avrupa ittifaklarında 14. yüzyıldan başlayıp 17. yüzyıla kadar geçerli olan bütün model ve biçimlere ilişkin değerli bir araştırma olarak bkz. Vaughan, *Europe and the Turk*
7. Hankins, "Renaissance Crusaders", s. 126 (Venedik antlaşmaları); Birosi, "Genova e i turchi", s. 92 (Cenova); Babinger, "Lorenzo de' Medici", s. 308-12 (Floransa, Floransa'nın 1462 ve 1466'da Venediklilerin mektuplarını ele geçirip sultana gönderdiğini de belirtir); Romano, "Filippo Maria Visconti", s. 595-616 (Viscontı)
8. Thuasne, *Djem-Sultan*, s. 326, 334-40 (VI. Alexander); Pfeffermann, *Die Zusammenarbeit*, s. 97-105 (VI. Alexander); Kissling, *Sultan Bayezid's II. Beziehungen*, s. 52-60 (Gonzaga); Mallett ve Hale, *Military Organization*, s. 317-18 (Venedik, 1509); Finlay, "Al servizio del Sultano", s. 82 (Venedik, 1526), 89 (Venedik, 1530) Bundan yüz yıl sonra 1631'de Venedik, asker toplamak için Bosna paşasına başvuracaktı: Pedani and Bombaci, *I "documenti turchi"*, s. 372.

9. Vismara, "Limitazioni", s. 454-58 (kanun, ferman); Poumarède, *Pour en finir*, s. 310-16 (ferman); Thomas à Jesu, *De procuranda salute*, s. 749 (kilise kanununun üçüncü şahıslarla ilgili hükmü). Osmanlıların da bunu eş değer bir yasak ihracat listesi bulunduğunu kaydetmekte fayda var, zahiri nedenleri de eş değerdi bkz. Pedani, *Dalla frontiera*, s. 63.
10. Vismara, *Impium foedus*, s. 16 (VIII. Ioannes), 29 (mürtek bedeli), 96–101 (II. Friedrich). Vismara'nın belirttiği (s. 66) gibi Hıristiyan İspanyol hükümdarları ile Müslümanlar arasında ittifaka 10. yüzyıldan itibaren sık rastlandı.
11. Hayton, *Liber historiarum*, sığ. 52r–53r (60. Bölüm: "De societate Christianorum, & Tartarorum"); Weber, *Lutter contre les Turcs*, s. 86 (İbrahim). Binndo, *Scritti inediti*, s. 45 (bobürlenme). Kissling, "Militärisch-politische Problematiken", s. 117-18 (Celadonius); Gollner, *Turcica*, iii, s. 69 (II. Julius); Ursu, *La politique orientale*, s. 28 (V. Karl, 1518). Fischer-Galaţi, *Ottoman Imperialism*, s. 16 (V. Karl, 1520'ler).
12. Cicero, *Pro Milone* 11.30, *Digest* I.1.3 ve IX.2.45.4. Krueger v.d., der., *Corpus iuris civilis*, i, s. 29, 162.
13. Zacour, *Jews and Saracens*, s. 44-45 (çevrim, düzeltilmiştir), 78 ("Nunquid Christianus possit sine peccato ad defensionem suam uti auxilio sive adiutorio infidelium? Et videtur quod sic. Nam quod quis ob tutelam sui corporis fecerit iure fecisse existimatur ... maxime si se aliter tueri non potest ... Ignoscendum enim est illi qui qualitercunque sanguinem suum redimere voluit ... Nec solum cum infidelibus et dolosis possumus inimicos impugnare, sed per dolum", "et tempore necessitatis communicamus excommunicatis").
14. Trame, *Sánchez de Arévalo*, s. 165-66.
15. Zacour, *Jews and Saracens*, s. 95-97 (edisyonların listesi).
16. Decianus, *Responsorum*, iii, Resp. 20, tom. 63r–v ("An Principes seculares possint ex iusta causa foedus cum infidelibus inire, & eorum auxilio tueri regna, & Principatus suos", "omnes leges, & omnia iura permittunt defensionem corporis, & rerum suarum ... ergo licebit principi quocunque modo, & bello, & pace, & confoederationibus pacem, & quietem status sui tueri, praesertim cum statum suum aliter tueri non posset").
17. Housley, *Crusading*, s. 38 (ilk işaretler); Ursu, *La Politique orientale*, s. 20-35 (1520-25 olayları).
18. Ursu, *La Politique orientale*, s. 56-65 (temaslar, İtalyadaki tepkiler), 71-72, 76, 79-80 (Barbaros Hayreddin).
19. Age., s. 89-91 (La Forêt misyonu), s. 90: "la monarchie du monde"), 99-105 (1537), 138-47 (1543); Dutcq, der., *Itinéraire*, s. 311 ("à scavoir Tollon on diroit estre Constantinoble ... avec grande police et justice"). Toulon'un yklş. 29 000 kişilik Osmanlı kara ve deniz gücüyle işgal edilmesiyle ilgili olarak bkz. Berenger, "La Collaboration", s. 56-57 ve Isom-Verhaaren, *Allies with the Infidel*, s. 121-40.
20. Gollner, *Turcica*, iii, s. 127-29 (skandal); Ursu, *La Politique orientale*, s. 150 (Venedik. Diet), 151-54 (Barbaross Hayreddin. temsilci), 156-60 (strateji, antlaşma). François'nın politikalarına dair genel bir anlatı için bkz. Garnier, *L'Alliance impie*.

21 Yerasimos, "Les Relations franco-ottomanes" ile Gomez-Geraud ve Yerasimos, "Introduction" s. 15-21 (d'Aramon, Trablus, Napoli); Guigniard de Saint-Priest, *Memoires*, s. 45-46 (ortak hareketler, 1553, 1555, Toscana, Elbe, Korsika'ya karşı)

22 Berger de Xivrey, der., *Recueil*, iv, s. 90 (29 Ocak 1594; Aragon, Valencia), 475-76 (11 Aralık 1595; Maraş, Napoli)

23 Avenel, der., *Lettres*, vi, s. 323-24 (Rákóczi), 384-86 (Sicilya, Napoli)

24. Père Joseph'in Osmanlı karşıtı planlarıyla ilgili olarak bkz. aşağıda s. 256.

25. Hochedlinger, "Die französisch-osmanische 'Freundschaft' ", s. 111 (genel görüşler); Billacois, "Le Turc" (risale literatürü); Haran, *Le Lys et le globe* (fikir akımı); Tongas, *L'Ambassadeur*, s. 31-32 (ticaret, "Koruyucu" diplomatik ilişkiler).

26. Darricau, 'Mazarin' (Mazarin'in politikası); Bilici, 'Les Relations', s. 44-47 (Mazarin'in politikası), 54 (1664), Bibliotheque Sainte-Geneviève, Paris, MS 3366, tom. 108v-109r ("La principale è, che l'amicitia con la Porta Ottomanna sia necessaria, et utile per il commercio, e per freno alla potenza de gli Austriaci", "siano discorsi à pompa, e parole di complimento tutte quelle, che sono corse per le Piazze, o di unirsi con altri Prencipi, ò di prestare assistenza all'Imperadore").

27. Bilici, 'Les Relations', s. 54 (1664), 59 (1688); Bilici, XIV. Louis (1686-87 incelemesi); Dupuy, der., *Recueil des instructions*, s. 133-142 (1689), 151-62 (1692).

28. Puteau, *L'Europe et les Turcs*, s. 402 (alıntı: Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Urb Lat. 849, "Esortazione a Francesco re di Francia").

29. Pannier, "Calvin et les Turcs", s. 281 ("impia", "gravissime et saevissime cruciantur in regno et sub rege Christianissimo"); Billacois, "Le Turc", s. 238-39 (1618 tarihli risale).

30. du Bellay, *Double d'une lettre*, sigs. C8v ("quel interestz auons nous en lung plus quen laultre, que les erreurs & impostures de Mahumet soient preschees en Affrique ou par vng More, ou par vng Turc?"), D1r (dostluk tercihi), D3v-D4r (Kitabı Mukaddes'ten örnekler, kilise kanunu), D4v ("pour restablir & remectre vng Roy infidele", "meu de cupidite de gloire")

31. Weiss, der., *Papiers d'état*, iii, s. 2-3 (örnekler), 4 ("al re mio sige. ad ogni suo bisogno, l'aiutarsi dello sussidio del st Turcho sia lecito et concesso"), 5 ("la insolenza de' ministri impii", "[il] nostro utile particolare era in questa parte congiunto con il beneficio publico di tutta la christianità").

32. Age., s. 6 ("non per ambitione di dominare, non per vendicarsi della ricevuta ingiuria, non per insignorirsi della robba d'altrui, non per recuperare quello che ingiustamente gli è usurpato, ma solo per defendersi"), 8 ("volontieri et amorevolmente la tregua di dieci anni consentì"; Almanlar, VIII. Henry).

33. François I, *Oratio*, sigs. D4r ("com[m]uni quodam omnium gentium iure"), D4v (II. Friedrich, kilise kanunu), E4v (İspanyol filmi), F1v (Nice), F2v ("Quanto amicorum beneficio, testis est Italia propè omnis, quae praetereuntem Aenobarbi classem tantum de littore salutauit"); Dürer, der., *Itinéraire*, s. 126 (Lipari).

34 Danes, *Apologie*, sig. D5r ("soubz le masque de religion & saincté, mettre en confusion toutes choses, establir vne tyrannie en Italie, despouiller le Roy de ce qu'il y tient").

35 Bibliothèque Sainte-Geneviève, Paris, MS 3086, tom. 5[-v] ("cette belle & ancienne maxime d'estat, qui dit que le salut de l'estat doibt aller par dessus toutes loix et considerations", Monluc). 11e (Ibrahim vb.). Bu metnin tamamında tarih yoktur, ancak içeriğine göre tarihlendirilir.

36 Bibliothèque Inguimbertine, Carpentras, MS 1777, tom. [-v] ("Il luy seroit beaucoup plus facile que maintenant de nous attaquer et endommager ouvertement et par menees secrettes") Bu metin şundan farklıdır: "Discours sur l'alliance qu'a le Roy, auec le Grand Seigneur, & de l'vtilité qu'elle apporte a la Chrestienté"; aslan metin yazarın şu eseri içinde bastırılmıştır: *Relation des voyages*, 4. savfalandırma, s. 3-10, konu nezdinde hakkında onaylanabilecek gerekçeler (ticaret, Kutsal Mekânların korunması vb.) içermekte ancak bunu içermemektedir.

37 Deshayes, *Voyage de Levant*, s. 271 ("n'y est point porté pas ses interets particuliers, mais seulement pour le bien & pour l'aduantage de la Chrestienté"), 272 (papalar), 273-76 (Katolikler, Kutsal Mekânlar), 278-79 (ticaret, başka nedenler). Bu eser her ne kadar Deshayes'dan üçüncü şahıstan söz etse de onun tarafından yazıldığı geleneksel olarak kabul edilmektedir.

38 Le Gouz, *Alliances du Roy*, s. 12-17 (cinayetler), 36-38 (Galatalılar 6: 10, patlar, doğru referanslar şunlarda olacaktır: 1 Korintliler 8: 10-12 ve 10: 20-28), 44-45 (kilise kanunu), 48 (devlet görevlileri), 55 (ikiyüzlülük), 98-99 (iki neden, "Que si cette peur tourne tant à son auantage, à son salut, conseruation & establissement, il aura grande occasion de n'estre pas des premiers à courir pour la faire cesser"), 131-33 (Luther), 163-74 (Erasmus).

39 I. François, *Oratio*, sig. F3r; Danes, *Apologie*, sig. A3r; Le Gouz, *Alliances*, s. 114 (ihtiyaç), 123-24 (Varna), 125-26 (Trablus). Belki de Le Gouz bu konuda Bodin'in geliştirdiği argümanın basitleştirilmiş bir biçimini sunmaktaydı: bkz. aşağıda s. 123.

40 Schwebel, *Studium*, s. 158 (Hevsarun), Crijević Tuberon, *Commentariorum*, s. 356; Margolin, "Conscience européenne", s. 123 (Vives); Monalin, *Historia*, s. 21 ("Tanto empiamente, & tanto barbaramente si gouerna questo impero, che quantunque si tratti di tentar alcuna impresa per accrescimento di lui, sia lecito violar la tregua, & romper la fede"), Leunclavius, *Historiae musulmanae*, s. 8 ("fidei violatio"); Knolles, *Generall Historie*, sig. A5r ("Kurduklari bielikler . . "), s. 337 (Mehmed).

41 Busbecq, "Exclamatio", s. 115 ("qui pacem, qui foedera, nunquam pili fecit, apud quem nullae valent communes reliquarum gentium leges, quem nullus pudor, nulla honesti ratio continet; qui fidem, qui iusiurandum, homini Christiano datum, violare, vbi rationibus suis conducit, non modo nullum nefas, verum etiam pium & sanctum putat")

42 Giovio, *Commentario*, s. 151 ("Solimano con somma religione e umanità serbò la promessa ne toccò le cose sacre del Tempio di San Giouanni il che forse non arebbero fatto i nostri soldati"); Giovio, *Opera*, iii, s. 111 (*Historia*, 46. Bolum) ("semper in sponte dedita fides atque iustitiae obseruantissimus").

43 Geuffroy, *Restreincte description*, sig. 11r ("gardant sa foy & parolle quand qui promectra"); Richer, *Des coustumes*, s. 19 ("les Turcs sont de telle foy, que ce qu'ils promettent, ils le tiennent & se tient tant les vngs aux autres, que en leurs

contracts ils n'usent point d'obligations, ne de seaulx, ne de seigns manuels: ains *entrent* à la seule parolle de celuy qui fait la promesse").

44 Montaigne, *Essais*, II, s. 633 ("Soliman, de la race des Ottomans, race peu soigneuse de l'observance des promesses et pac[t]es"); Knolles, *Generall Historie*, s. 674

45. Sutcliffe, *De turco-papismo*, s. 105 ("capto Belgrado, & aliis in locis").

46 Bodin, *Six Bookes* (Bodin'in sonradan Latince çevirisine eklediği bölümleri de içeren bu çeviriden alıntı yapmanın nedeni sadece genellikle aslına uygun olması değildir; Fransızca ve Latince versiyonların standart modern edisyonları olmadığından tam metnin en yaygın olarak bulunabilen versiyonu budur da), s. 626rA ("[Sözüne] sadakatin ..."; *Les Six Livres*, s. 802: "Or puis qu'il est ainsi, que la foy est le seul fondement & appuy de iustice, sur laquelle sont fondees toutes les Republiques, alliances & societés des hommes, aussi faut il qu'elle demeure sacree & inuiolable, es choses qui ne soint point iniustes: & principalement entre les Princes"), 628rB (papalık elçisi). Alıntı yaptığım Fransızca metin, Bodin'in ufak tefek düzeltilerini de içeren 1583 edisyonudur.

47. Trablus'un savunmasını üstlenenlerin, önceden güvenli geçiş sözü verilmiş olduğu hâlde 1551'de gördüğü muamele konusunda Bodin, Osmanlı komutanının doğru bir ülkeye başvurduğunu (sözünde durmayan tarafa ahde vefa borcu yoktur), ama bunu eldeki örneğe ilişkin olgulara hatalı biçimde uyguladığını söylüyordu: *Six Bookes*, s. 628rF-G.

48. Bodin, *Six Bookes*, s. 359D (iade), 628rC-D (V. Karl, Polonya vb.).

49. Age., s. 628rA (Konstanz; *Six Livres*, s. 808: "ennemis de la foy"), 628rC ("Kâfirlere verilen ..."; *Six Livres*, s. 809: "si la foy ne doit estre gardee aux ennemis, elle ne doit pas estre donnee: & au contraire s'il est licite de capituler auec les ennemis, aussi est-il necessaire de leur garder la promesse"), 628rE-628rF (Yeşu).

50. Bodin, *Six Bookes*, s. 630rB-C (korsanlar, eşkıya).

51 La Noue, *Discours*, s. 444 (Zâpolya), 450 (küçük boynuz), 451 ("impieté", "vices"). "Küçük boynuz" meselesiyle ilgili olarak bkz. yukarıda s. 84-85.

52. La Noue, *Discours*, s. 439 ("& leur gouuernement la plus horrible & cruelle tyrannie qui fut onques: estant dressee (ce semble) plustost pour renuerser les lois, la discipline & l'honnesteté, que pour les maintenir"), 442 ("destructeurs & fleaux du monde, chez lesquels la trahison, l'impieté, l'iniustice & la cruauté sont touiours logees").

53. Age., s. 442 (ateşkesler vb.), 443 ("amitié cruile"), 445 ("N'est-ce pas autant comme si quelqu'vn alloit dans les bois louer des brigands pour tuer dans sa propre maison son parent ou son ami ...?"), 446-47 (Fransız-Osmanlı ittifakı), 448 ("la gloire & la puissance"), 452 (gotev, "cruauté & tyrannie").

54. Age. III.19, s. 649 ("Si foedus recte contrahitur cum diuersae religionis hominibus"). Buradaki alıntı kısmen: Malcolm, "Alberico Gentili".

55. Age. III.19, s. 657-60 ve 659: "manco cum doctissimo nostri seculi theologo: qui negat, cum infidelibus arma recte coniungi vnquam")

56. Age. I.14, s. 104 ("vt res Italorum principum paribus librarae ponderib. forent"), 105 ("Nisi sit, quod obstare Hispano possit, cadet sanè Europe"). Karş. Van der Molen, *Alberico Gentili*, s. 126; Sheehan, *Balance of Power*, s. 29-33.

57. Bodleian Library, Oxford, MS D'Orville 60°, fo. 5r ("Turcismus abominabilis, apostatica, magna ecclesia est Antichristus? negant etiam Scolastici Rabbini Papales, nec Apostolorum tempore inuebat Maumetus; nec in templo Dei sedet hic, quod videbimus; nec sacerdos unus Turcus est, qui legem conscientijs ponat").
58. Bkz. yukarıda s. 110.
59. A. Gentili, *Disputationum duae*, s. 123-210, burada s. 131 ("in magna necessitate"), 195.
60. A. Gentili, *Wars of the Romans*, s. 115-16 ("Quod non est licitum lege, necessitas facit licitum. Non habet legem necessitas, sed ipsa legem facit. Necessitas facit probabile, quod erat aliàs improbabile").
61. A. Gentili, *De iure belli* II.3, II.4, II.5, s. 228-49.
62. Age. III.19, s. 659-60 ("Non potest contra fidelem hoc foedus cum infideli contrahi: quia contra iustos hostes, religionis, & consuetudinis, & bellicarum legum seruantes adducuntur aduersi religione, & experres, & plurimum contemptores omnis moris, & omnis belli iuris").
63. Age. I.15, s. 116-17.
64. Age. I.6, s. 53 ("Ipsi etiam Turcae bonas quaerunt causas, quum cogitant bellum mouere"), I.15, s. 111.
65. Age. III.19, s. 649.
66. Age. III.19, s. 649 ("est quaestio partim theologalis, tractataque theologis; partim & nostris tractata ciuilis").
67. Age. I.25, s. 203.
68. Vermigli, *Loci communes* IV.16.21-23, s. 943 ("religionem synceram, & εἰδωλολατρειαν miscerl").

6. Yeni paradigma

1. Postel'in düşüncesine dair çalışmalar için bkz. Bouwsma, *Concordia mundi*; Kuntz, *Guillaume Postel*; Petry, *Gender, Kabbalah and the Reformation* (değerli bir biyografik özet içerir: s. 28-49) ve şu yayınlarda toplanan yazılar: Margolin, der., *Guillaume Postel* ve Secret, *Postel revisité*.
2. Kendini onun "mürîdi" olarak niteleyen Theodore Bibliander'in kaleme aldığı kısa bir metne göre "Elias Pandochaeus" (Postel'in kendi kullandığı takma adı), 1550 yılında Mesih'in hükmünün kurulacağı şeklinde bir "prognosticon" (kehanet) yayınladıktan sonra 1549'da Basel'in peygamberlerini öldürme amacıyla Kutsal Topraklara gitmiştir: *Zentralbibliothek*, Zürih, MS Car. I. 92, fo. 283r-312v; fo. 285r-v.
3. Postel, *De la republique*, başlık sayfasının arka yüzü (*privilège*) ve sig. a1 (matbaacının notu) öncesinde imzasız bir yaprak.
4. Postel, *De orbis terrae concordia*, s. 233-47 (İslamiyetin olumsuz toplumsal etkileri üzerine).
5. Bu yazarlar ile ilgili olarak bkz. Tinguely, *L'Ecriture du Levant*. Belon ile ilgili olarak bkz. Merle, "Introduction" ve Huppert, *Style of Paris*, s. 1-20. Nicolay ile ilgili olarak bkz. Gomez-Géraud ve Yérasimos, "Introduction". Nicolay

edisyonları Almanca (Nürnberg, 1572), Fransızca (Anvers, 1576), Almanca (Anvers, 1576), İtalyanca (Anvers, 1576), İtalyanca (yer belirtilmemiş, 1577), Hollandaca (Anvers, 1577).

6 Böyle bir etkinin söz konusu olduğu şüpheyi uyandıran tek örnek Christophle Richer'dir ve Osmanlı yaşamını üzerine kaleme aldığı kitabı (1540) eleştiriden uzak oluşuyla dikkat çeker. Richer, I. François'ya "valet de chambre" (oda hizmetkârı) olarak hizmet ettiği gibi başbakanın da sekreteriydi. Anlattığı bir derlemeydi ve ilk elden deneyim olduğu iddiasında değildi.

7. Kaiser, "Evil Empire?", s. 11. Kaiser esas olarak 18. yüzyıl hakkında yazdığı hâlde genel savlarını 16. ve 17. yüzyıllardaki çalışmalara dayandırır.

8 Thevet'nin (Postel'in adını vermediği ama açıkça anlaşılır biçimde onu işaret ettiği) yanıtı ile ilgili olarak bkz. Lestringant, "Guillaume Postel", s. 294.

9. Postel, *L'Histoire memorable*, fo. 6r ("toute la Chrestienté com[m]encant de la France entrepregne voluntiers le voyage & impugnation co[n]tre les Ismahelites ou Turcz").

10. Postel, *La Tierce Partie*, s. 1 ("diligentement cherché & entendue"). Gassot, *Le Discours du voyage*, fo. 14r ("qui en ont escript assez legerement, & par ouy dire"). Gassot'nun hazırlamakta olduğunu belirttiği ayrıntılı anlatıya ne yazık ki basılı eserde rastlanmaz.

11. Hacıların anlatıları ile ilgili olarak bkz. Ganz-Blättler, *Andachts und Abenteuer*, özellikle s. 94, 106-10 (nesnel bilgiye inanç, metinlerarasılık), 164-65 (tacirler). Tacirlerin gözleme dayalı yazılarına dair güzel örnekler için bkz. Groote, der., *Die Pilgerfahrt*; Heers and de Heyer, der., *Itinéraire*.

12. Thevet, *Cosmographie*, sig. a2 ("de tant mieux l'hom[m]e entend, & peult plus parfaictement, descrire ce qu'il connoissoit par liures, l'ayant soingneusement examiné & experimenté à veué d'oeil").

13. Nicolay, *Les Navigations*, s. 51 ("confirmée et approuvée par le tût sens de ma propre vue").

14. Bkz. Neuber, "Grade der Fremdheit"; Höfert, *Den Fremd beschrieben*, s. 78-85.

15. Sansovino ile ilgili olarak bkz. Bonora, *Ricerche*. Osmanlılarla ilgili yazıları ile ilgili olarak bkz. Yerasimos, *Hommes et idées*, s. 49-68; Pippidi, *Visions*, s. 46-47.

16. Bunlarla ilgili olarak bkz. Queller, "Development"; Benzoni, "A proposito"; bunların dağıtımı ile ilgili olarak bkz. Vivo, *Information*, s. 57-70.

17. Stagl, "Die Apodemik".

18. Macaristanlı György ile ilgili olarak bkz. Klockow, "Einleitung", s. 11-29; Djurdjevic ile ilgili olarak bkz. Jembrih, *Hrvatski filolaki zapisi*, s. 17-87; Aksulu, *Bartholomaus Georgevics Türkenschrifi*, s. 23-34.

19. Menavino ile ilgili olarak bkz. Bitossi, "Genova e i turchi", s. 109-15; Bassano ile ilgili olarak bkz. Babinger, "Introduzione".

20 Cuo, *Pro fide christiana* (halka açık tartışma) ve *Exhortatio* (nasihatname); tartışma ile ilgili olarak bkz. Tommasino, "Discussioni".

21. Bassano, *I costumi*, sig. a2r ("la destruttione & vltimo esterminio di quelli arrabbiati Cani").

22. Richer, *Der coustumes*, s. 17.

24 Gassot, *Le Discours du voyage*, fo 25v ("en tout autre voyage qu'aucun fait auparavant le Grand Seigneur ne part que mené bien et grand nombre de gens, que lui estime, comprenant tout en général de personnes tant Turcs que Sarrasins l'un portant l'autre", Chesneau, *Le Voyage*, p. 108 ("avec un tel ordre et silence que considérant la multitude, est quasy incroyable")

25 Busbecq, *La Turcie Partie* p. 11, 14, 17, Cm. *De Turcarum ritu*, pp. 122r, Busbecq *Life and Letters* 1, p. 294

26 Katy, humanist prokopçu Paolo Contarini'nin tyukarıda (n. 6'da) Hunkıyan'ın ordularını düzene koymak için önerdiği sert askerî cezalar

27 Chesneau, *Le Voyage*, p. 47-48 ("les subjects tiennent si grande obéissance à leur seigneur qu'ils se donnent bien garde de contrevenir à nulle de ses ordonnances, vivant en une merveilleuse paix et concorde avec bien peu de querelles et débats en quelque ville que ce soit, subjecte au Grand Seigneur ... Sur le soir, chacun se retire à bonne heure ... Et pour la garde des villes de nuict, y a seulement un homme seul avec un baston en une main et une lanterne allumée en l'autre qui va se promenant par la ville ... cet homme seul avec son baston est plus craint et redoubté que n'est le capitaine du guet de Paris avec tous ses archers. Et la police y est si bien ordonnée et la tranquilité si grande que c'est chose quasy incroyable à qui ne la voit")

28 Bassano, *I costumi*, fo 15v (for fgure beksellik), 16v ("Sono facili a prendersi e dimettere l'ingurie. Non si sono tra loro ne nemicitie anuche, ne fattioni di nessuna sorte, ne si fa conto di molestie, ne fanno punti d'honore")

29 Belon, *Voyage*, p. 477 ("Les Turcs ne diffèrent pas la vaillantise aussi comme nous car en Europe, si quelqu'un est toujours prêt à se battre, et sans tourner les yeux en la tête, et est balafré, furieux, et colère, et a gagné le point d'avoir démembré un autre, celui sera mis en perspective d'un homme vaillant, bon homme de bien. Mais les Turcs en temps de paix se montrent modestes, et posent les armes en leurs maisons pour vivre paisiblement, et ne vont en point qu'ils portent leurs cimeterres allant par la ville")

30 Nicolay, *Dans l'empire*, p. 128 ("combien que le nombre du peuple qui y vient de toutes parts soit grand, si y a-t-il grand silence, que vous diriez qu'à peine les assistants osent cracher ou tousser") Katy, Busbecq'in, Amasya'da Süleyman'ın bakanları, devlet erkânı ve Yeniçeriler'ine nezaretine dair anlatımı: "Kona kalabalıkta bunlara susup sükûnet ve nizam bende pek yaramıştır" (*Life and Letters*, 1, p. 156)

31 Thevet, *Cosmographie*, p. 60-1 ("aussi en y a tel ordre, & silence tel, que, hors le bruit des chevaux, vous diriez qu'il n'y ha ame par les rues, tant qu'il y ait une multitude quasi infinie de diverses nations, qui le regardent passer. Tous tout le peuple lui fait reverence, prosternant la teste contre bas, & leur Seigneur aussi vne douceur & debonnaireté grande, rend de mesme le salut à son peuple, aussi vne leur devenir grauité enclinant la teste maintenant deçà, maintenant delà, à ceux qui le saluent, ce qui est grandement à louer en un Prince")

32 George of Hungary, *Tractatus*, p. 214 ("quamvis sit innumerabilis multitudo, non potest esse aliquid contradictionis nec tergiversationis, sed quasi ad unius nutum omnia simul ad unguem eius imperium exequuntur, subiectionis et reverentie familiarius, et sine eius auctoritate verum aliquid audet presumere")

32. Belon, *Voyage*, s. 358 ("ils n'oseraient refuser puisque c'est pour le service du Grand Seigneur ... l'obéissance est si grande entre les sujets du Turc que personne n'ose résister à son vouloir")
33. Postel, *De la république*, s. 124-25 (yalancı tanıklık, cezalar), 127 (gıyabında yargılama, çavuş); Postel, *La Tierce Partie*, s. 8 ("quant est question de mort, n'est temerairement faite execution, sans forme de justice, comme vulgairement on dit". çavuş, o yerin kadısına hayvanmak durumundaydı).
34. Menavino, *I cinque libri*, s. 54; Cur, *De Turcarum ritu*, sig. D3v.
35. Menavino, *I cinque libri*, s. 54; Belon, *Voyage*, s. 394 ("Il ne faut point de sergent en Turquie pour ajourner un homme. Mais quiconque voudra mener quelqu'un au juge aille lui-même trouver celui à qui il a affaire, et lui dise qu'il vienne à la justice de Dieu, alors s'il y a d'autres Turcs présents, il n'osera refuser, et allant trouver le juge qui se tient assis tout le jour dessous un appentis près de sa maison, ils débattront leur cause en sa présence, et sur-le-champ le juge ordonnera ainsi que bon lui en semblera. Parquoi ne leur faut point de solliciteurs, procureurs et avocats").
36. Postel, *De la république*, s. 127 ("diligence", "me facent honte de recuter vne si grande diligence en gens proclamés meschants").
37. Mas, *Les Turcs*, ii, s. 297.
38. Postel, *La tierce partie*, s. 12 ("O que je n'ose dire ce que je pense! que pleust a Dieu qu'vn ange familier peut faire la pareille opportunité au Roy Treschrestien, d'oyr & voir tous les juges souuerains, & allongeurs de proces"). Ayrıca karş. *De la république*, s. 125 (pencerenin ardından, bundan "Sultan'ın uyguladığı muhteşem bir önlem, üstelik taklit edilebilir" diye söz etmişti: "Grand" & imitable cautelle du Prince").
39. Bodl. MS Rawl. D 618, fo. 108r (alıntılar Francesco Gondola'nın [Gundulić] XIII. Gregorius'a sunduğu *relazione*'dendir: "La giustitia e quasi per tutto corrotta non pensando i Cadi et Sangiachi ad altro se non ad arricchirsi"); Pedani, der., *Relazioni*, s. 110 (N. Michiel *relazione*, 1558, kadılara rüşvet); Albèri, der., *Relazioni*, ser. 3, iii, s. 273 (G. Morosini *relazione*, 1585: yalancı tanıklar).
40. Nicolay, *Dans l'empire*, s. 128 ("à tous venants, de quelque nation ou religion qu'ils soient"); Cur, *De Turcarum ritu*, sig. D3v ("qui ex aequo omnibus ius ministrare tenetur"). Bu yazarlar, Hıristiyanların Müslümanları dava etmeleri durumunda karşı karşıya kaldıkları dezavantajları fark etmemiştir.
41. da Lezze, *Historia turchesca*, s. 131 ("fa giustitia a ciascuno sia di che conditione esser si voglia ... non guardar in faccia ad huomo quanto fosse potente, et gran maestro").
42. Belon, *Voyage*, s. 192 (hanlar), 404 ("n'est pas semblable à celle des autres pays des chrestiens, qui y viennent de père en fils. Mais celui entre les Turcs tiendra la première dignité après le Grand Seigneur, qui ne sait dont il est, ni qui sont ses père et mère, ains quiconque est payé de soultre du Turc s'estime être autant gentilhomme comme est le Grand Turc même", "pource que les républiques ont eu divers jugements en la noblesse des hommes, je veux dire qu'elle est ainsi qu'on la veut estimer"), 476 ("il n'y a pas si grand lignage de parenté", "une des plus pauvres filles d'un homme mécanique").

43 Postel, *De la republique*, s. 121 ("par degrés de dignités inférieures, tousiours montant & faisant bon exemple").

44 Yukarıda s. 64 (Giovio), Busbecq, *Life and Letters*, I, s. 105 ("Zira Türkler, ... "), 154-55 ("Sultan, görevde insan aramaksızın ..."). Bu konuda bir tartışma için bkz. Arıoğlu, *Écrivains de l'ambassade*, s. 298-302; bu çalışmada Busbecq'in, gayri meşru bir çocuk olarak dünyaya gelmiş olmasının etkisinde olduğu belirtilir.

45 Menavino, *I cinque libri*, s. 48-50; Postel, *De la republique*, s. 59 ("la. le tenement & aumosne est pour les indigens, ici ils sont aus riches"). Her iki yazar (ve Cur. *De turcarum ritu*, org. C1r) bu vakıflardan "imaret" diye söz eder, bu terim özellikle yoksullara bedava yiyecek dağıtan aşevleri için kullanılmış olmakla birlikte bunlar çoğu zaman hastane ve han da (veya kervansaray) işleten tek bir "vakfın" çatısı altındaydı.

46 Spandounes, *Origin of Ottoman Emperors*, s. 134 (çevirisi düzeltilmiştir).

47 Belon, *Voyage*, s. 191 ("Pensant donc faire un souverain bien par tels ouvrages, font faire plusieurs belles réparations au bien public"); Bassano, *I costumi*, fo. 45v.

48. Belon, *Voyage*, s. 506 ("les plus nettes gens du monde"); Bassano, *I costumi*, fos. 14v-15r, 36v-37r; Nicolay, *Dans l'empire*, s. 134-40.

49. Menavino, *I cinque libri*, s. 18; Postel, *De la republique*, s. 60 ("ne laissent nul aumoir faute de manger"), 62 (meyve ağaçlarını yasırmış).

50. Busbecq, *Life and Letters*, I, s. 209.

51 Postel, *De la republique*, s. 67 ("la co[n]uersation, & entr'eus, & entre les estrangers qui ne sont de cette loy, me semble plus deuoir estre faittes par religion & crainte de Dieu, que contrainte de loix"), 117 (adalet). Sunnet, Hz Muhammed'in sözleri ile işlemin kaydı olup İslam'ın ilk dönemlerinden beri korunagelmiş ve İslam hukukunun esasını oluşturmuştur.

52. Bassano, *I costumi*, fo. 49v; Belon, *Voyage*, s. 193 ("donnent par testament ce qu'elles ont aux soldats de guerre, afin qu'ils s'efforcent mieux à combattre contre les chrétiens").

53. Postel, *De la republique*, s. 67 (Mağribiler), 70 (Anadolu).

54 Belon, *Voyage*, s. 492 ("Les esclaves en Turquie sont aussi bien traités comme les serviteurs en notre Europe, car ils participent de la félicité selon le maître qu'ils servent. S'ils sont avec un bon maître qui les aime bien, ils sont traités comme lui-même").

55. Busbecq, *Life and Letters*, I, s. 210.

56 George of Hungary, *Tractatus*, s. 244 ("Turci neminem omnino eorum fidem suam negare").

57 Postel, *De la republique*, s. 40 (kandırma; "prient"), 41 (Mağribiler).

58 Belon, *Voyage*, s. 135 ("Le Grand Turc laisse vivre les susdits patriarches en leur religion, moyennant qu'il en ait le tribut"), 464 ("Il est permis à toutes les religions chrétiennes vivant en Turquie d'avoir chacune son église à part. Car les Turcs ne contraignent personne de vivre à la mode turquoise, ains est permis à un chacun vivre en sa loi. C'est ce qui a toujours maintenu le Turc en sa grandeur: car s'il conquête quelque pays, ce lui est assez d'être obéi, et moyennant qu'il reçoive le tribut, il ne se soucie des âmes"). Ancak burada,

analiz bir bütün olarak açık biçimde siyasi nitelik taşıyan da "les Turcs" [Türkler] ve "la mode turquine" [Türk usûlü] *Türkleri* ayrı zamanda "Müslümanlar" ve "Müslüman usûlü" olarak çevrilebilir

59 Salinero, *der.*, *Viaje de Turquía*, s. 19-20 (5 MSS); Bataillon, *Le Docteur Laguna*, s. 68 ("objectif, plutôt admiratif" "presque impubliable")

60 Bataillon, *Le Docteur Laguna* (Laguna), Salinero, *der.*, *Viaje de Turquía*, s. 64-74 (de Villafuerte) Daha önceki dönemde öne sürülen Cristóbal de Villalón'un yazar olabileceği fikri genellikle terk edilmiştir Başka yazarlardan yaralanma konusunda bkz Bataillon, *Le Docteur Laguna*, s. 71-75, Mas, *Les Turcs*, I, s. 136-40, Cenci Prosperi, "Sulle fonti", Salinero, *der.*, *Viaje de Turquía*, s. 36-42 Postel'in 1560'ta yayımladığı eserlerden yaralanılmış olmaması bu metnin tarihine ilişkin geleneksel kanıtı, yani 1550'lerin sonunda yazılmış olduğunu doğrular görünmektedir

61 Villalón, atfedilen *Viaje de Turquía*, s. 215 ("Ruin sea yo si de chancillería se cuente punto de más recta justicia ni más gracioso Y a propósito, ¿esa gente llaman bárbara? Nosotros lo somos más en tenerlos por tales"), 216 ("¿No habrá allá pleitos de treinta años y cuarenta como acá", "el buen orden que en todas las cosas tienen"), 219 (sodomi), 221 (sodomi, ordu, askere almak), 245 (Gehennem)

62. Age., s. 215 (meyhaneler), 216 ("y cuando piensan que está allí no está, y cuando piensan que no

63. está, está. Por manera que ninguno osa hacer otra cosa que la que es de justicia").

64. Age., s. 210 ("No menos soberbias mandas hacen que nosotros, sino más, y en vida son más limosneros ... Otras muchas limosnas hacen harto más que nosotros, sino que ... dicen que son crueles y avaros"), 244-45 (kumar oynamama, eğlenceler), 245 ("En lo que yo he andado, que es bien la tercera parte del mundo, no he visto gente más virtuosa y pienso que tampoco la hay en Indias, ni en lo que no he andado, dejado aparte el creer en Mahoma, que ya se que se van todos al infierno, pero hablo de la ley de natura").

65. Raynaldus, *Calvino-Turcismus*, s. 516 ("Pudor certè me impedit quò minus omnia dicam de nostrorum hominum pietate erga Deum, ruvilia & charitate erga p[r]oximos, in dictis, promissis, factis, emptionibus & venditionibus constantia, veritate, & aequitate erga omnes, in quibus virtutibus partim legum politicarum authoritate impulsi, partim divina religione persuasi excellunt").

66 Age., s. 517 (Busbecq, num belli ulmennisse dei), 518 ("Quod si tam insignis sit iustitia nostra in bello, quanto insignior est in pace?", Hıristiyanlar, tacirler), 519 (hayırseverlik, misafirperverlik), 520 (Samuel).

67. Postel, *La Tierre Petite*, s. 87-88 ("Pour resister a vne telle puissance il me semble qu'il n'est tel que d'vser de son bastion Sobrieté, patience, obedience, richesse, multitude, celerité, & auoir toutes parties de son païs bien garnies de gens")

68 Le Roy, *De la vicissitude*, fo. 94v ("subtriete, patience, obeissance, commande, diligence, ordre, vaillance, abondance d'hommes, cheuaux, armes, & moyennant la bonne discipline militaire & politique qu'ils obseruent soigneusement") Le Roy ile ilgili olarak bkz. Gundersheimer, *Life and Works*

69 Le Roy, *Oraison*.

70. Sonraki bölümlerde, Malcolm tarafından "Pennine Views of Islam"da ilen unulan bazı hususları nazarlayarak tekrarlıyorum. Değerli bir entelektuel biyografi için bkz. Lloyd, *Jean Bodin*

71 Bodin, *Methodus*, s. 668. Bibliander'in ilanet edisyonuna (Basel, 1550) eklenen makalesiyle ilgili olarak bkz. Bodrin, *Der Koran*, s. 262-63. Bodin'in kur'anla ilgili olarak bkz. Berriot, "Jean Bodin et l'Islam" ve Bobrin, "Islamkundliche Quellen"

72 Bodin, *Demonomanie*, fo. 100r ("Belon, en ses observations imprimees a Paris"). Tutler-Delof, "Jean Bodin" (Leo Africanus). Leo (Hasan al Wazzan) hakkında bkz. Davis, *Trickster Travels*. Bodin ayrıca diplomatlardan bilgi toplamış (Berriot, "Jean Bodin", s. 172) ve *Demonomanie* adlı çalışmasında, Mısır'da ticaret yapan Fransız tacirleriyle konuşmalara değinmiştir (fo. 100r)

73 Bodin, *Six Bookes*, s. 613D-E (*Six livres*, s. 780: "qu'on establisse quelque legions de gents de pied & de cheual, selon l'estat, pourpris & grandeur de chacune Republique, qui soyent entretenus & exercés des leur ieunesse aux garnisons & frontieres en temps de paix auec la discipline militaire, telle qu'elle estoit entre les anciens Rommains, qui ne scauoyent que c'estoit de viure à discretion, & beaucoup moins de fourrager, voler, brigander, battre & meurtrir, comme on fait à present: ains leur camp estoit l'escole d'honneur, de sobrieté, & de chasteté, de iustice & de toute vertu, sans qu'il fust loisible à personne de reuanger ses iniures, ny proceder par voye de faict. Et à fin qu'on puisse garder ceste discipline, comme fait encores l'armee des Turcs, il est besoin que les bons Capitaines & soldats soyent recompensés").

74 Bodin, *Six Bookes*, s. 446G-H (*De republica*, s. 43). "Nam quod attinet ad Praetorianos Turcarum milites, & eos qui tributi nomine Christianos imperantur, ego illos pro seruis nunquam habui, cùm in familiam principis conscribantur, ac soli magistratibus, honoribus sacerdotijs, imperij, nobilitate fruantur quae nobilitas ad nepotes vsque permanet: pronepotes verò ac posteri deinceps ignobiles habentur, nisi sua virtute ac rerum gestarum gloria dignitatem auorum tueantur: nam soli Turcae ex omnibus penè populis veram nobilitatem virtute non generis antiquitate metiuntur"). Kary, *Six livres*, s. 64: "Car quant aux leuees des ieunes Chrestiens que fait le grand Seigneur, qu'ils appellent enfants du tribut, ie ne les tien pas pour esclaues, ains au contraire, il n'y a que ceux-là, & leurs enfants iusques à la troisieme ligne, qui soyent nobles, & ne l'est pas qui veut, attendu qu'il n'y a que ceux-là qui iouissent des priuileges, estats, offices, & benefices." Türklerin asalet fazileti ölçmesi konusunda Latince versiyona eklenen bir başka bölüm için bkz. *De republica*, s. 357 (*Six Bookes*, s. 990K)

75 Bodin, *Six Bookes*, s. 537E (bulmışık *Six livres*, s. 654-55: 'Mais le Roy des Turcs qui tient une bonne partie de l'Europe, garde sa Religion ainsi bien que Prince du monde, & ne force personne, ains au contraire permet a chacun de viure selon sa conscience: &, qui plus est, il entretient iusques de son serrail a Pera, quatre Religions toutes diuerses, celle des Iuifs, des Chrestiens à la Rommaine, & à la Grecque, & celle des Mehemetistes' ve *De republica*, s. 483: 'Turcarum quidem ter maximus summa veneratione religionem a maioribus acceptam colit, neque tamen

peregrinus aliorum religiones execretur, sed suo quemque ritu viuere patitur. eos usquam, qui Romanam qui Graecam, qui Iudaicam, qui Aethiopicam, qui Persicam sectam sequuntur")

76. Bodin, *Six livres*, s. 655 (temel argüman); *Six Bookes*, s. 536F (*Six livres*, s. 653 "tous les Rois, & Princes, de l'Orient & d'Afrique, defendent bien estroitement qu'on dispute de la Religion", ardından bu ilkenin Augsburg Barış Anlaşmasına eklenmesi sayesinde Almanya'da yıllarca süren feci çatışmaların sona erdiğini belirtir)
77. Bodin, *Six Bookes*, s. 507A (*Six livres*, s. 618: "les grands Rois d'Ethiopie, de Tartarie, de Perse, & de Turquie, qui ne veulent pas mesmes que les subiects iectent la veuë droit sur eux"); burada, Thevet'nin tarif ettiği şekliyle Sultan geçerken insanların "başlarını öne eğmesi"nin çok daha kuvvetli bir yorumu söz konusudur
78. Bodin, *Six Bookes*, s. 542F-G (*Six livres*, s. 658: "Les Turcs y procedent encore plus estroittement, non seulement en punissant les seditieux & mutins à toute rigueur ains aussi en defendant de porter les armes en guerre mesmes, sinon alors qu'il faut combattre").
79. Bodin, *Six Bookes*, s. 686G (*Six livres*, s. 912: "Mais c'est chose bien estrange en ce Royaume, que tant de personnes baillent de l'argent à leur maistre pour fouiller dans sa bourse. Le Roy des Turcs fait bien tout le contraire, car il ne vend iamais office").
80. Bodin, *Six livres*, s. 374.
81. Bodin, *Six Bookes*, s. 515C, 487E-488F (*Six livres*, s. 629: "car il est malaisé que le Iuge presse de colere, haste des vns, precipite des autres, face iustice qui vaille", 596: "qui n'est pas difficile à gaigner, à celuy qui plus a de faueur, ou de presents pour luy faire"). Kahire'de yargıçlara kolaylıkla rüşvet verilebileceği konusunda yazdıklarını ona düşündüren, orada ticaret yapan biriyle arasındaki bir konuşma olabilir (bkz. yukarıda dipnot 72).
82. Bodin, *Colloquium heptaplomeres* (çevirisi: *Colloquium of the Seven*). Bodin'in gerçekten bu metnin yazarı olup olmadığı konusunda (yanlış yere) şüpheler dile getirilmiştir; bu konuya ilişkin bir inceleme için bkz. Malcolm, "Jean Bodin"
83. Bodin, *Colloquium heptaplomeres*, s. 121-23 (*Colloquium of the Seven*, s. 157-61), Bodin, *Six Bookes*, s. 536-38.
84. Bodin, *Colloquium of the Seven*, s. 219-20 (değişikliklerle) (*Colloquium heptaplomeres*, s. 167-68: "At mirantur, Christianos homines tantam egentium multitudinem, tantam suorum nuditatem et inopiam aequo animo ferre posse, cum apud Ismaelitas plura sint domicilia egentibus ac peregrinis vacua, quam tenues domiciliorum egentes. Saepe quidem videre potuistis Turcas in hac urbe tenuibus ubique occurrentibus nummos libenter obicere ... Sunt etiam frequentissima domicilia a litteratis hominibus circa fana constituta et uberrimi ad alimenta reditus. via enim est illius opibus locupleti, qui aut templum aut publicum hospitium consecrandum curet") Buradaki "hospitium" Kuntz tarafından "lodging" (konaklama, kalma) diye çevrilmiş olup han veya hastane anlamına gelebilir

7. Machiavelli ve Devlet Aklı

1. Machiavelli, *Il principe* IV, s. 14-16, *Discorsi* II.17, ii, s. 49 (toplam) III.6, ii, s. 555-56 (Bayezid), III.35, ii, s. 739 ("alcuni che vengono de' suoi paesi") Selim'in top kullanımı konusunda aynca bkz. Machiavelli, *Arte della guerra*, fo. 65v
2. Machiavelli, *Opere*, der. Cuesta, iii, s. 106 (Vespucci), 389 ("venga il Turco con tutta l'Asia, e colmino per un tratto tutte le profezie"). 1489'da bir başka Floransalı yazar, Paulino Massimi de aynı şekilde sultanın papayı yerinden etmeyi ihtimalini sevinçle karşılamaktaydı bkz. Ricci, *Appello al Turco*, s. 82-83
3. Machiavelli, *Opere*, der. Cuesta, iii, s. 391 ("il Turco ... farà qualche cosa che ora pochi si pensano ... la fortuna gli è favorabile, ha soldati tenuti seco in fazione, ha danari assai, ha paese grandissimo, non ha ostacolo alcuno, ha congiunzione con il Tartaro, in modo che non mi farei maraviglia che avanti passasse uno anno egli avesse dato a questa Italia una gran bastonata, e facesse uscire di passo quegli preti").
4. Machiavelli, *Istorie fiorentine* I.17, s. 592 (başlı seferi), VIII. 20-21, s. 953-54 (Otrantol. Machiavelli, *Opere*, der. Cuesta, iii, s. 526 ("sul Turco che debbe passare, e se fosse bene fatta la Crociata in quegli tempi")
5. Machiavelli, *Discorsi* I.19, i, s. 121 (Mehmed II, "un regno fermo"; Selim "si vede costui essere per superare la gloria dell'avolo"), I.30, i, s. 152 (seferlere komuta), II. Proemio, i, s. 298-99 ("sparsa in dimolte nazioni dove si viveva virtuosamente", "la setta saracina", "alcuna parte", "che si divideva e che con vera laude si lauda").
6. Machiavelli, *Discorsi* I.1, i, s. 14 ("molti eserciti"). Machiavelli, *Arte della guerra* fo. 65v (dehşet). Giovio ile ilgili olarak önceki bölümlerde bkz. s. 63-65
7. Machiavelli, *Discorsi* III.36, ii, s. 745 ("in uno esercito bene ordinato, nessuno debbe fare alcuna opera se non regolato; e si troverrà per questo che nello esercito romano - dal quale, avendo egli vinto il mondo, debbono prendere esempio tutti gli altri eserciti - non si mangiava, non si dormiva, non si meritricava, non si faceva alcuna azione o militare o domestica senza l'ordine del consule")
8. Machiavelli, *Il principe* XVII, s. 55 ("senza questo nome non si tenne mai esercito unito ne disposto ad alcuna fazione").
9. Machiavelli, *Discorsi* I.4, i, s. 33 ("non si avegghino che dove è buona milizia conviene che sia buono ordine, e rade volte anco occorre che non si sia buona fortuna")
10. Machiavelli, *Il principe* III, s. 8 (II. Mehmed), XX, s. 68 (silahlandırma). Machiavelli, *Discorsi* II.24, i, s. 463-8 (kaleler; ancak *Il principe* XX başlığı altında kaleler üzerine one sürdüğü görüşlerdeki belirsizliğe dikkat çekmek gerekir) Batı Hıristiyan dünyasında yaygın kanı, Osmanlıların kalelere pek de önem vermediği şeklindeydi
11. Machiavelli, *Il principe* XIV, s. 47 ("ne prendere cosa alcuna per sua arte, fuora della guerra"). *Istorie fiorentine* V.1, s. 773 ("si è dai prudenti osservato come le lettere vengono dietro alle armi")
12. Machiavelli, *Arte della guerra*, fo. 42r-v ("infinite Repe", "o per necessità, o per altra humana passione", "quella provincia era tutta sotto uno regno, nel quale, per la

grandezza sua, stando esso la maggior parte del tempo ocioso, non poteva nascere huomini nelle facciende eccelenti", "delle Res esce più huomini eccellenti che de Regni. Perche in quelle, il più delle volte si honora la virtù, ne Regni si teme").

13. Age., fo. 42v (antik Yunanistan, İtalya), 43r ("cominciarono gli huomini virtuosi ad essere pochi in Europa come in Asia", "il modo del vivere d'hoggi, rispetto alla christiana religione, non impone quella necessità di difendersi, che anticamente era").
14. Machiavelli, *Il principe* XIX, s. 66 ("se allora era necessario satisfare più a' soldati che a' popoli, era perch'e soldati potevano più che e populi; ora è più necessario a tutti e principi, eccetto che al Turco et al Soldano, satisfare a' populi che a' soldati, perche e populi possono più di quelli. Di che io ne exceptuo el Turco, tenendo sempre quello intorno a sé dodicimila fanti e quindicimila cavalli, da' quali dipende la securtà e la *fortezza* del suo regno: ed è necessario che, posposto ogni altro respetto, quel signore se li mantenga amici. Similmente el regno del Soldano sendo tutto in mano de' soldati...").
15. Machiavelli, *Discorsi* I.10, 1, s. 72 ("non erano necessarii i soldati pretoriani né la moltitudine delle legioni a difendergli, perché i costumi loro, la benivolenza del popolo, l'amore del senato gli difendeva").
16. Machiavelli, *Il principe* IV, s. 14-15 ("servi", "Tutta la monarchia del Turco è governata da uno signore, gli altri sono sua servi: e distinguendo il suo regno in Sangiachi vi manda diversi amministratori e gli muta e varia come pare a lui. Ma il re di Francia è posto in mezzo d'una moltitudine antiquata di signori, in quello stato riconosciuti da' loro sudditi e amati da quelli").
17. Age. IV, s. 15 ("sendoli tutti stiavi e obligati, si possono con più difficultà corrompere, e quando bene si corrompessino, se ne può sperare poco utile non possendo quelli tirarsi drieto e populi per le ragioni assegnate. Onde, chi assalta el Turco è necessario pensare di averlo a trovare tutto unito, e gli conviene sperare più nelle forze proprie che ne' disordini d'altri").
18. Age. IV, s. 15 ("no si ha a dubitare di altro che del sangue del principe, il quale spento, non resta alcuno di chi si abbia a temere, non avendo li altri credito con gli populi").
19. Age. XVII, s. 54 ("farsi temere in modo che, se non acquista lo amore, che fugga l'odio").
20. Machiavelli, *Discorsi* II.2, 1, s. 318-19 ("La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi ... Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole e datolo in preda agli uomini scelerati", "disarmato", "nasce poi, senza dubbio, dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù", "la exaltazione e la difesa della patria"), III.1, ii, s. 532 (Azo Francicus, Azo Dominicus).
21. Machiavelli, *Istorie fiorentine* I.9, s. 583 (Roma Kilisesi), I.17, s. 592 ("molti re e molti popoli concorsono con danari e molti privati senza alcua mercede militorono; tanto allora poteva negli animi degli uomini la religione, mossi dallo esempio di quegli che ne erano capi"). Karş. Lukes, "To Ramboodle with Goodness", s. 273.

22 Machiavelli, *Discorsi* I.11, i, s. 76-7 ("uno popolo ferocissimo", "cosa al tutto necessaria"), 78 ("quanto serviva la religione a mandare gli eserciti, a munire la plebe, a mantenere gli uomini buoni, a fare vergognare i rei"), 81 ("quella causò buoni ordini, i buoni ordini fanno buona fortuna, e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese")

23 Age. I.14, i, s. 93-6 (alameller, s. 96: "dalla quale confidenza quasi sempre nasce la vittoria").

24 Age. I.11, i, s. 79-80 ("simulò di avere congresso con una ninfa, la quale lo consigliava di quello che elli aveste a consigliare il popolo", 'mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie [aynen böyle] in uno popolo, che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate; perché sono molti beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in sé ragioni evidenti da poterle persuadere a altrui. Però gli uomini savi che vogliono tôrre questa difficultà ricorrono a Dio. Così fece Ligurgo, così Solone, così molti altri").

25 *Discorsi* I.9, i, s. 66 ("Moisè, Ligurgo, Solone, ed altri fondatori di regni e di republiche, e quali poterono, per averli attribuito una autorità, formare legge a proposito del bene commune").

26 Machiavelli, *Il principe* VI, s. 20 ("tutti e profeti armati vinsono, e gli disarmati ruinorno. Perché . . . la natura de' populi è varia; ed è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermarli in quella persuasione. E però conviene essere ordinato in modo che, quando non credano più, si possa fare credere loro per forza. Moisè, Ciro, Teseo e Romulo non arebbono possuto fare osservare loro lungamente le loro constituzioni se fussino stati disarmati").

27 Machiavelli, *Discorsi* III.30, ii, s. 710 ("chi legge la Bibbia sensatamente, vedrà Moisè essere stato forzato—a volere che le sue leggi e che i suoi ordini andassero innanzi—ad ammazzare infiniti uomini, i quali, non mossi da altro che dalla invidia, si opponevano a' disegni suoi"). Burada sözü edilen, alnın buzağı olayından sonra 3 bine yakın insanın öldürülmesidir (Mısır'dan Çıkış 32: 26-28).

28 *Il principe*'de bu argümanda Musa'yı ipin içine katarken "Musa'nın yaptıklarını akıl yoluyla açıklamaya kalkmak nafile, o sadece Tanrı'nın emirlerini yerine getiriyordu" gibi üzerinde pek düşünülmemiş bir şey söyledikten hemen sonra Kyros'un ve diğer pagan hükümdarların yaptıkları işler ve kurduklan "ordini" için "Musa'nınkinden pek de farklı görünmeyecektir" diyordu (VI, s. 19: "di Moisè non si debba ragionare, sendo suto uno mero esecutore delle cose che li erano ordinate da Dio", "parranno non discrepanti da quelli di Moisè").

29 Pomponazzi, *Abhandlung*, s. 198 ("respiciens legislator pronitatem virorum ad malum, intendens communi bono sanxit animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantum de probitate, ut inducat homines ad virtutem")

30 George of Hungary, Tractatus, s. 256-58 ("lex"li Archivio Storico Diocesano di Napoli, MS Sant'Ufficio 89.1075 (Anastasia of Paramythia, 1598), tom 2r ("la legge di turchi"), 2v ("la legge christiana") (Buradaki kullanımı Engizisyon kitabından kaynaklanmış olabilir).

31 Pomponazzi, *Abhandlung*, s. 196 (Moses, etc., 'leges', 'ut dicunt Plato et Aristoteles, politicus est medicus animorum propositumque politici est facere hominem magis studiosum quam scientem')

32 Bkz. Nardi, *Studi*, s. 122-48 (Ilon Ripa'nın etkisi; s. 138 MS yorumu); Paganini, "*I regulatores*", s. 185-89 (Ilon Ripa'nın etkisi)

33 Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VIII, s. 264

34 Postel, *De orbis terrae concordia*, s. 273 ("quum verus ignoratur, admiratione, timore vel amore prosequitur"). Postel, Hıristiyanlığın bu tartışmanın dışında olduğunu bir kez belirtir.

35 Age., s. 273 ("aut in fucienate populariorum ea utentium, aut in utilitate instituentis, aut in utroque"), 281 ("se consuetudinem habere cum quodam numine, ut eorum mater esset duplexque[ue] authoritas maneret").

36 Ibid., s. 281 ("Nolo hic Lycurgum, Solonem, Charondam, Zamolxim, & caeteros qui legum authores aut instauratores summo populariorum commodo & communi gloria fuisse memorantur. Omnes enim numine authore, & oraculis consultationes suas stabilitas firmasque fecere. Primo namque loco auspicari à religione & deorum genorumque, quos habere se familiares asserebant, opus fuit. Verum omnium artes & ingenium unus Arabs Muhamedes facile superavit"). Charondas, İtalya'nın güneyinde kurulan ilk Yunan kolonilerinin efsanevi kanun koyucularındandı; Zalmoksis'in ise eski Thrakialılar için bir öğretmen ve kanun koyucu olduğu söyleniyordu.

37. Age., s. 281 ("Meo sanè iudicio, ut homines nunquam sine religionum credulitate consistere atque retineri in officio possunt: ita credulitas sine armis aut potest augeri atque conservari", "utraque coniuncta potentia"), 282 ("Dauid rex prophetiae numine plus profuit, quàm regis potentia", "Nam nemo nescit, alterum animi locum, alterum uelut corpus Reipublicae esse: quibus distinctis atque dissipatis, statum collabi necesse est").

38. Bu konuda kapsamlı bir literatür vardır. Özellikle bkz. De Matteo, *Il problema*; Lutz, *Ragione di stato*; Bireley, *The Counter-Reformation Prince*. Bu Karşı Reform akımını Justus Lipsius ile ilişkilendirilen daha pragmatik gelenekten ayıran bir özet için bkz. Malcolm, *Reason of State*, s. 92-105. Bodin'e ve "politiques" grubuna gösterilen düşmanlık için bkz. Baldini, "L'Antimachiavélisme"

39 Botero, *De regia sapientia*, sig. f3r (yakın dönemdeki tartışma, "hominis sanè ingeniosi, sed parum Christiani"), s. 28 ("Religio est omnis Principatus fundamentum"). Bu esnada Botero'nun Machiavelli eleştirisi için bkz. Vasoli, "A proposito della 'Digressio'"

40. Botero, *De regia sapientia*, s. 112 ("malus est, omnium consensu, custos diuturnitatis metus, at Turcarum principatus metu continetur"), 113 ("Pugnant in nos non Turcarum ingenia, quae obtusa, non vires, quae infirmae, non disciplina, quae barbara est: sed facinorum nostrorum vis").

41. Lucinge, *De la naissance*, s. 7 (1586'da yazılmıştır), 183-89 (1572'deki sefer). Botero ile ilişkisi hakkında bkz. Baldini, "Botero et Lucinge"

42. Lucinge, *De la naissance*, s. 164 ("c'est celle de laquelle il faut necessairement que les princes se servent, pour contenir leur peuple en l'obeissance et adoration d'un dieu, soit vray ou faux, autrement, cela n'estant, il seroit impossible de recognoistre un souverain en terre, s'ils n'avoyent la crainte et la cognoissance d'un superieur au ciel"), 165 ("Numa Pompilius, Lycurgus, Sertorius et autres"). Romalı general ve devlet adamı Sertorius, ehlileştirilmiş bir karaca yavrusu aracılığıyla Tanrıça Diana'nın kendisine mesajlar gönderdiğini öne sürmüştü.

43. Age., s. 166 ("il n'y a aucune sorte de religion plus favorable aux princes, pour la conservation et repos de leur estat et conscience, que la chrestienne ... Quelle plus grande raison, ou instrument d'estat, sçauroit-on rencontrer que celuy qui assujectit les peuples à une parfaite et accomplie obeissance?").
44. Age., s. 172 ("rejettez", "abourez", "sans que j'approuve nullement aucune de ces façons, ny moins que je tasche de les dire pour en former exemple recevable")
45. Age., s. 131 ("leur promptitude et prevoyance n'a jamais laissé eschapper les occasions ... sans en recueillir le profit et la gloire", daimî ordu), 134-35 (mali kaynaklar, "Jamais on n'a ouy parler qu'aucune revolte ou mutinerie ayt empesché ou retardé les cours de leurs conquêtes")
46. Age., s. 87 ("De ce qu'il a meslé le dol avec la force"), 87-90 (eleştiriler), 90 ("Quelqu'un me dira que les Turcs ont suivy ces mauvais artifices, et se sont servys de toutes sortes de ruses, tromperies et mauvaise foy envers leur voisins", "les causes sont differentes").
47. Age., s. 90-92. Castro olayı ve Giovio'nun görüşleri ile ilgili olarak bkz. yukarıda s. 121-22.
48. Lucinge, *De la naissance*, s. 254 ("Voilà les moyens et les occasions qui doivent estre choisies et soigneusement cultivées par nos princes chrestiens pour doucement et dextrement bastir la ruyne de l'ennemy commun, apportants (comme on dict) la peau du regnard au deffault de celle du lyon"); Plutarch, *Life of Lysander* VII.4; Machiavelli, *Il principe*, s. 56.
49. Lucinge, *De la naissance*, s. 8-14, 27-29.
50. Botero, *Della ragion*, s. 3 ("fonda la Ragione di Stato nella poca conscienza"), 312 ("io non so con che giuditio la ragion di stato si mostri più nimica de' Christiani, che de' Turchi, o d'altri infedeli. Il Machiavello, esclama empiamente contra la Chiesa; e contra gli infedeli, non apre pur la bocca").
51. Age., s. 58 ("similissimo all'uno e all'altro, e di ardore, e di prestezza nell'imprese, ch'egli fece"), 66 ("gli eserciti suoi sono stati sempre veterani, e i nostri sempre nuovi"), 298 ("i Turchi hanno fatto sempre imprese grandissime più con la moltitudine che col valore"), 307-8 (Yeniçeriler, süvariler).
52. Age., s. 110 (kanşıklık yaratacak eğilimler), 111 ("non solamente hanno ampliato il loro Dominio, ma ... hanno ... tenuto in pace i sudditi"), 151 ("nissuno con più astutia si è mai assicurato de' sudditi sospetti, che il Turco; perché egli ... priva i Christiani sudditi suoi del nervo della gioventù, e n'arma se stesso"). Dışarıyla savaşın emniyet subabı görevi görmesi Machiavelli'nin de işlediği bir temaydı bkz. Machiavelli, *Opere letterarie*, s. 154.
53. Botero, *Della ragion*, s. 144 ("perchè non hanno ragione di dottrina ... difenderanno la lor setta con l'armi, a guisa de' Turchi"), 145-46 (aşağılama), 151 (silahın alma), 152-53 (göç ettirme), 153 (vergi uygulama), 154 (ajanlar), 155 (ailelere hidemler), 155-56 (toplanma, çan)
54. Botero, *Relationi*, fo. [205v] ("i Prencipe Maumettani", "spesso si sollevano, e si fanno padroni de gli stati de' loro signori").
55. Botero, *Della ragion*, s. 125 (yayılmanın destekleyenler, "le mura, e la fermezza degli Stati", "si vederebbe nella Turchia, se piacesse a Dio che si rompesse una volta in campagna il nemico", "quasi immortali")

56. Frachetta, *Il prencipe*, s. 40 ("senza adulazione, & senza timore"), 33 (pericoli; Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Urb. Lat. 1492, tom. 55r-68r ("Discorso de modi, che si possono tenere al presente per guerreggiare contra il Turco per terra"), 69r-71v ("Se l'Imperatore debba attendere alla pace col Turco o proseguir la guerra"), 73r-77v ("Discorso del modo di regolar la guerra d'Ungheria l'anno 1596").
57. Ammirato, *Orazioni*, s. 6-7 ("l'vbbidienza marauigliosa, che essi portano al lor Principe, la sobrietà del mangiare, le poche gare, e contese, che sono in fra di loro ... la speranza certa de premi, il non esser fra loro giuochi, il non hauer riguardo ad altra nobiltà, che a quella della virtù"). Ammirato'nun Osmanlı karşıtı yazıları ile ilgili olarak bkz. De Mattei, *Il pensiero politico*, s. 37-54.
58. Ammirato, *Orazioni*, s. 20-21 ("far seminario di fanciulli". Platon, Osmanlılar, 23 (10-12. "sacra militia", "douendosi rinouar gli antichi ordini militari, mettiamo piu nome di Legionarij") Yeniçeri sistemine ilgi duyanlar sadece siyaset teorisyenleri değildi. 1578'de Ragusalı Alegretto de Alegretti İmparator II. Rudolf'a yazarak Hıristiyan oğlan çocukları için (Yeniçeri modelini esas aldığı gayet açık olan) bir askeri eğitim merkezi kurulmasını önermişti: Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Viyana, Türkei I, Karton 36, 2. folyo numaralandırması, fo. 186-87.

8. Tommaso Campanella

1. Bu bölümün bazı yerleri şu eserden tekrardır: Malcolm, "The Crescent". Campanella'nın yaşamının ilk dönemlerine ilişkin özet bilgi için bkz. Ernst, *Tommaso Campanella*, s. 1-65; bu çalışmada 1595 tarihli *Dialogo politico contro Luterani, Calvinisti e altri eretici* üzerine bir tartışmaya yer verilir ve *Monarchia di Spagna*'nın ilk müsveddesinin 1598'de yazıldığı (bu tartışma konusu edilmiştir) doğrulanmaktadır. Ayrıca bkz. Frajese, *Profezia* (özellikle de ilk müsveddenin 1598'de yazıldığına ilişkin tartışma hakkında s. 36, 53-57).
2. Machiavellicilik konusundaki tutumları hakkında bkz. Cave, 'Campanella'; Ernst, *Il carcere*, s. 103-32; *Frajese*, Profezia, s. 58-80.
3. Campanella, *Monarchie d'Espagne*, s. 130 ("si ha fatto alcuni seminarii di soldati, detti serragli, dove inchiude fanciulli belli et forti d'ogni natione che doma e preda, e quelli s'avvezzano a non conoscere altro padre che lui, e imparano l'arte militare e la religione").
4. Age., s. 136-68 ("due o quattro seminarii di soldati per luoco, pigliando tutti i fanciulli del paese che hanno i padri poveri, e li bastardelli, e nutricolandoli insieme con avvezzarli all'armi, e a conoscere il Re loro per padre ... E per le nationi strane fare un altro seminario, cioè tutto di figli di Mori o di Fiamenghi, e allevarli alla soldatesca, e poi servirsene come fa il Turco de i giannizzeri"). Dini "okul" ifadesini kullanması, ayrıca yoksul ve gayri meşru çocuklardan söz etmesi Campanella'nın, ilk "hitabe"sini 1593'te yayımlayan Ammirato'yu okuduğunu düşündürmektedir (bkz. De Mattei, *Il pensiero politico*, s. 39).
5. Campanella, *Monarchie d'Espagne*, s. 138-40 ("Né si pensi alcuno che questi colleggi o serragli son cosa da Turchi, perchè è arte prudentissima, usata anche dagli apostoli nella Chiesa ... e li ordini di san Domenico e san Francesco e altri son seminarii delli soldati apostolici").

6. Age., s. 108 ("deve tutte le genti spagnolare, cioè farle spagnole, e del governo farne parte e della militia, come fecero i Romani e usa il Turco")
7. Age., s. 132, 320.
8. Bkz. Firpo, "Appunti campanelliani XXII" ve Headley, "The Reception", özel. s. 93-94, 98.
9. Campanella, *Monarchie d'Espagne*, s. 324 ("Quanto alle monete, poco avanza l'uno l'altro, ma se re di Spagna usasse la potestà del Turco, più assai avanzerebbe").
10. Age., s. 118 ("disutili": "il Turco ha tolto via ogni nobiltà, altro che la propria, de suoi, e non vuole che erediti il figlio del suo barone state né facultà, ma che lo riconosca dal suo signore se è virtuoso ... ma . non comporta l'uso cristiano il remedio del Turco").
11. Age., s. 330.
12. Age., s. 334 ("E per questo il Turco accorto ha voluto l'armi da noi e l'artiglierie e li schiavi ... ma non ha voluto ricevere le stampe arabiche").
13. Age., s. 98 ("per potere vincere i Macometani"), 178 (kumar).
14. Age., s. 94 ("Ogni uomo grande che ha instituito monarchie nuove ha mutato le scienze, e spesso la religione, per farsi ammirabile appresso ai popoli — Macometto, aspirando a monarchia, fece nova dottrina in religione secondo il gusto e ammirazione de popoli, e Cesare, con pontificato e astrologia, poco a Romani cognita, e con mutar l'anni romani, diede principio alla sua grandezza Dunque Spagna deve fare il simile, avendone grande occasione ... ")
15. Age., s. 94 ("E perchè non può fare religion nuova"), 96 (ay adları).
16. Campanella, *Atheismus triumphatus*, s. 130-31; *Metafisica*, iii, s. 238, 260-70. *Metafisica*'nın ilk müsveddesi 1602'de yazıldı, sonra 1609'da yenilendi: her iki müsveddeye de el koyuldu ve eser 1611-21 arasında yeniden yazılarak bugünkü hâlini aldı. *Atheismus triumphatus* consisted din ile ilgili olarak *Metafisica*'dan alınan ve yaklaşık 1605'te ayrı bir metin olarak düzenlenen malzemeden oluşuyordu. Bu "yasa koyucu" teması üzerine Campanella'nın düşünceleri ile ilgili olarak bkz. Spini, *Ricerca dei libertini*, s. 90-108; Frajese, *Profezia*, s. 74-80, 106-10.
17. Bu olayların özeti için bkz. Firpo, "Tommaso Campanella", özellikle s. 375-80; Di Napoli, "L'Eresia", özellikle s. 176-227; Headley, *Tommaso Campanella*, s. 3-5, 19-49. 1599'daki kumpas ve onu izleyen yargılamaya dair kaynaklar için bkz. Amabile, *Fra Tommaso Campanella*; Firpo, *Il supplizio*.
18. Metnin son hâli için (büyük ihtimalle 1607-09 yıllarında yazılmıştır) bkz. Campanella, *Articuli prophetales*; ilk çekirdeği için (1600'lerin başına aittir) bkz. Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, iii, s. 489-98; Firpo, *Il supplizio*, s. 129-75.
19. Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, i, s. 172; ayrıca karş. the account in Firpo, "Appunti campanelliani" (1962), s. 396.
20. Cicala hakkında bkz. Gökbilgin, "Çiğala-zâde"; Benzoni, "Scipione Cicala"
21. Hammer-Purgstall, Geschichte, iv, s. 301; Benzoni, "Scipione Cicala", s. 330-31.
22. Benzoni, "Scipione Cicala", s. 331-32; Firpo, "Appunti campanelliani" (1962), s. 391.
23. Firpo, *Il supplizio*, s. 61-62 (Campanella, 10 Eylül 1599 tarihli "dichiarazione"); Campanella, *Lettere*, der. Spampanato, s. 14 (V. Paulus'a 13 Ağustos 1606 tarihli mektup). Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, iii, s. 133, 134, 138 (diğer tanıklar).

24. Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, iii, s. 471 (suçlama); Headley, *Tommaso Campanella*, s. 47 (reddedilme)
25. Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, iii, s. 230, 254, 311 ("Campanella aurus hur dicere quod modus vivendi turcharum sit melior lege Christiana"), 337.
26. Firpo, "Una autoapologia", s. 110(n.); Benzoni, "Scipione Cicala", s. 335. Ponzio sonradan uradan bir munakaşa sırasında bir Yeniçeri tarafından öldürüldü: bkz. Capaccio, *Il forastiero*, s. 505.
27. Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, iii, s. 139 ("un coppolicchio ligato à modo di turbante di Turcho") Beyaz tüniğin taşıdığı anlam açısından bkz. Vahiy 19:14, "Beyaz, temiz, ince ketene bürünmüş olan gökteki ordular, beyaz atlara binmiş O'nu izliyorlardı," ve kendi yorumları: Campanella, *La prima e la seconda resurrezione*, s. 114-16.
28. Bkz. Treves, "Title" (Yeşaya); Firpo, "Introduzione", s. xxxviii (Herodotos; Botero; Meksika); De Mattei, "Fonti", s. 408 (Platon; Alberti); Firpo, "La città ideale", s. 386-67 (Herodotos; Yeşaya; Diodorus Siculus; Botero; Meksika ve "Campanel"); Croce, *Materialismo storico*, s. 203(n.) (Pedro de Cieza de Leon; Peru); Ernst, *Tommaso Campanella*, s. 103 (Girolamo Benzoni; Peru); Diez del Corral, "La città utopistica", s. 317, 319 (José de Acosta; Quito); Crahay, "L'Utopie Religieuse", s. 380 (Ficino); Gussmann, "Reipublicae christianopolitanae descriptio", s. 439-40 (Dominikenler).
29. Bu konuya dikkat gösteren tek yazar Gisela Bock olmuştu ve o da *La città del sole*'de Osmanlı etkisini yanıltan sadece üç unsur saptadı: mutlakıyetçilik, eğitimde Yeniçeri modeli ve soydan geçme aristokrasi bulunmayışı: *Thomas Campanella*, s. 174-75
30. Campanella, *La città del sole*, der. Donno, s. 84-86.
31. Age., s. 58, 68.
32. Age., s. 64 (kumaş), 88 (alkol), 92 ("usano li bagni e l'olei all'usanza antica"); Campanella, *La città del sole*, der. Bobbio, s. 147 ("Utuntur balneis, ideo et thermas habent ritu Romanorum").
33. Campanella, *La città del sole*, der. Donno, s. 82 (seyyahlar), 92 ("Si forzano con questi e altri modi aiutarsi contro il morbo sacro, chè ne pateno spesso"; "Segno d'ingegno grande, onde Ercole, Socrate, Macometto ... ne patirò").
34. Age., s. 96 ("Non si scrive processo, ma in presenza del giudice e del Potestà si dice il pro e il contra; e subito si condanna dal giudice").
35. Age., s. 42 ("quello è tenuto di più gran nobiltà, che più arti impara, e meglio le fa. Onde si ridono di noi che gli artefici appellamo ignobili, e diciamo nobili quelli, che null'arte imparano e stanno oziosi").
36. Age., s. 106-10, 112-14.
37. Age., s. 90 ("fanno orazione brevissima al levante come il Pater noster"), 102.
38. Age., s. 36 ("che ne tengono gran conto"). Latince versiyonda listeye başka birkaç ad eklenmiştir (Lykurgos ve Numa Pompilius gibi). üstelik bir de Muhammed ile ilgili olumsuz yorum vardır: "Ancak yalancı ve çıkarcı bir yasa koyucu olduğu için kendisinden nefret ederler" (Campanella, *La città del sole*, der. Bobbio, s. 122: "quem tamen ut fabulosum ac vorditum legislatorem oderunt").

39. Campanella, *La città del sole*, der. Donno, s. 114 ("Qui ti stupisci ch'adorano Dio in Trinitate, dicendo ch'è somma Potenza, da cui procede somma Sapienza, e d'essi entrambi, sommo Amore. Ma non conoscono le persone distinte e nominate al modo nostro").
40. Postel, *De orbis terrae concordia*, s. 16-17 ("Demek ki bu ["dünya" demek istiyor] Tanrı eliyle var edilebildiğine göre O'nda kudret, bilgelik ve sevgi mevcuttu. Kudret, zaman açısından değil de varoluş sıralamasında ilk başta geldiğine göre Tanrı Babamıza atfolunur. Ve bilgelik de mutlak kudretten türediği için Oğul olarak anılır, doğal oluşumdan kaynaklanan bir metafordur bu. Ancak hayırhahlık veya sevgi, bilgelik ile kudretten kaynaklandığı içindir ki "Kutsal Ruh" terimiyle ifade edilmiştir" ("Opus ergo fuit, antequam à Deo in esse deduceretur, fuisse in illo potentiam, sapientiam, & amorem. Quoniam autem potentia prima in ordine, non in tempore est, patri Deo adscribitur, sapientia autem quia à summa potentia procedit, filius dicitur, metaphora à naturali generatione ducta: at quia à sapientia & potentia procedit benevolentia amoris, spiritussancti appellatione nuncupata est")]. Campanella, Postel'e hiç değinmez, ancak Postel'in aykırı inançlarıyla tanındığını düşününce bunda şaşılacak bir şey yoktur. Değindiği eserlerden biri ise Rescius'un *De arbitrio*'dur ve Postel'e yönelik çok çarpıcı bir kınama içerir: Onun "yeni bir dinin icat edilmesi ve Hıristiyanlık, Yahudilik ile Muhammed'in Kuran'ını birbirine kaynaştırarak ortaya çıkarılması" gerektiği düşüncesinde olduğu öne sürülmektedir (s. 426: "nouam esse fingendam religionem, quae sit ex Christiana, Mosaica, & Alcorano Machometi Conflanda"; Campanella'daki Rescius referansları için bkz. Firpo, *Il supplizio*, s. 158, 164).
41. Bkz. suçlamalar listesi, 7 Eylül 1599, Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, iii, s. 19-96.
42. Age., iii, s. 254 ("un grande huomo da bene ... queste parole anco mi pare di haverle inteso che le dicono li turchi, et molte volte il detto frà Thomaso hà detto bene delli turchi").
43. Burada üzerinde durulması gereken *peygamber* sahtesidir, çünkü Campanella'nın tutumunda hiçbir şeyin Kilise'nin otoritesine dayanmak şöyle dursun, Kutsal Metinler'in otoritesine bile dayanmadığı açıktır. Onun peygamberlik kavramını da doğalcı açıdan düşündüğü anlaşılır. Tıpkı doğal büyü gibi gerçek peygamberlik de doğa kuvvetlerini veya doğanın gücünü olağanüstü bir ölçüde denetimine almayı içeriyordu.
44. Campanella, *Lettere*, der. Spampanato, s. 15, Papa V. Paulus'a mektup, 13 Ağustos 1606 ("tutte sette antiche e moderne, e con la legge delle genti antiche e d'ebrei, turchi, persiani, mori, chinesi, catani, giaponesi, bracmani, peruani, messicani, abissini, tartari"). Campanella, *La città del sole*, der. Donno, s. 36. *La città del sole* üzerine daha sonraki dönemlerde kaleme aldığı bir açıklamada Campanella şöyle yazmıştır "gerçekten de dünyanın her tarafından gözlemleri, deneyim ve bilgiyi Cumhuriyetimiz bünyesinde topladık" ("Omnia non ex toto orbe terrarum observationes, & experimenta, & scientias ad nostram Remp. Congregamus"): *Disputationum*, 3 sayfalandırma, s. 103.
45. Firpo, *Il supplizio*, s. 2, 168 ("sydetum varietas inaudita"); ayrı bkz. Campanella, *Lettere*, der. Ernst, s. 28, "Memoriale al nunzio di Napoli" (1606).

46. Amabile, *Fra Tommaso Campanella*, I, s. 191.
47. Campanella, *La prima e la seconda resurrezione*, s. 16, 44. Ayrıca bu konunun ele alındığı bir başka metin için bkz. Ernst, "L'alba colomba", s. 107-11.
48. Campanella, *Articuli prophetales*, s. 88, 94 (seks); Campanella, *La prima e la seconda resurrezione*, s. 60 ("Omnes nationes naturali appetitu, qui non datur a Deo frustra, appetunt huiusmodi saeculum"); Campanella, *Disputationum*, 3. sayfalandırma, s. 103 ("Deo iam Remp. & seculum aureum ab omnibus desiderari").
49. Campanella, *Lettere*, der. Ernst, s. 50 ("solamente aver voluto che, si venia la mutazione ... volea predicare e fare la republica dell'Apocalissi").
50. Örneğin bkz. Firpo, *Il supplizio*, s. 169, 171. Leowitz hakkında bkz. age, s. 54-55(n.); Torquato hakkında bkz. yukarıda s. 71-72; Skalić hakkında bkz. yukarıda s. 72 ve Secret, 'La Tradition'; Keşiş Ubertino'ya atfedilen kehanet ile ilgili olarak bkz. Firpo, "Appunti campanelliani" (1962), s. 304-67. Görüldüğümüz gibi, Dominiken tarihatında güçlü olan Joachimcı gelenek, Kilise'ye yönelecek ve İtalya'nın yakılıp yıkılmasıyla sonuçlanacak bir saldırıyı uzun zamandır öngörmekteydi: bkz. yukarıda 53-54.
51. Bkz. Campanella, *Articuli prophetales*, s. 196, 232.
52. Firpo, *Il supplizio*, s. 104 (vurgu bana ait) ("dividendos esse in duos reges ... et unum eorum venturum ad fidem et rempublicam"); Campanella, *Lettere*, der. Spampanato, s. 24, Kardinal Farnese'ye 30 Ağustos 1606 tarihli mektup (Azzie Caterina).
53. Barbuto, *Il principe e l'Anticristo*, s. 82-83 (Dominicans); Firpo, "Una autoapologia di Campanella", s. 106 ("nos ... delatores olivam pacis ad Turcas").
54. Örneğin bkz. Campanella, *Legazioni ai maomettani*, s. 90.
55. Campanella, *Lettere*, der. Ernst, s. 50 ("aspettato mio da san Vincenzo, Catarina, Brigida, Dionisio Cartusiano, don Serafino da Fermo"). Serafino hakkında bkz. Ernst, " 'L'alba colomba' ", s. 115. Serafino, *Breve dichiaratione*, rom. 39v adlı çalışmasında şu öngörüde bulunmuştur: "Hıristiyan ve Müslüman yasaları [yani dinleri] arasında büyük bir mücadele olacak ve Deccal'in zamanında Kilise dünyayı yönetirken saklanacaktır" ("sara gran contrasto tra la legge Christiana, & Macomettana, & nel tempo d'Antichristo la Chiesa s'asconderà per quel tempo che regnarà nel mondo").
56. Campanella, *Lettere*, der. Ernst, s. 37 ("La Città del Sole, *hoc est dialogus de propria republica, in quo idea reformandae christianae reipublicae, uti sancto Vincentio, Brigidae, Catharinae Senensi aliisque multis pollicitus est Deus, delineatur*"). Germana Ernst'in belirttiği gibi bu tarifin çeşitli versiyonları erken dönemden iki el yazmasında metnin başlıkları olarak görünür: Bibliotheca philosophica hermetica, Amsterdam, MS BPH M 65 ve British Library, Londra, MS Royal 14 a XVII ("Nota al testo", Campanella, *La città del sole*, der. Firpo, s. 63-101, burada s. 74, 78).
57. Firpo, *Il supplizio*, s. 152 ("Turcae promptius ad fidem venient, cum audierint quod Paradisus quem ponit Macometus, in quo manducatur et fiunt matrimonia, non in Coelo sed in terra erit, praeludium quasi coelestis Paradisi, ab eo non considerati").

58. Campanella, *Articuli prophetales*, s. 89 ("Hic Isaias loquitur de morte et de generatione modo qualem ego descripsi in *Civitate sola* sub felicibus astris, quando parentes purgati scelere in nomine Dei coeunt, quod non erit in paradiso, nisi machometico. Ergo sensus prophetae est historicus, et in terra ponit haec, et non in coelo").
59. Age. s. 215-17; *De antichristo*, s. 36, 44-46 ("eius ex semine, hoc est Machometico")

9. Despotizm I: Kökenler

1. Aristotle, *Politics* IV.8, 1295a19-23, s. 325-27.
2. Quaglioni, *Politica e diritto*, s. 178 (unvanı olmamalı), 196 ("opera eius non tendunt ad bonum commune, sed proprium ipsius tyranni", "non iure").
3. Age., s. 197-98 ("excellentes et potentes homines civitatis perimere", "multos exploratores", "quod procurat bella et mittere bellatores ad partes extraneas, ita quod intenti ad illa non cogitent contra eum").
4. Weber, *Luther contre les Turcs*, s. 462 (papalık metinleri); Sieber-Lehmann, "Der türkische Sultan", s. 23 (Almanca).
5. Aristotle, *Politics* I.2, 1253b15-1255b23, s. 15-29.
6. Age. III.9, 1285a17-27, s. 249-51
7. Aristotle, *Politicorum libri octo*, orn s. 18, 215 ("despoticus").
8. Ptolemy of Lucca, *On the Government* II.9.2, s. 123-24; III.11.1-4, s. 177-79.
9. Bkz. Blythe, *Ottoman World*, s. 142-47.
10. Koebner, "Despot and Despotism", s. 280-81 (Bartolomeo, Marsilius, Ockham)
11. Machiavelli, *Il principe* IV, s. 14-15 ("Quelli stati ... ", "Tutta la monarchia del Turco è governato da uno signore, li altri sono servi", "sendoli ... "); karş. yukarıda s. 165-66
12. George of Hungary, *Tractatus*, s. 212 ("De istis ... seruis suis secundum uirtutem expertam in eis promouentur ad beneficia regni sui. Vnde fit, ut omnes sui magnates et principes totius regni quasi quidam officiales et non domini uel possessores sint a rege constituti, et per consequens ipse solus dominus et possessor et legitimus dispensator et distributor et gubernator sit totius regni, ceteri uero executores, officiales et aministratores secundum suam uoluntatem et imperium").
13. Sepúlveda, *Ad Carolum V.*, sig. a4r–v ("Turcarum grauissimo seruitutis iugo"); karş. sigs. a5v ("dura Seruitute"), a6r ("seruientium mancipia").
14. Margolin, "Conscience européenne", s. 123 (Vives); Francisco, *Martin Luther*, s. 86 (Luther); Kohler, *Ferdinand I.*, s. 218-19 (Reichstag); Göllner, *Turcica*, iii, s. 316–17 (haberler)
15. Vives, *De concordia & discordia*, sigs. Iiiiv-Kk1r ("Alij speciem ubi quandam confinxerunt stultam libertatis, ne nominatam quidem in uetustis Romanorum ac Graecorum monumentis, nedum expressam, ut cuique impunè liceat, quantum libeat quod quum sub Christiano consequuturos se desperent, ideo uel Turcam mallent, quasi is benignior sit in largienda libertate hac, quàm Christianus. Quid tu dicis? uta uerò est in hoc libertas, quod nihil ad publicum bonum seratio ciuitatis pendeas, uel principis fisci? quod penitus sublata sint uectigalia? magistratus uel nulli, uel autoritate debilitata prorsum & imminuta, ut à priuato

non different. quod impune liceat cuiuis maleiacere! contra potius ea existimatur libertas summa. legibus ac legitimis magistratibus quietè obtemperare. & bonos se ac moderatos praebere ciues").

16. Aga., sig. Kkkv ("non alio futuros loco, quàm pecudes, quas ad utilitates modo & fructus suos alit"), Kk7r ("An ulla gens, aut ullus omnino hominum tam extremam est seruitutis aliquando conditionem passus, quam nunc patitur . Graecia!")
17. Agricola, *Oratio*, sig. A4v ("Hoc non est imperare, sed tyrannidem exercere: non tondere oves, sed deglubere: non iura, ut magistratum decet, subditis dicere, sed eos spoliare, ut latrones solent").
18. Melanchthon, *Commentarii*, sût. 425 ("Prior species vocatur δεσποτικὸν imperium, quasi dicas herile dominium, quo modo anima imperat corpori ... Ex hac specie oritur acerbissima forma imperii, in qua dominus sine certa lege tenet potestatem vitae et necis. Qualis fuit regum apud barbaros olim autoritas, et nunc ferunt talem esse formam imperii apud Turcas, ubi princeps pro arbitrio facit omnia et subditi tanquam pecudes coguntur parere, quicquid imperat tyrannus").
19. Le Roy, *Les Politiques*, s. 46 ("celle du Turc ou le Grand Seigneur fait tout à son plaisir, sans s'astreindre à certain loy: & les subiects sont contraincts luy obeir comme bestes, & faire tout ce qu'il commande").
20. Melanchthon, *Commentarii*, sût. 442-43 ("ut in aliis regionibus in curatione morborum acrioribus remediis utendum est, in aliis lenioribus, ita severioribus imperiis opus est, ubi ferociora ingenia sunt", "Alibi vere servi sunt subditi. Alibi regum potestas legibus circumscripta est, et quaedam libertas concessa populis", "probatur acerbissima forma imperii", "Significat ... legitimum imperium, quamvis durum sit, tamen Deo probari. Et Ioseph totam Aegyptum in acerbissimam servitutem redegit. Quare dubitari non debet, quin etiam tristior imperii forma, si tamen nihil turpe praecipit, Deo probetur", "Caeterum ubi vera est servitus, tamen non licet dominis omnia rapere. Nam ius naturae et sacrae literae iubent servis relinqui, quod ad victum in unaquaque familia sufficiat").
21. La Boétie, *De la servitude*, s. 96 ("mais ceux qui viennent apres servent sans regret, et font volontiers ce que leurs devanciers avoient fait par contrainte. C'est cela, que les hommes naissants soubs le joug, et puis nourris et eslevés dans le servage, sans regarder plus avant se contentent de vivre comme ils sont nés"), 97-98 (Venice, "les gens qui ne veulent estre nez que pour le servir, et qui pour maintenir sa puissance abandonnent leur vie", "ou plustost s'il n'estimeroit pas que sortant d'une cité d'hommes, il estoit entré dans un parc de bestes").
22. Metnin bir kısmı 1574'te, tamamı 1578'de yayımlandı: bkz. age, s. 18-20. Meydana getirildiği tarihe ilişkin son tahminler 1547 (Desplat, *La Boetie*, s. 101-04) ile 1553-54 (M. Smith, "Introduction", s. 10-14) arasında değişir. Yazarın da Montaigne olduğunu öne sürenler olmuştur, ama akademisyenlerin çoğu yazarın kimliği konusundaki geleneksel kabulü paylaşır.
23. Bodin, *Methodus*, s. 21 (Melanchthon'un tarih çalışmalarına, yani Johann Carion'un kroniğini genişletmesine övgü); Le Roy'nin önemine ilişkin abartılı ifadeler için bkz. Koebner, "Despot", s. 284; Stelling Michaud, "Le Mythe", s. 330. Sonraki bölümlerde üzerleyerek tekrarladığım malzeme için bkz. Malcolm, "Postwar Views of Islam".

24 Bodin, *Six Bookes*, s. 200F (*Six livres*, s. 273: "Donc la Monarchie Royale, ou legitime, est celle ou les subiects obeissent aux lois du Monarque, & le Monarque aux lois de nature, demeurant la liberté naturelle & propriété des biens aux subiects. La Monarchie Seigneuriale est celle où le Prince est faict seigneur des biens & des personnes par le droit des armes, & de bonne guerre, gouuernant ses subiects comme le pere de famille ses esclaues. La Monarchie Tyrannique est où le Monarque mesprisant les loix de nature, abuse des personnes libres comme d'esclaues, & des biens des subiects comme des siens").

25. Bodin, *Six Bookes*, s. 204F (*Six livres*, s. 278: "si nous voulons mesler & confondre l'estat seigneurial auec l'estat tyranique, il faudra confesser, qu'il n'y a point de difference entre le droit ennemi en faict de guerre, & le voleur: entre le iuste Prince & le brigand: entre la guerre iustement denoncee & la force iniuste & violente").

26 Bodin, *Six livres*, s. 274 ("car il n'est pas inconuenient, qu'vn Prince souuerain, ayant vaincu de bonne & iuste guerre ses ennemis, ne se face seigneur des biens & des personnes par le droit de guerre, gouuernant ses subiects comme esclaues, ainsi que le pere de famille est seigneur de ses esclaues & de leurs biens, & en dispose à son plaisir, par le droit des gents" (karş. s. 235, Paris, 1576 baskısı)); *De republica*, s. 190 ("Neque enim iniquum est, vt qui homines iusto ac legitimo bello fregerit ac domuerit personarum ac rerum dominus sit: dum subditis, non aliter quàm bonus paterfamilias, seruis vtatur, vt quidem gentium ferè omnium moribus ac institutis receptum videmus"). Bodin, *ius gentium* ile ilgili eddiaları vurgularken *Methodus*'ta, seniyörlüğe dayalı hükümdarlığın doğal karakter konusunda "doğaya veya milletlerin kanunlarına aykırı değildir" diye yazarak takındığı tutumdan bir ölçüde geri adım atar gibidir (*Method*, s. 204; *Methodus*, s. 313: "neque enim contra naturam est, aut contra ius gentium").

27. Bodin, *Six livres*, s. 972; *Six Bookes*, s. 721C.

28. Bodin, *Six livres*, s. 64 (*Six Bookes*, s. 44F–G) (Muhammed); Bodin, *Colloquium of the Seven*, s. 231 ("kölelik etmekte olanları hürriyete davet etti ve kendisi ile öğretilerini izleyen herkese özgürlüğü vaadetti") (*Colloquium heptaplomeres*, s. 176–77: "seruitia ad pileum vocauit, libertate proposita iis omnibus, qui se suamque disciplinam sequerentur").

29 Bodin, *Methodus*, s. 343. Ayrıca karş. *Six livres*, s. 58; *Six Bookes*, s. 39D–E.

30. Yukarıda s. 154.

31. Bodin, *Method*, s. 262 (*Methodus*, s. 413-14: "omnia praedia, paucissimis admodum exceptis", "mortuo Timariota, Principis beneficio tributur militia ea cautione, vt olim feuda seu beneficia dari consueuerant", "Praetorianae ... legiones", "inuictam").

32 Bodin, *Six Bookes*, s. 201D (*Six livres*, s. 275: "ne tiennent leur tiltre que par souffrance, & faut que leur bail soit renouuelé de dix en dix ans: & s'ils meurent, les heritiers n'emportent que les meubles": *De republica*, s. 191, "nisi Principis beneficium paternorum praediorum ac veluti bonorum, possessionem accipiant").

33 Bodin, *Six Bookes*, s. 656H (*Six livres*, s. 866, "par droit de guerre", "les subiects anciens").

34 Bodin, *Six Bookes*, s. 65A ("Büyük Efendi ... tebaasına kalın muraam ... onda birine ortak olur": *Six livres*, s. 94, "le grand Seigneur est heritier ... des autres subiects pour la dixme").

35. Bodin, *Six Bookes*, s. 201C–D (*Six livres*, s. 274-75: "le Roy des Turcs est appelle le grand Seigneur . . pour estre aucunement seigneur des personnes & des biens"; *De republica*, s. 190: "quos tamen multò humanius ac liberius, quàm bonus paterfamilias seruos moderatur")
36. Bodin, *Six Bookes*, s. 539D ("the greatest tyranny is nothing so miserable as an Anarchie"; *Six livres*, s. 655: "la plus forte tyrannie n'est pas si miserable que l'anarchie")
37. Bodin, *Six Bookes*, s. 204G–I (*Six livres*, s. 278-79: "laissant la liberté naturelle, & la proprieté des biens à chacun", "les Monarchies seigneuriales ont esté grandes, & fort durables . Et la raison pourquoy la Monarchie seigneuriale est plus durable que les autres, est pour autant qu'elle est plus auguste", "deuient humble, lasche, &, comme l'on dit, ayant le coeur seruil").
38. Bodin, *Method*, s. 258 (*Methodus*, s. 406: "toto vitae decursu, domini sui pedes plusquam seruiliter osculari non erubuit: quod adorationis genus, non modò Persarum aut Turcarum reges, sed etiam superbissimi Caliphae Arabum semper abhorruerint").
39. Bodin, *Colloquium of the Seven*, s. 219 (*Colloquium heptaplomeres*, s. 167: "nulla gens ab idololatriae suspicione longius abiit").
40. Bodin, *Method*, s. 211-12 (*Methodus*, s. 326: "Nam qui Mofti, seu Pontifex maximus est, diuinae quidem legis interpres habetur, eatenus ne quis in legibus humanis à religione aberrare possit").
41. Bodin, *Six Bookes*, s. 393D (*De republica*, s. 353-54: "Diximus antea Turcarum & Arabum principes in singulis imperijs etiamnum Mophtas pontifices maximos praecipuis honoribus colere & obseruare, & eorum quae in iure maxima sunt, maximéque ambigua summam ad illos deferre").
42. Bodin, *Six Bookes*, s. 199E (combining *Six livres*, s. 272: "La Monarchie sera gouuernee Aristocratiquement quand le Prince ne donne les estats & benefices qu'aux nobles, ou bien aux plus vertueux seulement, ou aux plus riches", and *De republica*, s. 189: "si verò Princeps imperet, honores, magistratus patricijs, vel diuitibus, vel fortibus, vel studiosis tantùm impertiat, regia potestas erit, & quidem simplex ac pura, sed Aristocratica ratione temperata" (anlaşıldığı kadarıyla "studious" hükümdarın hizmetinde canla başla çalışanları ifade etmektedir)).
43. Bodin, *Six Bookes*, s. 202I (*Six livres*, s. 276: "eurent gousté la coustume des Hongres ... ils se commencèrent à se porter seigneurs, non des personnes, ains de toutes les terres des vaincus ... qui pour ceste cause sont appellés seigneuriaux, pour monstrer que l'ombre des Monarchies seigneuriales est demeuree, & toutesfois beaucoup diminuee").
44. Bkz. Tooley, "Bodin and the Medieval Theory".
45. Bodin, *Six Bookes*, s. 550G (*Six livres*, s. 671: "Donques les peuples des regions moyennes ont plus de force que ceux de Midy, & moins de ruses: & plus d'esprit que ceux de Septentrion, & moins de force, & sont plus propres à commander & gouuerner les Republiques, & plus iustes en leurs actions. Et si bien on prend garde aux histoires de tous les peuples, on trouuera que tout ainsi que les grandes armees & puissances sont venues de Septentrion: ainsi les sciences occultes, la

Philosophie. la Mathematique. & autres sciences contemplatiues sont venues du peuple Meridional: & les sciences politiques. les loix. la Iurisprudence. la grace de bien dire. & de bien discourir. ont pris leur commencement & origine aux regions meteoyennes").

46. Bodin. *Six Bookes*. s. 559B (*Six livres*. s. 686). *Methodus*'ta Orta kuşağın temel ilkesi "vasalar ve yasal kararlar" olarak tanımlanıyordu: *Method*. s. 115 (*Methodus*. s. 167: "legibus ac iudicijs").
47. Bodin. *Six Bookes*. s. 561C (*Six livres*. s. 690: "La Republique vniuerselle de ce monde", "des sciences les plus occultes", "au labeur & aux arts mechaniques", "pour negocier. trafiquer, iuger, haranguer. commander. establir les Republiques. composer loix & ordonnances pour les autres peuples").
48. Bodin. *Six Bookes*. s. 202H (*Six livres*. s. 276: "mais les peuples d'Europe plus hautains & guerriers que les peuples d'Asie & d'Afrique. n'ont iamais peu souffrir des Monarchies seigneuriales"), 563C–D (*Six livres*. s. 694: "fiers & guerriers. se fians en la force de leurs corps. veulent les estats populaires ou du moins les monarchies electiues: & ne peuuent aisement souffrir qu'on leur commande par braueric").
49. Bkz. örneğin, J. W. Allen. *History*. s. 431-38.
50. Bkz. yukarıda s. 19-24.
51. Bodin. *Method*. s. 268 (*Methodus*. s. 423–4: "nam si ad naturam, quae rerum Princeps est. omnia reuocemus, perspicuum sit mundum hinc .. ex inaequalibus partibus. & maximè sibi repugnantibus elementis, orbiúmque agitationibus contrarijs ita sibi constare, vt sublata illa congruenti discordia interitus sit: non aliter optima Respublica. si naturam imitetur. id quod necesse est, imperantibus ac subditis, seruis ac dominis, potentibus & egenis, probis & improbis. robustis ac imbecillis: quasi temperata repugnantium inter se animorum societate. stabilis & inconcussa retineatur. & quemadmodum in fidibus & cantu ipso concentum sequalem, quem vnisonum vocant, aures eruditae ferre non possunt: contrà verò dissimillimis inter se vocibus, tum grauibus tum acutis, moderatione quadam inter se confusis harmonia concors efficitur").
52. Djurdjević. *De turcarum moribus*. vgs. C1v (vasiyetnameler), C3v (timar sahipleri); Bassano. *I costumi*. fo. 51r; Geuffroy. *Briefve description*. vig. f2v; Postel. *De orbis terrae concordia*. s. 238. Bodin'in, sultanın mülkün onda birini aldığı yolundaki düşüncesinin nereden kaynaklandığı bilinmiyor.
53. Cardano. "Neronis encomium". s. 153 ("serui enim sunt omnes: nec potentia uel opes ad descendentes perueniunt").
54. Bunlarla ilgili olarak bkz. yukarıda s. 136. n. 16.
55. Örnek olarak (Paolo Paruta'nın, 1593'te Habsburg–Osmanlı savaşına katılmaktan kaçınma gerekçesi olarak Dalmaçya'yı göstermesi) bkz. De Leva. der.. *La legazione*. ii. s. 191.
56. Alberi, der., *Relazioni*, ser. 3, i, s. 6 ("sono schiavi di lui e ponti ad arbitrio suo. e tutti derelitti e distrutti si che non è in alcuno nè forza nè vigore"), 8-10 (Yeniçeriler, Süleyman).
57. Pedani, der., *Relazioni* s. 78 ("Ha Sua Maesta obedientia grande della sua gente per esser tutti dal grandilo al minimo suoi schiavi"), 123 ("sendo loro tutti schiavi").

58. Albèri, der., *Relazioni*, ser. 3, i, s. 154 ("ordine mantenuto con molta riputazione, e conservato presso li suoi sudditi più presto col timore che coll'amore, come mezzo, per mia opinione, migliore e più facile a tenerli nell'obbedienza; perchè essendo nati tutti in povertà ed in servitù tale, che non solo non hanno gustato il frutto della libertà, ma nè anco udito il nome di quella, sarebbe da temersi che altrimente governati non facessero coll'occasione, come gente ignorante, alcuna sollevazione").
59. Age., ser. 3, iii, s. 131 ("Li altri sudditi ... che non sono chiamati sotto nome di schiavi, se ben dalli effetti possono esser tenuti per tali ... vivono sotto una strettissima obbedienza").
60. Age., ser. 3, i, s. 307 ("Tutte le provincie del Signor-Turco sono talmente tiranneggiate, e così distrutti i paesi, e tenute in tanta viltà e disperazione, che sarebbe pericolosissimo agli Ottomani imperatori valersi di loro"), 327-28 ("essendo tutti schiavi", "un *mezzo* utilissimo per la conservazione ed aumento di uno stato (e questo è forse più fra Turchi che in ogni altro luogo), ed è la *speranza* del premio e il timor della pena, essendo tutti retti da un signore dal quale solamente dipendono la facoltà, la vita, e gli onori, siccome dal sole prendono vigore tutte le cose create", "essendo la detta gente dal primo all'ultimo tutti schiavi"). Machiavelli'nin anlam bulanıklığı taşıyan ifadesi ile ilgili olarak bkz. yukarıdaki bölüm, s. 166. Barbaro'nun yazdığı *relazione* Comino Ventura'nın popüler derlemesinde yayınlanarak sonraları geniş bir okur kitlesi buldu: *Tesoro politico*, fo. 78v–93v.
61. Albèri, der., *Relazioni*, ser. 3, i, s. 439 (Albèri tarafından anonim olarak basılan bu *relazione*'nin tarihi ve yazarı ile ilgili bilgi için bkz. Pedani, "Elenco", s. 341). Ondan da sonra 1634'te kullanıldı: Bkz. Valensi, *Venise*, s. 99.
62. Albèri, der., *Relazioni*, ser. 3, iii, s. 267 ("il dominio o la repubblica de' schiavi").
63. Pedani, der., *Relazioni*, s. 350-51 ("Li Turchi per origine sono quasi tutti schiavi", "schiavi d'un sol Signore dal quale solo depende la facoltà, la vita e l'honore": Barbaro'nun metninde buna uyan ondan sonraki pasaj alıntılamanın teyididir); Albèri, der., *Relazioni*, ser. 3, ii, s. 369 ("essendo tutti per natura schiavi, e schiavi di un solo signore").
64. Botero, *De regia sapientia*, s. 112 ("Quid verò minus durabile iudicari possit, eo Imperio, quod exterorum hominum fide nititur, perfugarum consilijs administratur? vbi serui dominantur? vbi vis est pro lege; ius, & aequum situm est in gladio? vbi iudicijs cupiditas praest; aequitati auaritia dominatur? vbi nulla est certa vxor, nullus erga liberos amor, nulla caritas erga propinquos?")
65. Lucinge, *De la naissance*, s. 172 ("s'ils veulent parvenir et se hausser en quelque grade et dignite, il faut qu'ils le mendient de la bonté et vouloir de leur prince souverain"), 191 (soylular, hanedan).
66. Age., s. 177, 180 (disarming), 181 ("Il maintient une grande paix et tranquillité par tout son estat, prend garde que la justice soit espallement distribuee, qu'ils ayent abondance de vivres, et de toutes autres commoditez coustumieres d'endormir la fureur"), 184 (garnizonlar), 193 (Ortodoks Kilisesi).

67. Age. s. 172 ("des personnes, des facultez, des biens, des maisons et possessions de ses vassaux", "se disent tous esclaves de leur prince").
68. Botero, *Relationi*, fo. 223r ("Il governo de gli Ottomani è affatto despotico: perche il Gran Turco è in tal modo padrone d'ogni cosa compresa entro i confini del suo dominio, che gli habitanti si chiamano suoi schiaui, non che sudditi: e niuno è padrone di se stesso, non che della casa oue egli habita, ò del terreno, ch'egli coltiua ... e non è nissuno personaggio così grande, che sia sicuro della uita sua, non che dello stato, nel quale egli si troua, se non per la gratia del gran Signore. Egli poi si mantiene in questo dominio così assoluto con due mezi, cioè co'l torre affatto l'arme a i sudditi suoi, e co'l metter ogni cosa in mano di renegati, tolti per via di decima da gli stati suoi nella loro fanciullezza").

10. Osmanlı'nın Gücüne ve Zaaflarına Dair Analizler

1. El yazmaları ile ilgili olarak bkz. Ménage, *Neshri's History*, s. 31-32 ve Kreutel, der. ve çev., *Der fromme Sultan*, s. 182; Murad Bey ile ilgili olarak bkz. Kreutel, "Of Translation", s. 136-39.
2. Leunclavius, *Historiae musulmanae*, s. 4-10.
3. Age., s. 4-6 ("minime barbara","forma Imperij", "omni genere doli, perfidiae, iniustitiae").
4. Guyon, *Diverses leçons*, iii, s. 570-71 (ilk kez 3. edisyonda görülür, 1617); [Praetorius,] *Arcana*, s. 5-7. Praetorius'un asıl adı Hans Schulz'dur. Bu kitap anonim yayımlanmışsa da bir başka çalışmasında kitabın yazarı olarak adı geçmektedir: *Catastrophe muhammetica*, s. 33.
5. Yukarıda s. 64 (Giovio); Belon, *Voyage*, s. 477-79.
6. Yukarıda s. 152.
7. Pedani, der., Relazioni, s. 349 ("Quest'Imperio, chi ben lo considera, troverà che nel suo principio ha havuti quattro gran fondamenti, sopra li quali fondandosi ha potuto ascendere a tanta altezza e felicità la religione, la disciplina, e l'obedienza; dalli quali poi in breve tempo è nato il quarto fondamento, che è la forza e la potenza").
8. Yukarıda s. 182. Ammirato, *Orazioni*, s. 6-7 ("l'vbbidienza marauigliosa, che essi portano al lor Principe, la sobrietà del mangiare, le poche gare, e contese, che sono in fra di loro; la credenza che hanno, che morendo in seruigio del lor Rè niuniano per seruigio d'Iddio; la speranza certa de premi, il non esser fra loro giuochi, il non hauer riguardo ad altra nobiltà, che a quella della virtù, il saper pochi altri mestieri, che quel della guerra, & finalmente l'arte militare esser principio, mezzo, & fine d'ogni loro honore, d'ogni loro ricchezza, d'ogni lor bene").
9. Lucinge, *De la naissance*, s. 42 ("Il s'est premierement du tout adonné à la guerre. Il a tousiours fait guerre offensiue. Il s'est peu soucié des forteresses. Il a dressé ses soldats valeureux et hardis. Il a contenu en discipline et police militaire ses grandes et puissantes armees. Il n'a fait d'estat d'autres forces que des siennes. Il a meslé, auec la puissance, les ruses et les tromperies. Il s'est seruy de capitaines excellents. Il n'a fait aucun sault en ses entreprises [ilgili bölümde sunulan argüman özgünlü

burada çevrili gemiler[dir]. Il ne s'est amusé à choses de peu d'importance. Il s'est prevalu des occasions. Il a executé promptement ses desseings. Il est allé en personne à la guerre Avec un brave equipage En saisons convenables Il n'a divisé ses forces Et n'a continué longuement la guerre contre un seul").

10 Knolles, *Generall Historie*, sig. Aaa v A5r. Kardeş katli ile ilgili olarak bkz. Vatin ve Veinstein, *Le Sérail ébranlé*, s. 150-60.

11. Bkz. Tolfanin, *Machiavelli*; De Matteı, *Il problema*; Behmen, "Arcana"; Donaldson, *Machiavelli*, s. 111-40.

12. Clapmarius, De arcanis, s. 287 ("Turcae habent occulta sua consilia imperij ac dominationis, ut sunt, violenta gubernatio; magno metu maximisque superstitionibus indulgere plebem, consilia agitare non tam pacis, quam belli; nunquam à bello cessare, non facilè deserere Constantinopolim, filios atque Imperij heredes ita arcte in custodia tenere, ne erumpant, & res novas moliantur; magna simulacra Bassis Visiris indulgere, etiam affinitatibus ornare; plebem vel mercatura, vel rebus bellicis occupatam tenere"). Clapmarius'un Ammirato'ya borcu ile ilgili olarak bkz. Donaldson, *Machiavelli*, s. 129-36.

13. Boccalini, *Ragguagli* I.64, i, s. 224 ("esterminate tutte le scienze e tutte le buone lettere, che acciò i miei sudditi vivino in quella semplicità, della quale la mia Religione ha somma necessità"), III.93, iii, s. 269 ("moderna opinione"). Boccalini'nin Osmanlı yönetimine yaklaşımı, moral düzeyde onu tanıdığı halde etkili olduğunu teslim etmesi ile ilgili olarak bkz. Sterpos, "Boccalini tacitista", s. 262 ve D'Ascia, "L'impero macchiavellico", s. 130-31.

14. Palerne, *D'Alexandrie*, s. 263 ("par lesquels les Empereurs Turcs peuvent régner en paix, & maintenir longuement leur Empire", "Le premier est, qu'ils nient les enfants de Brutus [Palerne bu ifadeyi açıklar: s. 256] ... qu'est le plus expédient pour couper chemin aux divi- sions & partialités, & en font autant à leurs Bachats, lors qu'ils ont acquis beaucoup de moyens").

15. Saavedra Fajardo, *Idea*, s. 497 ("La ignorancia es el principal fundamento del Imperio del Turco"); Hill, *Full and Just Account*, s. 6.

16. Albèri, der., *Relazioni*, ser. 3, i, s. 280-81 ("Non sono, come alcuni cristiani credono, uomini di paglia", "se continuassero, come fanno, nell'avarizia, nelle delicatezze, e nel corrotto vivere e governo dello stato"), 317 ("con corruttela e scandalo, si vanno introducendo con favore figliuoli di Turchi").

17. Pedani, der., *Relazioni*, s. 237 ("Né certo saprei assimigliar l'imperio turchesco a nessuna cosa più propriamente che ad un horologio, nel quale una rotta sola con la sua violenza ne fa caminar molte, ma se quella si sdenta, o guasta in altro modo, tutte l'altre restano parimente impedite").

18. Age., s. 352 ("Hora che quel Signore e tutti i grandi di quella Porta con l'occasione di tanti regni debellati ha convertito in sé tante ricchezze, non ha potuto fugire anco quella ruinosa corruttione che sogliono portar seco tante ricchezze e commodità, essendo che niun altra cosa mortifica maggiormente quella gloria che s'acquista coll'armi quanto il lusso e le delitie, si come per esperienza si è veduto in molti imperi, e specialmente in quello d'Assiria, in quello di Persia e nell'Imperio Romano").

19. Albèri, der., *Relazioni*, ser. 3, c. 2, s. 372 (padişahın insanlarını tepkisi), 373 ("Sardanapalo allevato nelli serragli fra buffoni, nani e muti"), 374 ("la vera felicità di un re e di un imperatore non consista nelle fatiche militari e nelle operazioni di valore e gloria, ma nell'ozio e quete"), 377-78 (üç şey).
20. Osmanlı'nın "gerilemesi" konulu literatür ile ilgili olarak bkz. Howard, "Ottoman Historiography"; Sariyannis, "Ottoman Critics".
21. Bkz. Griswold, *Great Anatolian Rebellion*; White, *Climate of Rebellion*
22. Gassot, *Le Discours du voyage*, fo. 21r ("la faueur des Gennissaires"); Nicolay, *Dans l'empire*, s. 157 ("présage exemplaire de la prochaine ruine de ce grand Empire oriental"), 158 ("seigneuries leur maitre").
23. Lucinge, *De la naissance*, s. 245 (ölüm), 246 ("avoyent affaire à un prince adonné à l'oyfiveté, à la luxure", "ils tourneroient leurs armes contre luy"), 248 (rekabet), 249 ("l'audace et temerité des Janissaires, lesquels pourroient entreprendre et executer ce que firent autrefois les bandes pretoriennes des Romains"), 250 ("l'ambition ou desespoir des grands du pays, ou des ministres")
24. Leunclavius, Historiae musulmanae, s. 6-10 (s. 8: "Machiavellici"; 9: "& subditos suos, & clientes siue vasallos & foederatos, nullo prope discrimine, pro mancipiis habeant", "maiestas"; 10: "Libertas apud ipsos, sententijs dicendis, nulla").
25. Baudier, *Histoire generale*, s. 90-126 (s. 126: "il est presque impossible qu'une Monarchie ne soit florissante, en laquelle vn chascun a plus de soin du bien public, que du particulier"). Osmanlı topraklarını hiç ziyaret etmemiş olan ama kaynak metinlerden yararlanarak Osmanlı İmparatorluğu ve İslam üzerine üç kitap yayımlayan Baudier ile ilgili olarak bkz. Uomini, *Cultura historique*, s. 191-225
26. Sandys, *Relation*, s. 49-50.
27. Savary de Brèves, "Discours abregé des asseurez moyens d'aneantir & ruiner la Monarchie des Princes Ottomans". *Relation* eserinde sayfa numaraları farklıdır. s. 16 ("à cause de la venalité qui s'est glissée parmy eux", "tout y est vendu & donné au plus offrant, voire mesmes iusques aux offices les plus vils & petits. Il faut considerer que ceux qui en sont pourueus ne les possedent qu'vn ou deux ans, & les ayant cherement achepter, ils font des concussions insupportables sur le peuple"), 18 (timars, "les Bassas, les Eunuques, les muets, les nains, & mesmes les femmes"), 24 (Müslüman ana baba), 25 ("l'oppression tyrannique"), 26 ("vne marque asseuree de la decadence de cette Monarchie"). "Discours" ilk seferde yer ve tarih belirtilmeden yayımlanmıştır: Bibliothèque nationale de France kataloğunda tarihi 1614-20 olarak gösterilir
28. Bibliothèque Inguimbertine, Carpentras, MS 268, Seyyid Ali, "Traité de l'Institution des Regles et Disciplines des Janissaires", çev. J.-B. de Fiennes, s. 15 (yalancılayma), 17 ("cette discipline si neceſſaire est abolie et c'est ce qui est cause que le Prince est mal seruy et que l'Estat périt"), 28 (rüşvet).
29. [Deshayes,] *Voyage*, s. 235 (hayırseverlik), 251 ("il n'y a point de Monarchie où il y ayt vn plus grand ordre, ny où toutes choses soient mieux reglees que parmy eux"), 251-53 (meritokrasi), 266 ("cét Estat n'a pas esté exempt de la corruption qui se glisse dans les Monarchies les mieux policées"), 270 ("le *Grand Seigneur*, qui estoit autrefois le plus absolu de tous les Princes de la terre, dépend aujourd'huy

entierement de sa milice, qui luy oste l'Empire, & le fait mourir selon sa volonté", "celuy qui donnera le plus à la milice sera Empereur", "il faudra par necessité qu'il s'ensuiue vn autre sorte de gouuernement").

30. Bkz. Shaw, *History*, s. 190-94; Vatin ve Veinstein, *Le Sérail ébranlé*, s. 218-43; Piterberg, *Ottoman Tragedy*, s. 10-28; Tezcan, *Second Ottoman Empire*, s. 108-75.
31. Anon., *A True Relation*; Anon., *The Strangling*; Roe, *A True and Faithfull Relation*, sig. B4v-C1r (kısa süreli Vitellius hükümdarlığı konusunda Tacitus, *Historiae* II.69 alıntılanır).
32. Brouwer, der., *Sultan Osman*. Oyun yazarı, bölgede noterlik eden Abraham Kemp idi.
33. Bütün bu olayların bir özeti için bkz. Shaw, *History*, s. 194-215.
34. Burada İmparatorluk gerçekten "gerileyiş" mi yaşıyordu ve öyle ise bu ne boyutlardaydı sorularını bir kenara bırakmak durumundayım—bu, Shaw tarafından varsayılmış, ancak daha yakın dönemdeki Osmanlı tarihçilerince sorgulanmış bir şeydir. İmparatorluğun gerilemekte değil modernleşmekte olduğu yönünde dengeli bir revizyonist yorum için bkz. Tezcan, *Second Ottoman Empire*.
35. Diğer baskılar Roma (1636) ve Leiden'da (1634, 1643, 1654) bulunuyordu. Sonraları İstanbul'da gayri resmi bir İspanyol diplomatı olarak görev yapan Montalbani ile ilgili olarak bkz. Pippidi, *Visions*, s. 185, 248 (sayı 105).
36. Montalbani, *De moribus*, s. 3-4 ("Videre videbar ea, quae de Romanorum Imperio Scriptores prodidere, cuncta scilicet vnius arbitrio permissa, vires immensas ... pacem saeuam, cruentia bella, intolerandas in subditos extorsiones, atq[ue] eadem penitùs debacchantia vitia, quibus diuerto tantùm nomine non ruinùs in hanc vastitatem excreuisse Imperium istud, quàm (si congrua adsint) eodem & casu ruere posse demonstrent. Omnium vnus arbiter, & dominus est Imperator potestati par otium habens, visu difficilis, egressuq[ue] iuxta rarus, & grauis, vndè vitiorum latebrae, ac maior tanquam ex longinquo reuerentia, & ob praecipites mandatorum executiones arcanus terror").
37. Rycaut, *Present State*, s. 170 ("dejenere ...", "Kıraca"), 171 (evlendirme), 182 (timarlar), 199 ("ufalmak"). 1666 tarihli birinci edisyon Londra Yangını'nda hemen hemen tamamen yok oldu; benim alıntı yaptığım, 1668 edisyonudur. Rycaut ile ilgili olarak bkz. Anderson, *English Consul*.
38. Febvre, *Theatre*, s. 550-53. Ayrıca karş. Osmanlı'da yolsuzluk ve askeri zayıflık konusunda daha önce kaleme alınan *Specchio*, s. 80-97. "Febvre'in" kimliği (veya kimlikleri) konusunda bir belirsizlik vardır; ilk eserlerinde adı Justinien de Neuvy-sur-Loire (başlık sayfası ve sig. A4v-A5r), ama başka kaynaklarda sonraki eserlerin sahibi olarak Jean-Baptiste de Saint-Aignan'dan söz edilir (bkz. Bibliothèque des Capucins, Paris, MS 49, s. 35 ve Clemente da Terranuo, "Il vero autore").
39. Febvre, *Theatre*, sig. A4v ("le desir que j'avois de faire connoistre (pour le bien du Christianisme) la verité touchant l'impuissance & la foiblesse du Turc, en faisant voir la ruine & les desordres de son Empire, afin que les peuples d'Europe en estant mieux informez, perdent cette grande idée qu'ils ont eu de luy jusqu'à present, & s'animent à la conqueste de son pais plus facile qu'on ne se la peut imaginer, supposée l'union des Princes Chrestiens").

11. Savaşın Gerekçelendirilmesi, Savaşa ve Barışa Dair Planlar

1. Bkz. yukarıda s. 9.
2. Vitoria, *Relectio*, s. 20 ("Infidelitas non est impedimentum quominus aliquis sit verus dominus"); karş. Cevarrubias, *Opera*, I, fo. 243r, burada kâfirlere karşı bu gerekçeyle adilce bir savaş açılamayacağı öne sürülür.
3. Vitoria, *Relectio*, s. 80-81 (ticaret), 89 ("Si barbari permittant christianos libere et sine impedimento praedicare Evangelium, sive illi recipiant fidem sive non, non licet hac ratione intentare illis bellum nec alias occupare terras illorum").
4. Age. s. 93 ("tyranniden", "leges tyrannicas", "possunt hispani principes prohibere barbaros ab omni nefaria consuetudine et ritu, quia possunt defendere innocentes a morte iniusta").
5. Önceki bölümlerde bkz. s. 125-30. Buradaki alıntı kısmen: Malcolm, "Alberico Gentili". Daha genel olarak bkz. başka denemeleri ile Kinsbury ve Straumann, *Roman Foundations*, ayrıca Panizza tarafından kaleme alınan klasik biyografik monografi *Alberico Gentili*.
6. A. Gentili, *De legationibus* II.11, s. 98-99
7. A. Gentili, *De iure belli* I.25, s. 198 ("Sunt enim haec peccata contra naturam humani generis").
8. A. Gentili, *De legationibus* II.7, s. 82.Bu açıdan onu etkileyen muhtemelen Bodin olmuştu
9. A. Gentili, *De iure belli* I.14, s. 99 ("Iusta caussa metus requiritur: suspicio non est satis"), 106-07. Gentili'nin teorisinin kendine özgü niteliği ile ilgili olarak bkz. Piirimäe, "Alberico Gentili's Doctrine". Ancak bu her ne kadar hukukçular arasında alışılmış bir görüş olmasa da, önceden harekete geçerek savunmaya dönük savaş açılmasının daimi biçimde haklı gerekçelere dayandığını savunan Botero gibi devlet aklı teorisyenlerinin yazılarına uygundu. *Della ragion*, s. 311 ("savaşmak isteyip de bunu beceremeyen, karşısında düşman bulunmadığını öne sürerek beceriksizliğini mazur gösteremez ... daimi olarak Hıristiyanlığı ezip geçmeyi hedefleyen bir düşman söz konusudur ... Sultan kapımıza ve yamacımıza kadar gelmiştir" ("chi vuol guerreggiare non si può scusare di non aver nemico publico e un nimico tale, che non pensa mai d'altro che dell'oppressione della Christianità Noi abbiamo il Turco alla porta, l'abbiamo a i fianchi")).
10. A. Gentili, *De iure belli* I.14, s. 103 ("Non quidem facit multis Turca iniuriam, & nec Hispanus: neque id ille potest, aut iste: sed quibusdam facit atque ut qui faciat, is plurimis minitatur").
11. Age. I.12, s. 92 ("Sed est cum Turcis bellum: quia illi ferunt se nobis hostes, & nobis insidiantur, nobis imminent, nostra rapiunt per omnem perfidiam, quum possunt, semper. Sic iusta semper caussa belli aduersus Turcas non inferendum bellum quiescentibus, pacem colentibus, in nos nihil mollientibus: non. Sed quando sic agunt Turcae? Silete theologi in munere alieno")
12. Age. I.12, s. 90 ("si qui Turca ad nos peruenisset ... & contra, si Christianus ad illos peruenisset").
13. Bacon, "Considerations", s. 470 ("I shall ..."), 475 ("in deliberations ..."). Bacon'ın, Gentili tarafından ortaya atılan argümanı ılımlı hâle getirmesiyle ilgili olarak bkz. Piirimäe, "Alberico Gentili's Doctrine", s. 199-200

14. Bacon, "Considerations", s. 481 ("no man will ... "), s. 482 ("No man, I . . ", "would plant"). Johnson, Ideology, s. 85–94'te anlatıda Bacon'ın öne sürdüğü gibi erkenden davranarak dini savunma amaçlı savaş başlatmanın geleneksel Hıristiyan "kutsal savaş"ından pek farkı yoktu; yine de burada ana vurgu din dışı bir "haklı korku" terimindeydi ve dini dava bunun bir alt kümesini oluşturuyordu. Bacon'ın yarım kalmış diyaloğu "Advertisement touching an Holy War"u (1622) bir yana bırakıyorum. Buradaki konuşmacılardan hiçbirinin görüşlerine kesin biçimde Bacon'ın kendisine atfetmek mümkün görünmemektedir. En kapsamlı beyanı, en başta "a Romish Catholic Zelant" ("yobaz bir Katolik": s. 28-36) olarak nitelenen biri tarafından verilmiştir ki Vitoria'nın argümanını daha ileri götüren bu kişi, Osmanlı İmparatorluğu doğa kanunlarını sistemli olarak çiğnediğinden ona savaş açmanın meşru olduğunu savunur. (Bunu Bacon'ın görüşü olarak alan: Patrick, "Hawk versus Dove".)
15. Grotius, *De iure belli* II.i.17, cilt i, s. 224 ("Illud vero minime ferendum est, quod quidam tradiderunt, jure gentium arma recte sumi ad imminuendam potentiam crescentem, quae nimium aucta nocere posset").
16. Age. II.i.16, cilt i, p. 224 ("delictum coeptum jam, sed non consummatum"), II.ii.13, cilt i, s. 243-47 (topraklarından geçme, ticaret), II.xxii.10(2), cilt ii, s. 386 ("peccata gravia et naturam aut societatem humanam impugnantia"), II.xxv.8(2), cilt ii, s. 440 ("manifesta ... injuria", "Persas ... arma coeperunt, aut capere minati sunt, nisi vim a Christianis religionis nomine arcerent").
17. Age. II.xxii.11, cilt ii, s. 386-87 ("sive singulorum sive civitatum, id est, αὐτονομία, quasi naturaliter, et semper quibusvis competat, jus bello praestare potest", "qui legitima causa in servitutem sive personalem sive civilem devenerunt, contenti sua conditione esse debent").
18. Age. II.xxii.10, cilt ii, s. 386 ("Male .. Graeci Barbaros ob morum diversitatem, forte et quod ingenio cedere viderentur, hostes sibi quasi naturaliter dicebant"), II.xxii.12, cilt ii, s. 387 (doğal köleliğin reddi). Dolayısıyla Grotius'un doğal köleliğe karşı argümanı, ampirik nedenlerle kavramı reddetmenin bir adım ötesine geçmişti; Suárez: "fikrime göre şimdiye dek böyle barbar halklar bulunmuş değildir" (Selections, i, s. 482, "hactenus ut existimo, tam barbarae gentes inuentae non sunt").
19. Hobbes, *Writings on Common Law*, s. 135-36.
20. Hobbes, *Elements* II.ix.9, s. 184; Hobbes, Leviathan, 29. bölüm, ii, s. 518. Hobbes'u teorisi ile ilgili olarak bkz. Malcolm, *Aspects*, s. 432-56.
21. W. Allen, *True Defence*, s. 103 ("İster ülke içinde ... "), 104-05 (Eski Ahit: s. 104: "acil emir ... "), 105-07 (ilk yüzyıllar).
22. Age., s. 107. Şöyle devam ediyordu: "Gerçi Aziz Tommaso, her kâfir kralının Hıristiyanlara karşı üstünlüğünü meşru bir şekilde kaybetmiş olduğunu söyler"; oysa burada Aquinolu Tommaso'nun argümanını (*Summa theologiae* IIa IIae, qu 10, art. 10, s. 539) yanlış yorumlamaktaydı. Tommaso, inançsızların inananlara hükmetmesinin yasak olduğunu ancak böyle bir hüküm zaten kurulmuş durumdaysa inançsızlık gerekçesiyle ellerinden alınamayacağını belirtiyordu.

23. Suárez, *Selections*, s. 476 (İncil'i vaaz etme), 482 ("tunc tum inde oritur tituli usui belli"). Suárez, burada Aquinolu Tommaso'nun argümanını geliştirmekteydi, ancak Tommaso, kâfir bir hükümdarın küfür günahını işlemesinin Hıristiyan tebaaya yönelik aktif bir zulüm tarzı olduğunu öne sürerken (*Summa theologiae*, IIa IIae, qu. 10, art. 8, resp., s. 538), Suárez dikkate değer ölçüde daha açık uçlu bir formülasyon benimsemişti.
24. Ammirato, *Orazioni*, s. 104 ("humano interesse", "di liberare il sepolcro di Cristo dalle mano degli infedeli"); Ventura, der., *Tesoro politico*, fo. 100v
25. Lucinge, *De la naissance*, s. 234 ("C'est donc à l'amplification du nom de Jesus-Christ qu'il faut employer le total, et à la delivrance des lieux sacrez, que ces barbares tyrannisent et faite vengeance des injures et blasphemes que ce tyran et les siens ont commis contre la gloire de Dieu, son sainct nom et son Eglise").
26. Bkz. Bard, " 'Marciare verso Costantinopoli' "; Niederkorn, *Die europäischen Mächte*, s. 70-102.
27. Vaumas, *L'Esprit missionnaire*, s. 89
28. Djuvara, *Cent projets*, s. 185-98; Dedouvres, *Le Père Joseph*, i, s. 356-98; Papadopoulos, *Hē kinēsis* s. 26-53, 97-111, 141-47; şiirle ilgili olarak bkz. Braun, *Ancilla Calliopeae*, s. 237-59.
29. Bkz. Gollnet, "La Milice Chrétienne"; Dedouvres, *Le Père Joseph*, i, s. 417-26; Papadopoulos, *Hē kinēsis*, s. 148-96; Humbert, "Charles de Nevers et la Milice". Valtelline, Lombardiya ile İsviçre arasındaki stratejik bir güzergâha hâkim olan küçük bir bölgeydi.
30. Billacois, "Le Turc" (s. 238: "toujours selon des schèmes médiévaux").
31. Aretin, "Die Türkenkriege", s. 22-23 (Girit Savaşı, 1663-64 seferi); Wagner, *Das Türkenjahr*, s. 494 ("liberare il sepolcro di Cristo").
32. Coppin, *Le Rouslier*, s. 3 ("Si je proposois une expedition semblable, je ne doute pas que l'on ne traitât mon projet de chimerique, & que le démon ennemi de la gloire de Jesus-Christ n'employât tous ses artifices pour le faire regarder comme hors d'apparence & impossible"), 4 (Yeşaya).
33. Leibniz, "Justa dissertatio" [= "Consilium aegyptiacum"un ana taslağı], s. 273 ("Monarchiam Vniuersalem", "Directionem Generalem", "non impia tantum, sed et inepta"), 278 ("pars melior"), 279 ("imperium Orbis").
34. Age., s. 268 (Asia Louis), 378 ("Primum Turca est, qvi invaditur, Palaestina qvae liberatur, licet extra Palaestinam, Ecclesia cui inservitur, Deus qvi remunerabit successu optato"), 379 ("Pendet ab hac deliberatione magnae generis humani partis salus", "Verte animum in omnes partes, et dic, si potes, aliqvid inter facta maius, inter magna sanctius, inter omnia universalius").
35. Age., s. 369 ("foedus Anti Turcicum"),
36. Örneğin bkz. ter Meulen, *Der Gedanke*; Santa, *Dalla* tes publica
37. Jiří z Poděbrad'ın planı ile ilgili olarak bkz. Housley, *Crusading*, s. 56-58; metin için bkz. Kejř, der., "Tractatus pacis".
38. Bkz. Pastor, "La repubblica cristiana"; Eliav-Feldon, "Grand Designs", s. 62-64.
39. Ogg, der., *Sully's Grand Design*, s. 8-9 (derleme, uyarlama)

40. Béthune, *Memoires*, Preface ("De composer la Chrestienté d'Europe de quinze Dominations & ce auec de tels temperamens & assaisonnemens que l'on en püst former vne Republique nommée Tres Chrestienne, tousiours paisible en elle meme").
41. Ogg, der., *Sully's Grand Design*. Ayrıca bkz. ter Meulen, *Der Gedanke*, s. 160-68; Saitta, *Dalla* res publica, s. 43-57.
42. Ogg, der., *Sully's Grand Design*, s. 35 (Habsburglar).
43. D'Aubigné, *Histoire*, iii, s. 544 ("pour faire un Empereur des Chrestiens, qui de sa menace arresteroit les Turcs: pour Reformer l'Italie, dompter l'Espagne, reconquerir l'Europe, & faire trembler l'Vnivers"). Kükelhaus, d'Aubigné'in anlatımını Sully'nin planıyla ilişkilendirir (*Der Ursprung*, s. 59-64), oysa ikisi kökten farklı görünmektedir.
44. Campanella, *Discorsi politici*, s. 35 ("tutte le cose di stato"). Tarihleme ve MSS ile ilgili olarak bkz. Firpo, *Bibliografia*, madde 28.
45. Bilinen son derece biyografik nitelikte ayrıntılar için bkz. Saitta, "Un riformatore", s. 183-84.
46. Crucé, *Le Nouveau Cynée*, s. 5 (edsy.), 82-85 (din, ayinler, akıllı yöneticiler), 87 ("nous voyons que les Turcs vivent paisiblement, bien qu'ils permettent l'exercice des Religions contraires à la Mahométane").
47. Age., s. 88-90.
48. Age., s. 66 ("Il n'a quasi que se défendre & a été réduit à des extrémités par ses propres sujets, qui lui doivent bien faire penser à sa conservation plutôt qu'à une nouvelle conquête', 'paix universelle"), 67 ("les Monarchies viennent immédiatement de Dieu & sont établies par sa seule providence").
49. Castel, *Projet*, orijinal sayfa numarası, i, s. vii ("Congrez perpetuel"), 283 (Osmanlılar, Tatarlar vb.). Miriam Eliav-Feldon'ın yorumuna göre Sully'nin planının bu proje ile "alakası yok"tur ("Grand Designs", s. 66).
50. Alberoni, *Scheme*, s. 36-45 (bölüşümün detayları), 65-66 (kongre); Ogg, der., *Sully's Grand Design*, s. 10 (intihal). Bu metni etkilemiş olabilecek bir çalışma, Coppin'in (s. 136-40'ta) kendi daha mantıklı bölüşüm planını sunduğu *Le Bouclier d'Europe*'tur: Papa Kudüs'ü alır; Fransa'ya Mısır, İmparator'a Macaristan ile Sırbistan, Venedik'e Epirus, Arnavutluk ve Bosna düşer; Peloponnesos bütün güçler arasında, "Berberistan" İspanya, Fransa, Portekiz ve Hollanda arasında paylaşılacaktır; zaten Tanca'yı da almış olan İngiltere'ye ise yakındaki kıyı bölgelerinin çoğu, artı Tesalya verilecektir.
51. Penn, *Essay*, s. 33-34.
52. Age., s. 41.
53. James VI, *Poems*, i, s. 202; Baumer, "England, the Turk", s. 43-44.
54. Baumer, "England, the Turk", s. 44-45 (mufak); Patterson, *King James*, s. 34-39 (Kunsil). Patterson'ın araştırmasında James'in İngiltere'deki hükümdarlığı süresince uzlaştırıcı birçok planına ve bu konuda ilgi gösterdiği alanlara yer verilir.
55. *Calendar of State Papers, Venice, xii, 1610-1613*, no. 585, 19 Temmuz 1612.

56. Bacon, "A Remembrance", s. 158 ("Türk'e karşı bir kutsal ... "), 158-59 ("Aynı yerlerde ... "). Osmanlılarla ilgili üç husus (yolsuzluk, disiplinsizlik, donanmanın gerilemesi) Sandys'ten alınmış olabilir: *Relation*, s. 50-51 (burada Sandys, sultanın donanmasının "işler acısı" olacak kadar küçüldüğünü belirtir).
57. "Arşiv" belgelerinin bu dönemdeki ve daha sonralan her iki taraftça yapılan yayınları ile ilgili olarak bkz. Koser, *Die Kanzleistatistik*. Elektör ve Bohemya'nın İstanbul'a yönelik diplomatik girişimleri ile ilgili olarak bkz. Politensky, "Bohemia", s. 106-07; Mout, "Calvinoturcisme", s. 589–90.
58. Moquet, *Secreta seruorum*, s. 28 ("1. Omnes a supremo Vizirio [sic], ad infimum lignatorem, mancipia sunt, & ipsi, & liberi, & fortunae. 2. Omnes Principes, nobiles, seruituti inassuetos, è medio tollunt").
59. Plosarius, *Omina*, s. 29 (iki Deccal), 30 ("qui etiam ubi plenum exercet jus ac dominium, Ecclesiae hospitium ac tranquillitatem concedit", "non adversus Christianos est bellum susceptum, quatenus sunt Christiani; quamquam quales Christiani. Sed adversus homines molestos inquietos"), 35 ("sine religione").
60. L. Cameranus, *Mysterium iniquitatis*, s. 34 (Schoppe), 57 (Osmanlılarla yapılan anlaşmalar), 138 ("sub absoluta Regis Turcici potestate", "Turcarum Rex suis quemque ritu viuere patitur, atque adeb Calogerorum Christianos quotidianis largitionibus fouet, ut Bodinus obseruauit ex Rerum Turcicarum scriptoribus"), 159 ("Imò in hoc genere Turcas longè superant").
61. Anon., *Compendium*, sigs. C2r ("Ob es unter deren Spanischen Inquisition und Bäpst-Keyserlichen *persecution* besser, als unter den Türcken seye?"), G3v ("Ehe Türckisch als Bäpstisch"), H3r ("Gieb dem Türcken was ihm gebühret, und glaube was, und wie du wilt"), I4r (Civitlet).
62. Blekastad, *Comenius*, s. 117 ("der Türke wird Ungarn aus der Not befreien"), 123-25 (Kotter); Mout, "Calvinoturcisme", s. 593 (Kotter'in kehaneti).
63. Comenius, der., *Lux in tenebris*, kısım 3, s. 9 ("Advocet auxilio Turcam, vel Tartarum, vel Moscum, vel etiam Polonorum: & videbit neminem horum refragaturum esse"), 51 ("Illi servi mei ... Multi enim Turcarum agnoscent causam belli hujus, esse Cultum meum, ab Idolatriis per haec Regna contaminatum, susciplentque doctrinam Evangelii, & frontibus suis admittent signum meum hoc: JESUS NAZARENUS REX JUDAEORUM"). Drabik ile ilgili olarak bkz. Blekastad, *Comenius*, s. 616-27.
64. Leibniz, "Justa dissertatio", s. 373 ("Inepti illi sed grandiloqui prophetae, Cotterus, et . Drabitius"). Comenius üç ayrı edisyon çıkarmıştır: *Lux in tenebris* (1657), genişletilmiş *Lux e tenebris* (1665) ve 1667'de bunun daha da genişletilmiş hâli. Çalışmada Drabik, Kotter ve Kristina Poniatowska adlı Bohemyalı bir kadının kehanetlerine yer veriliyordu.
65. Bkz. Malcolm, "Comenius, Boyle"; Malcolm, "Comenius, the Conversion"
66. Schaller, "Johann Jakob Redinger", s. 148, 153-56; Schader, *Johann Jakob Redinger*, s. 21-23; Dietze, *Quirinus Kuhlmann*, s. 153-58.
67. Conring, *De bello*, sigs. (:)4v–2(:)2v.
68. Comenius, der., *Lux e tenebris*, 2. baskı, s. 19 (Konsil), 24 (Kyros).

69. Bibliothèque nationale de France, MS f. fr. 12, 499, fol. 38r–47v. Cardonnel ile ilgili olarak bkz. Malcolm, *Aspects*, s. 259-316 (şiir hakkında özellikle s. 302-07).
70. Bkz. Cloute, "Johann Heinrich Alsted", Toon, der., *Puritans*; Ball, *A Great Expectation*; Hotson, *Apocalypse Postponed*.
71. Brightman, *Revelation*, s. 831; Mede, Key, 2. saytalama, s. 119. Ayrıca bkz. Cogley, "Fall of the Ottoman Empire".
72. Brightman, *Revelation*, s. 324, 831; Capp, *Fifth Monarchy Men*, s. 28; Ball, *Great Expectation*, s. 145; Katz, *Philo-Semitism*, s. 98-99.
73. Brightman, *Revelation*, s. 689.
74. Huit, *The Whole Prophecie*, s. 187 (alıntı), 210-12.
75. Arnoux, *Presagio*, s. 6-8 (kitap elimal), 72-91 (Vahiy tefsiri).
76. Gios, der., *Lettere*, s. 75 (Komünyon). Barbarigo ile ilgili olarak bkz. Billanovich ve Gios, der., *Gregorio Barbarigo*; İlahiyat okulunun matbaası ile ilgili olarak bkz. Bellini, *Stampa* (1686'da Arnoux'nun kitabının bir başka edisyonu veya basımından söz eder: s. 302); d'Aviano ile temas konusunda bkz. Pobladura, "De amicitia".

12. Politik Bir Din Olarak İslam

1. Bkz. yukarıda, s. 31-35.
2. Bkz. yukarıda, s. 172-76.
3. Meserve, *Empires of Islam*, s. 176 (Biglia); Bibliander, *Ad socios consultatio*, sig. h8r.
4. Le Roy, *Des troubles*, s. 13 ("Toutes les guerres qu'entreprennent maintenant les Turcs, pour eslargir leur Empire, sont couuertes de la religion: ou en venant contre les Chrestiens, qu'ils cuident mescreans: ou en allant contre les Perses, qu'ils iugent heretiques"); Minadoi, *Historia*, s. 24 ("non zelo di religione ... ma la sola cupidità d'Amurat di soggiogare un regno").
5. Bibliander, *Ad socios consultatio*, sig. h8v ("iubet armis religionne[m] propagare").
6. George of Hungary, *Tractatus*, s. 236 ("feruor maximus, quem habent ad illius secte defensionem et propugnationem. Unde quando fit commotio ad congregandum exercitum, cum tanta promptitudine et celeritate concurrunt et conueniunt, ut crederes non ad bellum, sed ad nuptias inuitari").
7. Domenico Hierosolimitano, *Domenicoi Istanbul*, s. 51.
8. Yukarıda s. 231 (Ammirato); Deshayes, *Voiage*, s. 248.
9. Bkz. yukarıda, s. 250.
10. Reland, "De jure militari", s. 6-7 (Kuran, IV. Leo, savunma savaşı), 9-10 (saldırıya dönük savaş, senede bir görev), 20-21 (din yoluna döndürme çabası), 22-23 (kadınlar vb., ateşkese uymama), 50 (daimi barış). Reland, yararlandığı incelemeyi belirtmemekle birlikte Fars ve Babürlü fıkıh uzmanlarınca kabul edilen ilkeleri tanımlayan bir metin olduğunu söylemiştir (s. 4). Reland ile ilgili olarak bkz. Hamilton, "From a Closet at Utrecht".
11. Greville, *Certain Workes*, s. 73 ("A Treatie of Warres", 16-17. dizeler); burada "masraflar" ile kastedilen mecazi olarak bedeldir; "tehlike" ise fiziksel tehlikeyi ifade eder.

12. Albèri, der., *Relazioni*, ser. 3, i, s. 457-58 ("sia instituta ad aumento di quell'impero", "umidità o pinguedine", "per le quali vie aumentano la generazione, e ingrossano gli eserciti").
13. Age., ser. 3, i, s. 326 (Marcantonio Barbaro'nun *relazione*'si, 1573); Ventura, der., *Tesoro politico*, fo. 89r. Osmanlı talebiyle ilgili olarak bkz. Charrière, *Négociations*, iv, s. 759(n.); Barbero, *La Battaille*, s. 77. Burada sözü edilen, 17. yüzyıl ortalarında Kıbrıs'ın kısa bir süre Arap hâkimiyetine girmesi olabilir veya belki de 1424-26 arası Kıbrıs'ın Memlûklulara boyun eğmesidir.
14. Yukarıda s. 64 (Giovio); Baudier, *Histoire generale*, s. 163; Thévenot, *L'Empire*, s. 197 ("car ils croient fermement que s'ils ont à mourir aujourd'hui, ils mourront aussi bien dans leur chambre qu'à l'armée: et que si leur jour n'est pas arrivé, cent mille hommes ne leur sauraient ôter la vie, parce qu'il est dit dans l'Alcoran que l'homme ne peut mourir avant son heure"); Bodleian Library, Oxford, MS Rawl D 399, fo. 267r, Warner'in Felemenk meclisi Staten-Generaal'deki konuşması, 5 Ocak 1664 ("Adhuc illos reddit interritos persuasio fati intrepidi ruunt in quaevis pericula").
15. Yukarıda s. 35 (II. Pius); Malvezzi, *L'Islamismo*, s. 146 (Pientini); Grotius, *De veritate* VI.8, s. 287.
16. Marracci, *Prodromus*, 4. kısım (ayrı sayfa numarası), s. 37-38 ("ab Orbe prope condito omnibus in usu fuisset").
17. Bkz. örn. Heers ve de Heyer, der., *Itinéraire*, s. 72; Schiltberger, *Reisen*, s. 144; Palerne, *D'Alexandrie*, s. 277; Heberer, Aegyptiaca servitus, s. 392; Febvre, *Specchio*, s. 5.
18. S. Gentili, *Orationes*, s. 33 ("singularis, ac propè incredibilis illa Turcarum mundities, curatióque corporis, lege etiam imperata Mahumetis est: ideò, ut & à morbis iis, qui ex confertâ in castra multitudine ac contagione vulgantur, immunes, & ad belli labores atque exercitationes paratiores evaderent. Ita specie religionis assimulatae militarem virtutem disciplinamque firmavit").
19. Clenardus, *Peregrinationum epistolae*, fos. 21v-22r (J. Latomus'a Granada'dan mektup, 12 Temmuz 1539). Kendisinin, bir süre Fez'de kalmayı da içeren Arapça öğrenimi üzerine bkz. Olbrecht, "Rond Niklaas Cleynaerts' Reis"
20. Geuffroy, *Briefve description*, ug. fl r; Postel, *De la republique*, s. 5; Deshayes, *Voyage*, s. 170.
21. George of Hungary, *Tractatus*, s. 258; Richer, *Des coustumes*, s. 21.
22. Blount, *Voyage*, s. 82
23. Rycaut, *Present State*, s. 153; burada "efemine" daha genel bir anlamda "şehvetli" olarak kullanılmıştır.
24. Yukarıda s. 148
25. Bkz. Leclet, *Tolerance*, ii, s. 104 (Gentillet); Pippidi, *Visions*, s. 96-97 (Baudouin); yukarıda s. 154-55 (Bodin)
26. Châteillon, *Conseil*, s. 91 ("Le Tiste maintient bien les Chrestiens & luits ses subiects co[n]tre la violence qui leur pourroit estre faite, & les maintient non a cause de leur religion, laquelle il a en dedain, mais a cause qu'ils sont ses subiects").

27. Çarpıcı bir örnek olarak, Lutheran papaz Salomon Schweigger'in (1578 ile 1581 yılları arasında İstanbul'da İmparatorluk Elçisi'nin özel papazı olarak bulunmuştu), Protestanlık karşısında sultanın gösterdiği tahammülün çoğu Hıristiyan hükümdarı geride bıraktığı yolundaki sözlerine değinilebilir: *Ein neue Reyssbeschreibung*, s. 69.
28. La Noue, *Discours*, s. 81-88, 474 (Hıristiyanlar arası), 459 ("tout ainsi que nous soulfrons viure en nos campagnes les boeufs & les mnutons, pour l'vtilité que nous en tirons"). La Noue, hümanist yazarlarca "sığır" ("pecudes") sözünün kullanılmasından etkilenmiş olabilir (bkz. yukarıda s. 207-08); Arapça ve Türkçede, sultana vergi ödeyen teba anlamındaki "reaya" kelimesinin "sürü" demek olan bir kökten geldiğini biliyor olması muhtemel değildir.
29. Leonardo Donà tarafından yazılan *relazione*, Seneca, *Il doge*, s. 314-15.
30. Grotius, *De veritate* VI.7, s. 286.
31. P. Camerarius, *Operae horarum*, I.58, s. 261 (genel mesele, Osmanlılar), 262 ("Quemadmodum ista varietas distincta herbarum & flotu[m] non solum nihil obest, sed mirifice oculos & sensus recreat, ita in imperio meo diuersa fides, & religio potius vsui qua[m] oneri mihi est, si modo pacate viuunt, & in aliis rebus politicis mandatis meis parent. Praestat igitur eos diutius, sicut maiores mei permiserunt, ita more suo religiones suas sequi, quam turbas excitari, & imperium meum deformari. Non secus ac si flosculos varicoloros tantum relinquerem, & reliquos euel- lerem. Quid facerem enim aliud, quam vt hortum vel pratu[m] sua natiua elegantia & decore, potius spoliarem, quam ornarem?").
32. Harant, *Der christliche Ulysses*, s. 433.
33. Knolles, *Generall Historie*, s. 211
34. Anon., *Compendium*, sig. K2r ("der Türcke nur sein Reich erweitern wil, welches er einen lustigen Garten gleich zu sein vermeinet, welcher von unterschiedenen Farben Blumen der mancherley Religionen besser, als von einerley gezien wurde").
35. British Library, London, MS King's 151, Contarini, "Historie venete", kitap 2, fol. 164r (Muhammed ve yardımcıları), 164v–165r ("li nuoui legislatori sopra tutti gli altri astutissimi per raccogliere da ogni luogo ogni sorte di persone, quanti più si potesse, innalzarono sopra di essa una machinatione la più artificiosa, che potesse esser costruta, et è: che Dio, sebbene uolle, che la Legge insegnata da Maometto fosse la migliore, nondimeno hà caro di esser adorato con varie religioni, ne sdegna alcuna, e perciò che niuna deue esser rifiutata, purchè riconosca il Rè Maomettano per superiore, e le sia pagato il Carazzo, cioè il censo capitale decretatole"). Bilinen yalnızca dört MS nushası bulunan bu metinle ilgili olarak bkz. Cozzi, *Il doge*, s. 199–217.
36. Kedar, *Crusade and Mission*, s. 172 (Orta Çağ); Adeva Martín, 'Juan de Torquemada', s. 202; Pius II, *Epistola*, s. 32; Campanella, *Legazioni*, s. 61.
37. Reland, *De religione mohammedica*, s. 96-105; González de Santalla, *Manuductio*, 2 numaralandırmada s. 32-34; Sant, *Breve trattato*, s. 38-41; Mdina, Cathedral Archives, Archive of the Inquisition, MS Processi, 95A, dava 5, Anna Maria (Fatima) (1698-99), folyo 160r–189v; 173v sayılı folyoda ("nel mio paese sentiuo dire chi uiue bene si salua, e chi uiue male si danna").

38. Bodin, *Colloquium of the Seven*, s. 467 (değiştirilmiştir). *Colloquium heptaplomeres*, s. 355 ("Si omnibus id persuaderi posset, quod Ismaelitis, quod mihi, quod Octavio, scilicet omnia omnium vota, quae a pura mente proficiscuntur, Deo grata vel certe non ingrata esse, ubique terrarum eadem concordia vivi posset, qua vivitur sub imperatore Turcarum vel Persarum").
39. Bodin, *Colloquium of the Seven*, s. 464 (değiştirilmiştir). *Colloquium heptaplomeres*, s. 353 ("Multitudinis quidem rogatio efficax est, si mente sincera Deum aeternum appellaverit").
40. Bodin, *Six Bookes*, s. 538F (*De republica*, s. 484: "Idem enim veteres populi quod Turcae persuasum habuerunt, omnes omnium religiones, quae à pura mente proficiscantur, dis immortalibus gratas esse")
41. Rycaut, *Present State*, s. 99-102; Sionita, der. ve çev., *Testamentum*. Sahtecilik ürünü olduğu Grotius ve Voetius tarafından saptanan, yine de başka uzmanlarca sahici kabul edilen *Testamentum* ile ilgili olarak bkz. Bayle, *Dictionaire*, iii, s. 1.859, not AA. 1664'te metnin tamamının Almanca çevirisini sunan Johannes Praetorius, belgenin sahici olduğuna inanıyordu ama Osmanlı sultanlarının sürekli olarak burada yazılanları ihlal ettiğini çünkü onlara göre sözünde durmanın "hükümdarlara değil tacirlere göre" olduğunu belirtiyordu (*Catastrophe*, sig. Oo3v. "komme den Kauffleuten und nicht den Fürsten zu"). Lancelot Addison da İngilizce çevirisiyi yaptı ama metnin düzmece ilan etti (*Life of Mahumed*, s. 104-12, 116).
42. Yukarıda s. 216. Bu örneğin de gösterdiği gibi Batılı yazarların çoğu, üst düzey bir hukuki makamı tanımlamak için Hıristiyanlıktan alakasız kimi kategorilere (piskopos veya papa gibi) başvurmaktaydı.
43. The National Archives, Kew, SP 97/2, fo. 60r (Barton'dan Burghley'ye). Bon, *Sultani Seraglio*, s. 131.
44. Bkz. yukarıda, s. 98-99 ve Reinolds, *Calvino-Turcismus*, s. 315-16.
45. Sandys, *Relation*, s. 47.
46. Deshayes, *Voiage*, s. 218 ("pour sçauoir s'il peut faire la chose selon la loy, afin de paroistre iuste & Religieux, & de disposer ses sujets par ce moyen de Religion à ce qu'il desire").
47. Rycaut, *Present State*, s. 6 (bir kalemde silme), 106 (alıntılar), 107 (saptırma).
48. Boccalini, Ragguagli II.68, ii, s. 238 ("tutta è politica, nuda ambizione, semplice interesse di regnare"), 239-40 ("travagli molto maggiori ricevei dall'ubriachezza de' miei soldati alemanni che dalle armi de' miei nemici", çok kanlılık "Qual più politico e diabolico precetto da un ambi- zioso legislatore, per arrivare in tempo breve a dominar l'universo tutto?"), 240-41 (camiler, "principalissima legge politica").
49. Age., ii, s. 241 ("non atte a sollevar gli Stati, non buone per acquistarli e mantenerli"), 242 (Apollon)
50. British Library, Londra, MS King's 151, fulyo 163v ("le Leggi, e l'Armi"), 164r ("quelle che furono dalli huomini sagaci inuentate, per semplice scopo di tener in Officio gli popoli, e per il mezzo di esse stabilire et aggrandire gli Stati"), 174r (alkol, Lykurgos).

51 Pedani, der., *Relazioni*, s. 541-42 ("Fu veramente Mahometto pseudo profetta grand'architetto per fabricar una monarchia, poiché sapendo egli molto bene quanta forza habbia negl'animi degl'huomini il rispetto della religione, compose la sua della mosaica, christiana e pagana ancora, per allietar ciascuno ad abbracciarla, facendo un misto che servisse non solo per la religione, ma per la politica ancora". "All'istesso fine della monarchia indrizzò Mehemet con la sua legge tutte le cose alla guerra"). Dinleri karışımı düşüncesi benzer bir dayanakla Contarini tarafından da dile getirilmişti: British Library, Londra, MS King's 151, fo. 165r.

52. Blount, *Voyage*, s. 2: "gösterişçi" burada "dikkatimizi talep eden" anlamına gelmektedir. Blount'ın hayatı ile ilgili olarak bkz. Maclean, *Rue*, s. 117-22.

53 Blount, *Voyage*, s. 61-62 ("sansur etme ... "), 68 ("son derece etkili ... ").

54 Age., s. 77 ("Şimdi size onların ... "), 78 ("O ki ... ", "onun aracılığıyla .. ").

55. Age., s. 89-90.

56. Bkz. Procacci, *Studi*, s. 77-106, Cardano'nun Machiavelli'ye borcunun alımı çizmektedir.

57. Özellikle 17. yüzyıl başları ve ortalarında etkili olmuş *libertini eruditi* ile ilişkilendirilen bütün bu düşünce biçimiyle ilgili olarak bkz. Pintard, *Le Libertinage*, s. 539-64; Battista, *Alle origini* (özellikle Charron hakkında); Castrucci, *Ordine*; Charles-Daubert, "Le 'Libertinage'"; Taranto, *Pirronismo*, s. 17-129.

58. Naudé, *Apologie*, s. 49-50 ("tous les plus fins & rusez Legislateurs n'ignorant pas que le plus suffisant moyen pour s'acquerir authorité envers leur peuples, & se maintenir en icelle, estoit de leur persuader qu'ils n'estoient que l'organe de quelque Deité supreme qui les vouloit favoriser de son assistance & recevoir en sa protection, se sont servis fort à propos de ces Deitez feintes, de ces colloques supposez, de ces apparitions mensongeres, & en un mot de cette Magie des anciens, pour mieux pallier leur ambition & fonder plus assurément le premier dessein de leurs Empires").

59. Age., s. 50 ("lequel luy venoit souvent chucheter à l'aureille sous la forme d'un pigeon"), 258 ("utile & salutaire à ceux mesmes à qui ils la faisoient accroire").

60. Bkz. Pintard, *Le Libertinage*, s. 614-15 (ilk başlıklar); Donaldson, *Machiavelli*, s. 160-65 (yayım geçmişi). Bu metin ile ilgili olarak bkz. Donaldson, s. 141-85; Cavaille, 'Gabriel Naudé'; Schmeisser, ' "Mohammed" ', s. 88-93.

61. Naudé, *Considerations*, s. 65-66 (s. 65: "des actions hardies & extraordinaires, que les Princes sont contraints d'executer aux affaires difficiles & comme desesperées, contre le droit commun, sans garder mesme aucun ordre ny forme de iustice, hazardant l'interest du particulier, pour le bien du public", s. 65-66: düsturlar).

62. Age., s. 84-85 ("si nous considerons quels ont esté les commencemens de toutes les Monarchies nous trouuerons touiours qu'elles ont commencé par quelques-vnes de ces Inuentions & supercheries, en faisant marcher la Religion & les miracles en teste d'vne longue suite de barbaries & de cruautez").

63. Age., s. 153 ("le vulgaire ramasse, la tourbe & lie populaire"), 158 ("la rigueur des supplices establis par les anciens legislateurs ... & la crainte des Dieux & de leur foudre").

64. Age., s. 91-92 ("à l'establissement non moins de la Religion, que d'vn Empire lequel est auiourd'huy le plus puissant du monde", epilepsi, güvercin, Kuran vb.); 164-65 (astroloji), 182 (doğaçlama).
65. Age., s. 110 ("tres iuste, & tres-remarquable"). Naudé'nin buna getirdiği tek eleştiri (s. 109) bütün Protestanların ortadan kaldırılmasını sağlayacak kadar kapsamlı uygulanmamış olmasıydı.
66. Ben kitabın genel başlığını verdim; ilk bölümünün başlığı aynıdır. *The Turkish Policy. Or, Observations upon the Government of the Turks*
67. Osborne, *Permissive*, s. 33.
68. Osborne, *Politicall Observations*, s. 129, 145.
69. Osborne, *Advice*, s. 92-93; Aubrey, *"Brief Lives"*, I, s. 370 ("muhteşem ranışıklık").
70. Osborne, *Politicall Reflections*, sigs. A2v-A3r.
71. Age., s. 2.
72. Age., s. 4-6.
73. Age., s. 6-8.
74. Age., s. 8-10, 27 (şarap).
75. Age., s. 11 ("Para ... ", "hiç öyle niyeti olmadığını ... "), 15 ("Tanrı'ya Hürmet ... "), 19 ("Bunun da gösterdiği gibi")
76. Age., s. 13 (yasak), 29-30 ("mübarek şahsiyet"), "hakiki Devlet Aklı ... "), 31 ("Müftü ... "), 32-33 (ulam).
77. Age., s. 17-18.
78. Age., s. 21 ("dünyevi politika hizmetinde", "aynı ölçüde dine uzak tutumlar ... "), 34 ("el altından adam öldürme", "daha az masraflı olabilir ... "), 38-39 ("oğullarını veya kardeşlerini", "Cumhuriyette ... ").
79. Age., s. 42-43 (cezalar), 46-47 (liyakat, "İmparator'un ... ", "övgüye nazlar bir âdet", "Zaten genel olarak ... ").
80. Age., s. 48 (tutumluluk, "aşk meşk Eğlenceleri ... ").
81. Age., s. 54 ("Sabır", " ... Belge yok "), 102-03 ("halkının karşısında her daim", şikâyetler).
82. Age., s. 54-56.
83. Bkz. Malcolm, "The 1649 English Translation", s. 261-66.
84. Osborne, *Politicall Reflections*, s. 71-73.
85. Age., s. 77.

13. İslam'ın Eleştirel ve Radikal Kullanımları I: Vanini'den Toland'a

1. Yukarıda s. 36 (Ricaldo, Macaristanlı György); Busbecq, *Life and Letters*, I, s. 303; Postel, *De la république*, s. 54 ("qui vsent la modestie, silence & reuerence qu'ils ont en leurs Mesgeda ou d'oraison [ayner], deuroit auoir grand'honte de voir que les eglises de deça seruent de causer, pourmener, & marchander, & faire spekinque de larrons"). 1709'da Aaron Hill, Osmanlıların "Halkın Camilerini Hıristiyanların *Gezilemelerine* karşı canla başla korudukları"nı, hatta ibadet sırasında camide bulundukları gayrımüslimi din değiştirmeye zorlayacaklarını anlamıyordu *Full and Just Account*, s. 47.

2. Thévenot, *L'Empire*, s. 138 ("On ne les voit jamais causer ni haliner dans leurs mosquées, où ils sont toujours en grand respect, et assurément ils nous font la leçon pour la dévotion"); Smith, *Remarks*, s. 54-55.
3. Budowec ile ilgili olarak bkz. Rataj, *Česká země*, s. 129-35; Lisy-Wagner, *Islam*, s. 75-80, 94-99.
4. Budowec, *Circulus horologii*, s. 173 ("complures, & praecipuè Italos homines in philosophicis scriptis versatissimos, & verbi Dei quoque non ignaros").
5. Age., s. 173 (beş hukuk, "Haec ergo, inquiunt axiomata Christianorum si ad probandam religionem Christianam valent, cur non aequè à Turcis, imo longè melius quam à Christianis ad probandam religionem Mahumetanam, Christianis obiici possunt").
6. Age., s. 174 (muaşiyet, "Vester Pontifex imperat Imperatori & regibus, alit lites inter eos, immiscet sese politico regimini At Badevcha, id est, Imperator noster solus imperat omnibus, & ipsi Mufty").
7. Age., s. 179 (kutsal metinlerin otoritesi), 183 (din değiştirme).
8. Age., sig. *3v ("absurdas fabulas","Verum aiebant, christianos quoque sequi fabulas: & religiones omnes politici ordinis causa institutas esse").
9. Hottinger, *Historia*, 1. ed., s. 274 ("Imperium Muslimicum"), 275; Hottinger ile ilgili olarak bkz. Laup, *Johann Heinrich Hottinger*. Bellarmino'nun "notae" listesinin yer aldığı eser, "Prima controversia generalis, de conciliis et ecclesia militante", kitap 4, bölüm 4-18 (*Disputationes*, ii, s. 219-85); aslında 15 tane sıralar. Hottinger bunlardan 1-5, 10-11 ve 13-15 numaraları seçmişti.
10. Hottinger, *Historia*, 1. ed., s. 275 ("fideles" [iman edenler]), 278 (kadim)
11. Age., s. 279 (uzun süre, çeşitlilik).
12. Age., s. 284 (art arda gelme), 291 (mucizeler).
13. Age., s. 303-04 (içeriden, dışarıdan), 315-28 (İslamı metinler), 329 (Altın Kural), 329-34 (günah).
14. Age., s. 337; Bellarmino, *Disputationes*, ii, s. 280-81.
15. Hottinger, *Historia*, 1. ed., s. 338; Bellarmino, *Disputationes*, ii, s. 282-85 (p. 284: "Felicitas temporalis"; s. 285: zaferler).
16. Vanini, *Opere*, ii, s. 276 ("Natura, quae Deus est", "ob honoris et auri aucupium", "Scriptura, cuius nec originale ullibi adinvenitur").
17. Age., ii, s. 276 ("imperii conservatio et ampliatio, quae nonnisi aliquo religionis praetextu haberi potest; pro republica enim morientibus praemia aeterna promittebantur, ut nunc apud Turcas").
18. Age., ii, s. 277 ("Lucianum interroga. Ipse tibi responsum dabit haec omnia nihil aliud quam sacerdotum impostoras fuisse. Ego vero, ne respondendi onus subterfugere videar, ad naturales causas illa omnia reducam").İkinci yüzyılda yaşamış olan Yunanlı hiciv yazarı Samosatlı Lukianos, din temalı düzenbazlıkları çeşitli eserlerinde konu edinmişti. Bunlardan "Aleksandros Ya Da Düzmece Yalvaç" [İstanbul 1997, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, çeviren Ender Varinlioğlu] adlı tarihçe özellikle dikkate değer; kendini ayrıca "Peregrinos'un Ölümü" adlı eserinde (şarlatanların kolayca etkisi altına giren bir kitle diye nitelediği) Hıristiyanları küçümseyen yorumlarından ötürü bir anti-Hıristiyan yazar olarak nam salmıştı

Ancak birçok hümanist ve reform yanlısı da onun hurafeler, kâhinler, mucizevi şifa ıskalaları vb. karşısındaki kuşkucu tutumunu takdirle karşılıyordu; bkz. Mayer, *Lucien de Samosate*, s. 22-30.

19. Vanini, *Opere*, ii, s. 326-28 (açıklamalar), 329 (dolandırıcılık, "religione domuma conservari et augeri", Muhammed).
20. Bu çalışma (günümüze kalabilen el yazmalarında tarihi 1659) ile ilgili olarak bkz. Gregory, *Theophrastus redivivus*; Gengoux, der., *Entre la Renaissance*.
21. Anon., *Theophrastus*, ii, s. 357 ("deceptores ac simulatores religionemque qua populos trahunt nihil esse quam astutiam et commentum ad dominatus utilitatem"), 443 ("avaritia et auri sitis inexplebilis"), 457 ("imposturae"), 511 ("profecto non diversa ab aliis est ... scilicet, ad regni cupiditatem et dominatus libidinem"), 515 ("in omnibus aliorum legislatorum vestigia sequere- tur et imposturis iisdem authoritatem suam stabiliret").
22. Age., ii, s. 398-410, özellikle 406, 409. Yazar aynı zamanda Bodin'in kuşaklar teorisini de dinlere ilişkin bu açıklamayla bütünleştirmeye çalışmıştır (s. 410-12).
23. Age., ii, s. 398 (ikincil, birincil).
24. Age., ii, s. 404, 460 (Hıristiyanlık ve astrolojik etki), 521 ("Plurimas ponam leges ad societatis utilitatem", "ad principatum stabiliendum non solum armis et religione sed etiam legibus civilibus et chartaris pietatisque operibus legislatori opus esse").
25. Age., ii, s. 519-20 (güvercin, boğa, kuyu), 521 ("regnandi artem non minus callluisse, quam Mosem et caeteros illi similes, fraudesque, dolos et scelera aeque adhibuisse, religionis specie").
26. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica*, s. 339 ("a tribus baratoribus — scilicet Christo Jesu, Moyse et Mahometo, totum mundum fuisse deceptum"). Orijinalinin Arapça olduğu iddiası ile ilgili olarak bkz. Massignon, "La Légende"; Niewöhner, *Veritas*, s. 233-37. Bu düşüncenin ilk dönem tarihi ile ilgili olarak bkz. Grubet, "Ungodly Paths".
27. Bkz. Mothu, "Guillaume Postel".
28. Bkz. Presser, *Das Buch*, s. 41-91 (tahminler); Minois, *Le Traité*, s. 84-109 (tahminler); Åkerman, "John Adler Salvius' *Questiones*", s. 407-14 (Kristina).
29. Beniter, *La Face cachée*, s. 29-30 (95, 5); Schröder, "Einleitung", s. 36-38 (yayımlanan baskılar), 40-66 (Müller'in yazdığı metin). El yazması olan ilk tarihçede metnin iki bölüme ayrıldığı belirtilir. Germana Ernst ilk bölümün bağımsız nitelikte olduğunu ve çok daha önce yazıldığını öne sürmüşse de ("Introduzione", s. 18-19), yine aynı bölümün açık bir şekilde Hobbes'un *Leviathan*'ının (1668) Latincesinden esinlenmiş olması bu tarihlemeyi çürütmektedir. Sergio Landucci daha akla yatar bir iddia olarak ilk bölümün Müller tarafından 1688'den önce kaleme alındığını belirtir ("Il punto", s. 1053-54).
30. J. J. Müller, *De impostura*, s. 109 ("interesse", papazlar), 117 ("fraudes").
31. Age., s. 126-27 ("indubie Mahumetes apud nostrates pro impostore habetur. Sed unde? Non ex proprio, non ex amicorum, sed inimicorum testimonio. E contrario apud Mahumetanos pro sanctissimo propheta. Sed unde? Ex propria partim, partim amicorum attestationibus. Qui Mosen vel pro impostore vel pro

sancto doctore habent, eodem modo procedunt. Atque adeo aequalis ratio adest tam quoad accusationem quam declinationem impostorae in Mahumethe atque in reliquis, etsi nihilominus hi pro sanctis, ille pro nebulone contra justitiae debitum haberentur")

32. Age., s. 128 (alegori olarak okuma, çok kanlılık), 129 (Yeni Ahit (Matta 26: 29 alıntısı), "contra Mosis et aliorum scripta"), 135-36 (fabllar, Yaratılış).
33. Bkz. Charles-Daubert, "Introduction", özellikle s. 5-7, 102-06, 449-55; Benitez, "Une histoire", s. 54 (169 nüsha).
34. Anon., Le "*Traité*", s. 604 (dede), 605 (strateji, "après avoir entièrement executé son grand projet tant par son hypocrisie & ses impostures, que par ses Exploits militaires qui l'eleverent a la dignité Souveraine, qu'il a laissée à des Successeurs, si bien affermie, qu depuis six cens ans qu'elle dure il n'y a pas d'apparence qu'elle soit encore sur le point d'etre ebranlée").Burada "600 yıl"dan söz edilmesi belki de incelemeye bir Orta Çağ havası verme isteğinden kaynaklanıyordu. Diğer versiyonlarda belirtilen rakam 1000'dir.
35. Age., s. 513, 605 (Musa hariç), 678, 742
36. Age., s. 734 ("démiré de forces comme il étoit, il étoit impossible que son dessein réussit n'ayant ni argent ni armée, il ne pouvoit manquer de périr").
37. Anon., *La Fausseté*, s. 9. Yalan yere *Theophrastus redivivus*'un belli bölümlerinin çevirisi olduğu iddiasıyla tanıtılan metin 1761-75 yıllarında yazılmıştı ama ağırlıkla temel aldığı (mucizeler ve kehanetler üzerine) iki el yazması inceleme, yüzyılın ilk dönemlerine aitti: bkz. Bianchi, "Impostura"
38. J. J. Müller, *De impostura*, s. 102 ("Et Christiani passim de strage suorum inimicorum et subjugatione hostium ecclesiae vaticinantur, quae sane non exigua fuit, ex quo Christiani ad rerum publicarum gubernacula sederunt"); karş. s. 109. Papa başta gelmek üzere İtalya'daki hükümdarların, Hıristiyan tebanın sağlığından iktidar ve gelir devşirmesini konu alır.
39. Anon., *Theophrastus*, II, s. 457-58 ("principes et potentes viri, sapientesque huic sese addixerunt. Eis enim religio placet quam populis placere vident, nihil referre arbitrantur qualis illa sit, modo populus credulitate seducatur, religioneque obstrictus principibus serviat ac legibus pareat"), 511 ("dominatus libidinem", "successoribus et vicariis"), 512 (krallar, imparatorlar).
40. Anon., Le "*Traité*", s. 740.
41. Petau ile ilgili olarak bkz. Hofmann, *Theologie*, özellikle s. 234-35; Tevis karşıtı bir yazarın onun eserini kullanmasına klasik bir örnek olarak bkz. Sandius, *Nucleus*. Kapsamlı süreç ile ilgili olarak bkz. Levitin, *Ancient Wisdom* (burada Petau'nun etkisi de ele alınmaktadır, s. 455-541, mulit. yerler).
42. Servet, *Restitution du Christianisme*, I, s. 175 (Muhammed'in İsa ile ilgili inancı), 177 ("Ob prauam illam trinitationum doctrinam desciuit à christianismo"); Hughes, "In the Footsteps" (Bianchrata, David). Servet'in Kuran'ı kullanması ile ilgili olarak bkz. Hughes, "Servetus" ve Loop, *Johann Heinrich Hottinger*, s. 208-09. 1590'larda, Transilvanyalı papazların Kuran'dan alıntı yapmasını savunan Fausto Sozzini olmuştu: bkz. Klein, "Muslimischer Antitrinitarismus", s. 51

43. Bkz. Hottinger, *Historia orientalis*, s. 350 ve yuradaki tartışma; Loop, *Johann Heinrich Hottinger*, s. 139-40 (ibn İdris), 209-16 (ilk dönem İslam ve Hanifiyanlık). Müslümanlıktaki Paulus karşıtı gelenek ile ilgili olarak bkz. Van Koningsveld, "Islamic Image"
44. En önemli üç tanesi olan el-Makin (çevirmeni Erpenius) ve ibnü'l-Bitrik ile Ebu'l-Ferec (çevirmenleri Pococke) ile ilgili olarak bkz. Matar, *Henry Stubbe*, s. 21-29. Stubbe'un kaynakları, eserinin çeşitli bölümlerinde, iki el yazmasının kenar notlarında verilmiştir (British Library, Londra, MSS Sloane 1709, fo. 94r-115v ve Sloane 1786, fo. 181r-189r); bu üç edisyondan başka en önemli olanları Selden ve Hottinger'dir. Ayrıca bkz. Champion, "Clemencies"
45. Stubbe ile ilgili olarak bkz. Holt, *Seventeenth-Century Defender*; Jacob, *Henry Stubbe*. Hobbes ile ilişkisi ile ilgili olarak bkz. Hobbes, *Correspondence*, i, muh yerlerde, ayrıca ii, s. 899-902.
46. Stubbe, "Originall", s. 129 ("Her gün ... "), 192 ("en bilge ").
47. Hobbes, *Leviathan*, ii, s. 174-48.
48. Stubbe, "Originall", s. 77 (Mesihçilik), 78, 87 (Nuh emirleri), 88 ("Hanifiyanlık (Bay Selden'in tekrar tekrar ifade ettiği gibi) Yahudilikte reformdan ibaretti"). Nuh emirleri ile ilgili olarak bkz. Novak, *Image*; Toomer, *John Selden*, ii, s. 502-10, 694-96.
49. Stubbe, "Originall", s. 80 (küfür kabul etme), 82 (Nasranîler, Ebiyonîler), 89 ("ince ayrımlar "), 90-91 (Paulus, ayaklanma, Ebiyonîler), 94 (Constantinus), 96-102 (Tesliçiler, Azizçiler), 191 (Ahmed ibn İdris).
50. Age., s. 102.
51. Age., s. 186-87 (mukaddes hayat, "körü körüne bağlılık ... ", "tam zıt ... "), 190 ("bir ").
52. Age., s. 199-200 (temel doktrin), 206 ("Bu büyük ... "); yukarıda s. 39 (Melanchthon).
53. Stubbe, "Originall", s. 171 ("kaçınma politikası "), 201 (sınama).
54. Age., s. 197 ("kurduğu askerî ... "), 198 ("politik", "çıkarından olma ... "), 200 ("genel ... ", "gözlem ... ").
55. Age., s. 179 ("Müslümanlar ... ", "it is ... ") 182 (savaşma yükümlülüğü), 201 ("birlik ... "), 202-23 (çok karılılık, cariyeler, s. 203: "olağanüstü hizmet ... "), 207 ("iş olurdu ... ").
56. British Library, Londra, MS Sloane 1709, fo. 102r. (Burada alıntıladığım, metnin bir bölümünün ilk nüshalarından biridir, zira bu pasaj, asıl verdiğim basılı edisyonda bozulmuş hâldedir.) Burada "pişmanlık" ile kastedilen daha çok "ıstırap" veya "şikâyet"tir.
57. Stubbe, "Originall", s. 191-92 (güvercin vb., "Hanifiyanlar, bunun gibi hikâyelerle"), 203 (dünyevî hazlar, Lykurgos), 208-09 (Kuran."Hanifiyanların Kuran ile ilgili").
58. Age., s. 167 ("bilge ... "), 206 ("kendi sağduyusu muydu ... ")
59. Jacob, *Henry Stubbe*, s. 140 (Blount); Bury, *Naked Gospel*, sig. A3v; Nye, *Letter of Resolution*, s. 11 ("Nasranîler"), 18

60. Leslie, *Socinian Controversy*, kısım 6 (sayfaları ayrıca numaralandırılmıştır), s. xxv ("Hence ... "). Leslie, 1682'de bir grup Üniteryenin İngiltere'nin Fas Elçisi'ne kendi teolojik görüşlerini ifadeye çalıştığı bir olayın ayrıntılarını ballandıra ballandıra anlatır (s. iii-xiii); bu olayla ilgili olarak bkz. Mulsow, "'New Socinians'", s. 57-61.
61. Bkz. Sullivan, *John Toland*; Champion, *Republican Learning*.
62. Toland, *Nazarenus*, s. 4-5 ("Müslümanlar ... "). Toland'ın argümanının Stubbe'un çalışmalarıyla ilişkilendiren, bir erken dönem eleştirmen olmuştur: Thomas Mangey, *Remarks*, s. 43.
63. Toland, *Nazarenus*, s. viii (Eski ve Yeni Kanunlar, işler), 5 ("her türden Hıristiyana ... "), 14-17 (İncil; s. 16-17: "eski ... "), 62-63 (işler). "Barnaba İncili"nin bir edisyonu ve analizi için bkz. Cirillo ve Frémaux, der., *Evangile*. Metnin kaynakları ve niteliği ile ilgili olarak ayrıca bkz. Bernabé Pons, *El evangelio*; Wiegers, "Muhammed as the Messiah"; Van Koningsveld, "Islamic Image", s. 216-21.
64. Toland, *Nazarenus*, s. v ("Bir Olmadan ... ", "hakiki din ... "), 5 ("belki de ... "), 70 ("özgün ... ").

14. İslam'ın Eleştirel ve Radikal Kullanımları II: Bayle'dan Voltaire'e

1. Addison, *Life of Mahomed*, sig. A2v ("birçok abes ... "), s. 26 ("doymak bilmez ... "), 119 ("her türden ... "). Addison ile ilgili olarak bkz. Bulman, *Anglican Enlightenment*, özellikle s. 87-89'da yayımcı Thomas Smith'e gönderilen veciddi Müslümanların saçma bulduğu "hikâyeleri" çıkarmasını isteyen mesaj konu edilir.
2. Addison, *Life of Mahomed*, sig. A2r-v ("bütün yargıçları uyandırarak ... "), s. 15 (Katolik benzetmesi), 35 ("öyle güzel idare etmiştir ki ... ") Bulman, "Sahte Öğretmenler" derken düşündüğü kişilerin Titus Oates ile İsrael Tonge olduğunu ima eder. Bu ikisinin, "Papacı Darbe" karşıtı histerik kampanyası 1678 sonbaharında yeni başlamıştı (*Anglican Enlightenment*, s. 232-33).
3. Casaubon, *Treatise*, s. 3-4. 4. Age., s. 11.
4. Age., s. 11.
5. Addison, *Life of Mahomed*, s. 33 ("Delilik"), 52-53 ("saldırganlar", alıntı yapılan kişi Huguenot teolog Moïse Amyraut'dur).
6. Prideaux, *True Nature*, 1. sayfalandırma, s. 12 ("İhtiraslı Emeller ... "), 136 ("çok keskin ... ", "üstü örtülü").
7. Age., 2. sayfalandırma, s. 7.
8. Age., 2. sayfalandırma, s. 64 ("övgüye değer ... ", "Coşkunluk sebebiyle ... "), 65 ("dini sahtekârlık"), 66-67 (Numa'yı aklama), 77 (yeni bir din kuramaz)
9. Age., 1. sayfalandırma, s. x-xii.
10. Bayle, *Dictionaire*, iii, s. 1853. Bu makale, ilk edisyonundan sonra neredeyse hiç değişmemiş, sadece Prideaux'nun kitabının Fransızca çevirisi gibi bazı yeni çalışmalara referans eklenmiştir.

11. Age., s. 1853 (ödevler), 1854 (Cennet, "La principale cause de ses progrès fut sans doute le parti qu'il prit de contraindre par les armes à se soumettre à sa Religion ceux qui ne le faisoient pas volontairement", dragonnes), Bayle, *Pensées diverses*, s. 121-22.
12. Bayle, *Dictionnaire*, III, s. 1853 (marazun tarihatları), 1854-55 (Jurieu, Bellarmino), 1856 ("les Chrestiens & les Infidelles n'ont rien à se reprocher, & que s'il y a quelque différence entre leurs mauvais mœurs, c'est plûtôt la diversité de climat qui en est la cause, que la diversité de Religion").
13. Age., III, s. 1859 ("Les Mahometans, selon les principes de leur loi, sont obligez d'employer la violence pour ruiner les autres Religions; & neanmoins ils les tolerent depuis plusieurs siecles. Les Chretiens n'ont reçu ordre que de prêcher & d'instruire; & néanmoins de tems immémorial ils exterminent par le fer & par le feu ceux qui ne sont point de leur Religion").
14. Yazarın Spinozacılığı ile ilgili olarak bkz. Brugi, *Il risveglio dell'universo*, s. 137-214 ve Israel, *Radical Enlightenment*, s. 565-74; *Vie de Mahomet* adlı çalışması ile ilgili olarak bkz. Venturino, "Un prophète" *Zaman zaman* Hıristiyan vahyine değinilmesinin tüm. *Vie de Mahomet*, s. 247) sırrın sunundan ibaret olduğu görülmektedir.
15. Boulainvilliers, *Vie de Mahomet*, s. 226 ("une longue & forte meditation sur la nature des choses & sur la compatibilité des objets de la Religion avec la Raison"). Ilıcalı geleneksel eleştiriler, s. 94, 165-67, 178-79, 247-48.
16. Age., s. 31 (doğal dini canlandırdı), 119 (doğal yasa) 187 (peygamber, kadın hakikatleri dirilttiği), 253-55 (ahlak, doğal teoloji, peygamber).
17. Age., s. 133 ("enyvrer les hommes du même enthousiasme qui agissoit en lui"), 148-49 (sunnet, domuz eti), 154 (çok kanlılık), 255 ("des talens extraordinaires pour le raisonnement, l'éloquence & la composition").
18. Boulainvilliers, *Vita di Maometto*, s. 223 (Diego Venturino tarafından yapılan düzenleme ve çeviri çalışmasının temel aldığı notlar: Bibliothèque municipale, Angoulême)
19. Boulainvilliers, *Vie de Mahomet*, s. 207-08 ("regardoit ... les Evêques, les Prêtres, & tout le Clergé séculier ... comme un assemblage politique d'hommes reunis à ce point cy: de faire servir la Religion à leurs passions, convoitise, avarice, faste, domination: & qui avoient trouvé le secret de persuader aux Peuples, que l'obeissance aveugle qu'ils en exigeoient est inseparable de celle qui est due à Dieu").
20. Age., s. 227 ("la compassion qu'il avoit pour tant de malheureux, soumis au caprice de méchans Princes & de leurs Ministres")
21. Age., s. 221 ("de réunir la Nation Arabe, & de l'employer comme à la destruction de l'un & de l'autre Empire", "prudemment ménagée, pouvoit être portée jusqu'à l'entousiasme, ou au fanatisme").
22. Gagnier, *Vie de Mahomet*, I, s. xv-xvii (Burlık), xlii (Sahabiler ayrılığı). Gagnier ile ilgili olarak bkz. Franklin, "Gagnier, John".
23. Gagnier, *Vie de Mahomet*, II, s. 317-18 ("Quand aux qualités naturelles de l'Apôtre de Dieu, & aux perfections de son ame, le Prophète surpassoit en l'une & en l'autre tout le reste des hommes"). Abu'l Fida, *De vita Mahommedis*

24. Reland'ın kitabı İngilizce (1712), Almanca (1716), Felemenkçe (1718) ve Fransızcaya (1721) çevrildi. Reland ve eşhas ile ilgili olarak bkz. yukarıda s. 277.
25. Ockley, s. I ("büyük ..."); Ockley, *Sentences of Ali*, sig. A3v ("Delilik ..."), A4r ("Korku ..."). Ockley ile ilgili olarak bkz. Holt, "Ockley".
26. Sale, *Kuran*, s. iii ("sadece kılıçla ..."), v ("genel edep ve adap"). Sale ile ilgili olarak bkz. Vitalis, "Sale"; yaptığı Kuran çevirisi ile ilgili olarak bkz. Elmarsafy, *Enlightenment Qur'an*, s. 37-63.
27. Sale, *Kuran*, s. 33.
28. Age., s. 38; "çıkar" ile kastedilen "kendi çıkarına yönelik" olma durumudur.
29. Age., s. 48 ("girişiminin getirdiği ..."), 49 ("yeni bir şey icat edenler ...", dipnot).
30. Age., s. 49 ("Kılıç zoruyla ...", dipnot).
31. Guer, *Moeurs et usages*, i, s. xxiv (16. yüzyıl yazarları), 148-49 ("se servir utilement de la Religion, mais en la défigurant, en la corrompant"), 335 ("Les Panégyristes & les Admirateurs de Mahomet & de l'Alcoran, gens ordinairement Protestans, ou pas peut-être que Protestans").
32. D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, s. 295-97, bu konuda bkz. Gunny, *Images*, s. 47-48. D'Herbelot ile ilgili olarak bkz. aşağıda s. 416, n. 7.
33. Voltaire'in Sale'den yararlanması ile ilgili olarak bkz. Gunny, *Images*, s. 143-45; Elmarsafy, *Enlightenment Qur'an*, s. 84-95.
34. Bkz. Pomeau, *La Religion*, s. 148-52; Gunny, *Images*, s. 135-38; Nezami, *L'Islam*, s. 238-44; Todd, "Introduction", s. 7-32.
35. Voltaire, "De l'Alcoran", s. 335-36 ("moines", "sornette", "Il était bien difficile, qu'une religion si simple et si sage enseignée par un homme toujours victorieux ne subjuguât pas une partie de la terre. En effet, les musulmans ont fait autant de proselytes par la parole que par l'épée").
36. Age., s. 334 ("Les sages contredisent en secret, et le peuple les fait taire"), 338 ("la fourberie et le meurtre"), 339 ("enthousiasme", "Rien n'est plus terrible qu'un peuple, qui n'ayant rien à perdre combat à la fois par esprit de rapine et de religion").
37. Voltaire, *Essai*, i, s. 257 ("appuya enfin, par des fourberies nécessaires, une doctrine qu'il croyait bonne"), 272-73 (yalın inanç, ibadetler), 275 (sade, kanaatkâr, ikna yoluyla yayılma). Ayrıca bkz. Badir, *Voltaire*, s. 164-67.
38. Voltaire, *Essai*, i, s. 271-72 ("déclamations incohérentes", ulvi, çelişkiler vb.); Voltaire, *Texte sur l'Orient*, s. 227 ("plus sensé que le christianisme", "C'était le simple théisme, la religion naturelle, et par conséquent la seule véritable") (*Examen important de Milord Bolingbroke* adlı eserine eklenen 35. bölümden).
39. Yukarıda s. 292.
40. Marana ile ilgili olarak bkz. Roscioni, *Sulle tracce* (özellikle ilk yayınlar hakkında s. 185-201). Edisyonlara dair kısa bir açıklama için bkz. Van Roosbroeck, *Persian Letters*, s. 42-45, burada 1734'e kadar 22 İngilizce edisyon yapıldığından söz edilir.
41. Fransızca hayali seyahatler ve mektup formundaki yergili eserler ile ilgili olarak bkz. Dufrenoy, *L'Orient romanesque*, i, s. 145-91.
42. Bonnet, *Lettre*, s. 2-3.

43 Collins, *Letter*, s. 7-8, bu konuda Bayle'i çok andıran bir şekilde Jurieu'yu hedef almaktadır. Ben burada artık standartlaşmış olarak Collins'e atfedilen metni izlemekteyim. Metin daha önce Toland'a atfedilmiştir (bkz. Carabelli, *Tolandiana*, s. 167-68) ama orijinallikten yoksundur. Ayrıca bkz. Minuti, *Orientalismo*, s. 214-17.

44. Voltaire, "Projet secret", s. 110 (korkular, "sommes considérables que coute l'entretien d'un nombre infini de fainéans sacrés"), 111-12 ("chacun puisse appercevoir, que notre Religion est à peu près aussi ridicule que la Chrétienne").

45 Marana, *L'Espion du Grand Seigneur*, s. 38 (tek Tanrı), 52 ("l'homme puisse estre heureux après la mort de quelque Religion qu'il ait pû estre, s'il a vécu en homme de bien").

46 Montesquieu, *Lettres persanes*, no. 46, s. 84 ("dans quelque religion qu'on vive, l'observation des loix, l'amour pour les hommes, la piété envers les parents, sont toujours les premiers actes de religion"), 85 (ayinler), no. 60, s. 93 (tahammülhuzluk), no. 97, s. 113 (Kuran).

47 Poullain de Saint Foix, *Lettres turques*, s. 49 ("en défendant leur Patrie & leur Religion: ils n'ont jamais fait tort à personne: ils n'ont adoré qu'un seul Dieu"), 50 ("préjugés de l'enfance, & l'autorité de nos Parens qui y sont morts, nous attachent à une Religion dont les idées se sont accrues avec les fibres de notre cerveau").

48. Gilbert, *Histoire*, s. 79 ("Quelles que soient ces Loix ... il les faut suivre, du moins extérieurement, ou l'on ruineroit la société civile"), 80 (oyun).

49. Tyssot de Patot, *Voyages*, s. 457 ("après avoir bien examiné toutes les différentes Religions qui étoient venues à sa connoissance, il n'avoit rien trouvé dans aucune qui pût satisfaire une personne raisonnable: & qu'ainsi il ne voyoit rien qui dût empêcher un homme sage, de se conformer, pour le moins extérieurement, à la Religion dominante du Païs où il demeure"), 458 ("cent fois plus absurde & impertinente").

50 Bibliotheque Mazarine, Paris, MS 1194, s. 3 ("c'est partout le même fond de morale, on defend le mal, et on exhorte au bien à Constantinople comme à Rome"), 5-6 ("je regarderois comme un fou et comme un obstiné celui qui sacrifieroit infructueusement sa vie aux preceptes d'une religion particuliere"), 7 ("on exige seulement de vous un hommage dont les ceremonies different un peu des vôtres, et ne sont que comme des nuances de la même couleur").

15. Despotizm II: On Yedinci Yüzyıldaki Teoriler

1 Folger Shakespeare Library, Washington DC, MS V b. 182, fo. 349v. Tilney ve bu makalenin yazılışı ile ilgili olarak bkz. Streitberger'in makalenin kısmi bir edisyonu için yazdığı giriş yazısı "Introduction" (sadece İngiltere, İskoçya ve İrlanda ile ilgili bölümleri içerir). Tilney, *Topographical Descriptions*, s. i-xxxix.

2 Tilney, *Topographical Descriptions*, s. xxxvii, 7-8 (ithaf).

3 Fabricius, *Kongeloven*, s. 313 ("det øverste Hoved her paa Jorden, øverste Dommer i alle baade kirkelige og verdslige Sager og Herre over alle menneskelige Love", "den øverste og mest ubundne og longvende Magt").

4. Thireau, *Les Idées politiques*, s. 71 ("Les rois sont nés pour posséder tout et commander à tout"). Ancak Thireau'nun gösterdiği gibi Louis, bütün tebaasının bir mülkün asıl sahibinin kendisi olduğuna gerçekten inanıyor değildi (s. 88-89), tebanın onları olmakların onlardan vergi toplama hakkı bulunduğuna inansa da (s. 72-74).
5. Blount, *Voyage*, s. 122.
6. Marolles, *Suitte des memoires*, s. 107.
7. Age., s. 104.
8. Bkz. yukarıda s. 227.
9. Anonim, *La France-Turque*, s. 1-13. Din ile ilgili argümana göre Osmanlılar, yeni fethettikleri topraklarda diğer inançlara tolerans gösteriyordu (Osmanlı'da tolerans üzerine standart yorumlar şaşırtıcı biçimde tersine dönmüştü). Bu metin ile ilgili olarak bkz. Lestringant, *La Monarchie*, s. 52; benzer bir suçlama getiren 1589 tarihli bir başka risale ile ilgili olarak bkz. Göllner, *Turcica*, iii, s. 277, n. 130.
10. Talon, *Harangue*, s. 4-5 (fermanlar, vergiler), 6 ("Ce gouuernement despotique & souuerain seruit bon parmy les Scithes ... Mais en la France qui a touſiours esté le Pays le mieux policé du monde, les peuples ont touſiours fait estat d'estre nais libres, & de viure comme veritables François: Cependant ils se voyent traittez comme des esclaues").
11. Anonim, *Lettre d'avis*, s. 21 ("Iamais la France n'a esté un gouuernement despotique, si ce n'est depuis 30. ans que nous auons esté soûmis à la misericorde des Ministres, & exposez à leur tyrannie ... la France est vne pure Monarchie Royale, ou le Prince est obligé de se conformer aux loix de Dieu, & où son peuple obeissant aux siennes demeure dans sa liberté naturelle, & dans la proprieté de ses biens: au lieu que la Despotique gouuerne des subjets comme vn pere de famille ses esclaues. Tel est le gouuernement du Turc, qui pour cela s'appelle le Grand Seigneur, qui peu sans iniustice mander à ses Bassa de luy apporter leurs testes, s'estant fait Maistre par la voye des armes, & aiant touſiours retenu le pouuoir de Conquerant, qui donne suiuant le droict des Gens la puissance de traitter en Esclaues ceux qu'on subiuge. La France n'est pas vne terre de conqueste"). Talon'un etkisi ve bu risalelerde "despotizm" teriminin kullanımı ile ilgili olarak bkz. Carmel, *Le Labyrinthe*, s. 174-75.
12. Bkz. Doolin, *Fronde*, 84-98 (genel kralcı görüşler), 99-100 (ultra kralcı, değinilen *Veritable censure de la Lettre d'avis*).
13. Parker, *Case of Shipmony*, s. 22.
14. Parker, *Observations*, s. 44.
15. Bu argümana dayanan klasik bir tartışma için bkz. Skinner, *Liberty*, özellikle s. 38-41, 68-71.
16. Skinner, "John Milton", s. 299-305.
17. Nedham, *Excellencie*, s. 79 ("Monarşinin Çıkarı"), 82 ("Monarşinin Çıkarı", "Monarşik Tiranlık").
18. Age., s. 92 (Praetoria muhafızları), 112 ("Haşmetli'yi ... ").
19. Harrington, *Oceana*, s. 170 ("hürriyet ... "); Harrington, *Prerogative*, s. 400 ("köleliğe, dilenciliğe ... ").

20. Harrington, *Oceana*, s. 163 ("Tek adam ... "), 189 ("en kusursuz ... ", "senatoyu ve halkı ...", farklı karakter).
21. Age., s. 179 ("tehlikeli kusur", "yeniçeriler ... ").
22. Harrington, *Prerogative*, s. 441 (Machiavelli'nin ayrımı), 446 (Yeniçeri ayaklanmaları)
23. De la Court ve de la Court, *Consideratien*, s. 139 ("Goddelicke perfecte regeering"). Çeşitli edisyonlarda gelişimini sürdüren bu eserin yazarlık hakkı ve karmaşık hikâyesi ile ilgili olarak bkz. Malcolm, *Aspects*, s. 43, n. 61. De la Court kardeşler ile ilgili olarak bkz. Thijn, "Pieter de la Court" ve van Gelder, *Getemperde vrijheid*, s. 250-55.
24. De la Court ve de la Court, *Consideratien*, s. 147 (kardeş katli), 148 (soylular, kitaplar, "waar door oproer zoude konnen werden gevoed"), 160 (paşalar), 161 (Sultan), 178 (yolsuzluk).
25. Age., s. 178 ("niemand in dat Lant wel vaard, ofte zijn goed en leven in zekerheid bezit, als de Keiser allen, wien alle het zweet, goed, bloed, leven, en lieve Kinderen, als aan een God, moeten werden opgeoffert"), 184 ("de hoogmoedigheid der menschen").
26. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte*, s. 161 (kütüphane); Spinoza, *Tractatus politicus* VIII 31, s. 332 ("prudentissimus").
27. Spinoza, *Tractatus politicus* VI. 4, s. 298 ("nullum imperium tamdiu absque ullâ notabili mutatione stetit, quàm Turcarum", "servitium, barbaries & solitudo". "Servitutis igitur, non pacis, interest, omnem potestatem ad unum transferre: nam pax non in belli privatione, sed in animorum unione, sive concordia consistit").
28. Yukarıda, n. 5.
29. Osborne, *Political Reflections*, s. 11; ayrıca bkz. yukarıda s. 297-302. Önceden lanetlemesi ile ilgili olarak bkz. Osborne, *Persuasive*, özellikle s. 17, 23.
30. Becher, *Psychosophia*, s. 173 ("wäre noch nirgends besser / als unter den Türcken / Colonien aufzurichten / dann sie führen unter sich keine Kriege / beschützen ihre Unterthanen / halten was sie versprechen / lassen einen jeden bey seiner Religion und Freyheit / haben ein herrliches fruchtbares Land / und ist sehr wol unter ihnen zu leben / unter kleiner Contribution"). Becher ile ilgili olarak bkz. P. Smith, *Business of Alchemy* (kolonileşme projesindeki rolü üzerine; s. 141-72); ekonominin yönetiminin hükümdarlara verilmesi üzerine teoriler geliştiren "kameralist gelenek ile ilgili olarak bkz. Dittrich, *Die deutschen Kameralisten*.
31. Hobbes, *Elements* II.3 2, s. 128; Hobbes, *De cive* V.2, s. 135; Hobbes, *Leviathan*, ii, s. 312-14.
32. Hobbes, *Leviathan*, ii, s. 314 (aynı, "mutlak").
33. Harrington, *Valerius*, s. 785.
34. Hobbes, *Leviathan*, ii, s. 332.
35. Bütün bu hususlarla ilgili olarak bkz. Malcolm, "Thomas Hobbes"
36. Bkz. Hobbes, *Correspondence*, *passim* (Sorbière'in Hobbes ile ilişkisi) ve ii, s. 893-99 (biyografisi); politik düşüncesi ile ilgili olarak bkz. Gouverneur, *Prudence*, s. 187-208

37. Sorbière, *Discours*, s. 83 ("Discours sceptique ... Si la malice des hommes, qui vient de la nature corrompue, n'est point augmentée en l'état du gouvernement moins absolu, par les défauts de la société?"), Marolles, *Suite*, s. 2 ("Discours sceptique, en faueur des Bestes & du Gouuernement Despotique")
38. Sorbière, *Discours*, s. 85 ("La faim, la soif, les injures de l'air sont tout ce qu'ils craignent", "En Orient l'Empire absolu fait presque le même effet, ou du moins il semble que les peuples y vivent moins malheureux qu'en Europe, où la souveraineté est temperée et où nous nous piquons de meilleure politique et de plus de liberté que les peuples que nous nommons barbares La souveraine loi du prince est sans replique à Constantinople, à Ispahan et à Agra, tous les sujets s'estiment fort honorés du titre d'esclaves de leur roi et ne se dispensent jamais de son obeissance Et cette entiere dépendance de leur vie et de leur fortune ne les rend pas plus malheureux Au contraire, ils en sont mieux à couvert de quelques incommodités qui nous travaillent, ils en ont moins à craindre les insultes des personnes privées, ils sont tous immediatement sous la protection de leur souverain. Il n'y a point là de gentilhomme qui fasse du roitelet et l'empereur est la seule tête du caprice de laquelle il y ait à souffrir").
39. Age., s. 84 ("je doute si tout notre malheur et notre sottise ne vient pas de ce que nous ne vivons dans nos societés civiles de l'Europe, ni tout à fait sous l'etat de l'Empire, ni rendus à celui de la nature"), 85 ("tranquillité publique").
40. Age., s. 86 ("contrepoids"); Hobbes, *De cive*, s. 87 ("imperii" hasliklı bölüm), Hobbes *Leviathan*, II, s. 420, 512 (karma monarşi).
41. Sorbière, *Discours*, s. 86 ("Cette prétendue liberté des États, à quoi sert elle qu'à déchirer le royaume, et que fait elle autre chose si ce n'est que les peuples ne vivent ni libres, ni soumis et que comme ils attaquent la souveraineté, réciproquement la souveraineté les attaque et les maltraite").
42. Bayle, *Reponse*, 64. ve 65. bölümler, s. 620-27
43. Sorbière, *Discours*, s. 85-86 (kardeş katli argümanı); Osborne, *Political Reflections*, s. 34; Hobbes, *Behemoth*, s. 231.
44. Bu tema ile ilgili olarak bkz. Malcolm, "Thomas Hobbes", s. 121-25
45. Ampirik unsuru öne çıkaran bir çalışma için bkz. Rubiés, "Oriental Despotism".
46. Bkz. Tinguely, "Introduction", s. 11-23 (s. 22: çeviriler).
47. Bernier, *Un libertin*, s. 219-26 (s. 219: "toutes les terres du royaume étant en propre au roi"; s. 226. "les peuples y sont moins maltraités qu'en Turquie")
48. Age., s. 226-27 ("Ces trois États, Turquie, Perse et l'Hindoustan, comme ils ont tous été ce mien et ce tien à l'égard des fonds de terre et de la propreté des possessions, qui est le fondement de tout ce qu'il y a de beau et de bon dans le monde ... il faut de necessité que tôt ou tard ils tombent dans les mêmes inconvenients qui en sont des suites nécessaires, dans la tyrannie, dans la ruine et dans la desolation. À Dieu ne plaise donc que nos monarques d'Europe fussent ainsi propriétaires de toutes les terres que possèdent leurs sujets ... Ils se trouveraient bientôt des rois de déserts et de solitudes, de gueux et de barbares").
49. Francisco Pelsaert, William Hawkins ve Sir Thomas Roe tarafından yazılmış başka anlatılar için bkz. Rubiés, "Oriental Despotism", s. 144-47

50. Bernier, *Abregé*, viii, s. 320-21 ("Aussi ay-je quelquefois defini un Turc, un Animal né pour la destruction de tout ce qu'il y a de beau & de bon au Monde, jusqu'au genre humain mesme. Non que les vrays Turcs ne soient ouvrem d'un assez bon naturel, mais parce que leur fausse Politique, ignorance, ou negligence va à oster, & à exterminer ce Mien & ce Tien, d'où suivent, comme je viens de marquer, la Pauvreté des peuples, l'abandon de l'Agriculture, la Tyrannie, & le Dépeuplement des Provinces")
51. Tavernier, *Voyages*, s. 250.
52. Bkz. Gibb ve Bowen, *Islamic Society*, i, s. 236-40; İnalcık, *Ottoman Empire*, s. 109-10
53. Yukarıda s. 221; Savary de Brèves, *Relation*, s. 10; Rycaut, *Present State*, s. 71
54. Vanel, *Abregé*, s. sig. A6r ("Le Gouvernement des Turcs est entierement Despotique, le GrandSeigneur est Maître absolue de la vie & des biens de ses sujets").
55. British Library, Londra, MS Add 23, 215, fo. 85v (Finch'in Lady Conway'e Peraidan mektubu, 8/18 Şubat 1675).
56. Machon, *Les Veritables Maximes du gouvernement de la France* referansı: Carrier, *Le Labyrinthe*, s. 177 ("Les monarchies ne sont pas toutes despotiques, il n'y a que celle du Turc toutes les autres que nous avons aujourd hui sont tempérées par une espèce d'aristocratie qui les main tient et qui les conserve"); Anonim, *Het Fransche Turckye*, s. 25.
57. Rycaut, *Present State*, s. 69 (Bacon), 70 (paşalar). "Sancak" askeri-idari bir birimdi.
58. Botero, *Relationi*, fo. [205v] ("turri ... tiranni"), 206r (tüygü); Chirk, der., *Chronicle*, s. 159).
59. Tavernier, *Voyages*, s. 229; Chardin, *Travels*, s. 279.
60. Bibliothèque nationale de France, Paris, MS Moreau 842, bildiren: Nicolas Pourreson, fo. 44v ("l'extremité de la tyrannie ou est venu auiourdhuy le gouuernement des Turcs par ceux qui sont dans les villes et dans les prouinces pour les administrer est vn des motifs de nostre esperance que l'Empire aproche de sa fin"); Coppin, *Le Boucher*, s. 232 ("d'une manière despotique, c'est à dire que ses volontez tenant lieu de regle & de loix il peut emprisonner, il peut prendre les biens et faire mourir sans avoir besoin d'aucun jugement que l'ordre qu'il en donne").
61. Yukarıda s. 239-42.
62. Yukarıda s. 244-45 (Rycaut); Vanel, *Abregé*, i, sig. a7r ("avec toute cette puissance sans bornes, la vie & la liberté du Grand Seigneur dépend du caprice de ses milices. Elles se sont attribuez le pouvoir de déposer, d'emprisonner même de faire mourir leur Sultan depuis qu'ils ont dégeneré de la vertu de leurs Ancêtres", "elles y observent neanmoins quelque formalité & demandent un Festa [ayinen böyle] ou acte d'approbation au Mufti").
63. Dumont, *Nouveau Voyage*, s. 232-34.
64. Bayle, *Dictionnaire*, iii, s. 2132 ("ils ne parlent point de contract original entre les Peuples & les Rois; ils n'examinent point si le droit de commander émane du Peuple, ni jusqu'où on le communique. A leur dire, la meilleure forme de Gouvernement est le pouvoir despotique du Monarque", "si nous consultons

l'Histoire, nous trouverons qu'il n'y a point de Monarques, dont l'autorité soit plus fragile que celle des Empereurs Ottomans. On ne se contente pas de se mutiner contre eux, de les détrôner, de les étrangler, avant que la sédition finisse; on se sert aussi d'autres moyens: on les dépose fort bien par des procédures juridiques, on délibere tranquillement & gravement sur leur destinée, on recueille les suffrages, & on les condamne à un prison perpetuel") Bu makale birinci cildiyonundan itibaren değişmemiştir.

65. Pitton de Tournefort, *Relation*, I, ing. 291-v (görev), s. 268 ("maître absolu", güç), 270 ("un frein pour les Sultans qui empêche la Tyrannie").

66. Bkz. Stoye, *Marsigli's Europe*, özellikle s. 17-20 (1679-80), 20-21 (1683-84), 176-215 (sınır komisyonu) Marsigli ile ilgili olarak ayrıca bkz. Ghezzardi, *Potere e costituzione*, özellikle *Stato militare* hakkında s. 435-42.

67. Marsigli, *Stato militare*, 1. sayfalandırma, s. 28 ("In tutte le nostre Storie sentiamo esaltare la Sovranità, che coni dispericamente praticasi dal Sultano. Ma quanto si scostano elle dal vero?"), 2. sayfalandırma, s. 199 (burada kullanılan "Effeminati" ifadesi günümüzdeki anlamıyla "efemine" değildir; kadınlarla çok fazla hayır neşir olma sonucunda kadınsılaşmak anlamında kullanılmıştır)

68. Age., 1. sayfalandırma, s. 28-29 (savaş ve barış, "senza il consenso d'ambi gli Stati, Giuridico e Militare").

69. Age., 1. sayfalandırma, s. 29 ("Ecco la misera Sovranità del *Sultano*", paşalar), 30-31 (kararlar umumanmaz, sonuç, "Da queste premesse vediamo se questo Impero meriti il nome di Monarchia, e Aristocrazia: o piu tosto di Democrazia"). Marsigli'nin vardığı hükmü, muhtemelen farkında olmadan reform yanlısı entelektuel Namık Kemal tekrarlayacaktı. 1868'de şöyle yazmıştı. "Osmanlı İmparatorluğu bir tür anayasal düzenle topluluğun iradesine göre yönetiliyordu . Yeniçeriler, halkın silahlı danışma meclisiydi" (alıntılayan, Yavuzoğlu, *Partners of the Empire*, s. 231)

16. Despotizm III: Montesquieu

1. Levassor, *Les Soupirs*, s. 11 (soylular unsuru), 19 ("le Prince regarde tout comme luy appartenant en propre") Levassor ile ilgili olarak bkz. Haase, *Einführung*, s. 112-13. *Soupirs* ile ilgili olarak bkz. Koebner, "Despot", s. 297-300; buna benzer başka polemik eserler ile ilgili olarak bkz. Stelling-Michaud, "Le Mythe", s. 333-34

2. Levassor, *Les Soupirs*, s. 5 ("Mühü"), 29 ("tout aussi Despotique que celle du Grand Seigneur"), 33 ("Pouvoir Despotique & Arbitraire"), 40 ("Princes Mahometans", "Protectrices des honnêtes Gens", "Aujourd'huy en France, il n'y a plus de Loix que la Souveraine volonté du Prince"), 43 (savaşlar)

3. Ellis, *Boulainvilliers*, s. 38

4. Age., s. 58-61, 97-100 (çevre, Saint-Simon); Sée, "Les Idées politiques", deneme, s. 552-56 (Fénelon), von der Heydte, "Die Stellung Fénelons", s. 311 (Fenelon).

5. Ellis, *Boulainvilliers*, s. 31-51

6. Gargallo, *Boulainvilliers*, s. 39 ("un regne despotique, brutal"), 58 ("celles de la Monarchie Chinoise ou Tartare"), karş. Ellis, *Boulainvilliers*, s. 164-65, 192-93

7. Boulainvilliers, *La Vie de Mahomed*, s. 30 ("Exclusion de Roi, ou de Chefs absolus, capables de soumettre la liberté des autres hommes: l'pouvoir paternel des Chefs de famille, qui se gouvernoient indépendamment les uns des autres"), 45 (Müslüman hükümdarlar); yukarıda s. 334 ("merhamet").
8. Montesquieu, *De l'esprit* XXX.10, s. 758 ("comme son ouvrage est écrit sans aucun art, et qu'il y parle avec cette simplicité, cette franchise et cette ingénuité de l'ancienne noblesse dont il était sorti, tout le monde est capable de juger et des belles choses qu'il dit, et des erreurs dans lesquelles il tombe").
9. Dubos, *Histoire critique*, iii, s. 532 ("comme Despotique").
10. Montesquieu, *De l'esprit* XXX.12, s. 760 (şiddetli eleştiri), XXX.24, s. 771 ("il est aisé de voir que tout le système de M. l'abbé Dubos croule de fond en comble: et toutes les fois qu'il tirera quelque conséquence de ce principe, que les Gaules n'ont pas été conquises par les Francs ... on pourra toujours la lui nier").
11. Age, XXX.5, s. 757 ("le roi, qui aurait disposé continuellement des fiefs, c'est-à-dire de l'unique propriété, aurait eu une puissance aussi arbitraire que celle du sultan l'est en Turquie: ce qui renverse toute l'histoire"), XXX.6-12, s. 757-61.
12. Age, II.4, s. 535 ("Les pouvoirs intermédiaires, subordonnés et dépendants, constituent la nature du gouvernement monarchique, c'est-à-dire de celui où un seul gouverne par des lois fondamentales ... Ces lois fondamentales supposent nécessairement des canaux moyens par où coule la puissance: car, s'il n'y a dans l'État que la volonté momentanée et capricieuse d'un seul, rien ne peut être fixe, et par conséquent aucune loi fondamentale. Le pouvoir intermédiaire subordonné le plus naturel est celui de la noblesse. Elle entre en quelque façon dans l'essence de la monarchie, dont la maxime fondamentale est: *point de monarque, point de noblesse; point de noblesse, point de monarque*. Mais on a un despote"). Montesquieu buraya "tabi" ve "bağımlı" terimlerini sonradan Kral'ın gururunu incitmeme kaygısıyla eklemiş: Bkz. Shackleton, *Montesquieu*, s. 279.
13. Montesquieu, *De l'esprit* II.4, s. 535–6 (ruhban sınıfı, belediyeler, *parlement*'lar), V.10, s. 550 (kurumlar, *parlement*'lar), V.11, s. 550 (istikrar).
14. Montesquieu, *Lettres persanes*, no. 102, s. 115 ("dégénère toujours en despotisme ou en république"). Weil, "Montesquieu", s. 197 (yorlaşmış). Montesquieu, *De l'esprit* V.10, s. 550 ("Quand cet homme n'aurait pas eu le despotisme dans le coeur, il l'aurait eu dans la tête"), XI.4, s. 586 ("tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser").
15. Montesquieu'nün okumaları ile ilgili olarak bkz. Dodds, *Les Récits* ve Shackleton, *Montesquieu*, s. 229-35, 411-18; Osmanlı İmparatorluğu ve İslam âlemi üzerine kaynakları ile ilgili olarak bkz. Vernière, "Montesquieu", s. 177-78; Fransızların Çin'e olan ilgisi ile ilgili olarak bkz. Pinot, *La Chine*. Montesquieu'nün ampirik olmayışı ile ilgili olarak bkz. Waddicor, *Montesquieu*, s. 22-33.
16. Montesquieu, *De l'esprit* II.1-5, s. 532-36 (üç tür), XI.6, s. 586-87 (aristokratik cumhuriyetler; kıyl. ayrıca Polonya ile ilgili sözleri: Bu aristokratik cumhuriyette uzaktan halk yöneticilerin "kölesi" ("esclaves") konumundaydı. II.3, s. 535); Montesquieu, *Pensées*, s. 372, no. 940 (Cezayir'i Cenevre ile karşılaştırma), 553, no. 772 (askeri aristokrasi olarak Cezayir). Kullanmış olması muhtemel kaynaklardan

bazısı: Laugier de Tassy, *Histoire*, s. 78 (despotik bir soylular cumhuriyeti olarak Cezayir) ve d'Arvieux, *Memoires*, iv, s. 49-50 (askeri bir cumhuriyet olarak Tunus), v, s. 249 (askeri bir cumhuriyet olarak Cezayir).

17. Bkz. Rahe, *Montesquieu*, s. 66.
18. Montesquieu, *De l'esprit* V.14, s. 553 (anayasa, ihtiraslar).
19. Age. III, s. 536-40.
20. Age. III.10, s. 539 ("Dans les États despotiques la nature du gouvernement demande une obéissance extrême; et la volonté du prince, une fois connue, doit avoir aussi infailliblement son effet qu'une boule jetée contre une autre doit avoir le sien. Le partage des hommes, comme des bêtes, y est l'instinct, l'obéissance, le châtiment").
21. Age. XIV.2, s. 614 (merak duygusundan yoksunluk, kölelik), XVII.2, s. 630 (cesaretten yoksunluk).
22. Age. XVI.2, s. 625 (küçük yaş, "dépendance"/bağımlılık), XVI.9, s. 627 ("L'empire sur les femmes"); Montesquieu, *Pensées*, s. 343, no. 757 (soğuk iklimler).
23. Montesquieu, *De l'esprit* XVII.2, s. 630 ("la lâcheté des peuples des climats chauds les ait presque toujours rendus esclaves, et que le courage des peuples des climats froids les ait maintenus libres"); Montesquieu, *Réflexions*, s. 92-93.
24. Chardin, *Travels*, s. 193 ("Isak buna" where 'on' is an emendation of 'of'); Marsigli, *Stato militare*, 1. sayfalandırma, s. 31-32. Montesquieu üzerinde bir olası etki de abbé Dubos'nun *Réflections critiques sur la poésie et la peinture* [Şiir ve resim üzerine eleştirel düşünceler] adlı eserinde sunduğu iklim teorisiydi: Bkz. Gargallo, *Boulainvilliers*, s. 71-72, 85.
25. Du Loir, *Voyages*, s. 166 ("Naturellement ils sont bons, et il ne faut pas dire que le climat les rende tels, puis que les Grecs naissent dans le même pays, avec des inclinations si differentes, qu'ils n'ont retenu de leurs ancestres que les mauvaises qualitez: à sçavoir, la fourberie, la perfidie et la vanité"); Pitton de Tournefort, *Relation*, ii, s. 377.
26. Montesquieu, *Réflexions*, s. 82 ("Un grand Empire suppose nécessairement une autorité despotique"), 83 ("La puissance doit donc être toujours despotique en Asie, car si la servitude n'y était pas extrême, il se ferait d'abord un partage que la nature du pays ne peut pas souffrir"). Karşılaştırılabilecek benzer ifadeler: Montesquieu, *De l'esprit* VIII.19, s. 575-6, XVII.6, s. 632.
27. Montesquieu, *De l'esprit* X.16, s. 585 ("Lorsque la conquête est immense, elle suppose le despotisme. Pour lors l'armée répandue dans les provinces ne suffit pas. Il faut qu'il y ait toujours autour du prince un corps particulierement affidé, toujours prêt à fondre sur la partie de l'empire qui pourrait s'ébranler").
28. Yukarıda s. 163-64.
29. Alberi, der., *Relazioni*, ser. 3, i, s. 328 (Marcantonio Barbaro, 1573); Deshayes, Voyage, s. 249; Rycaut, *Present State*, s. 3 (kısa yorum), 68 (ayaklanmalar, suçluların kaçamaması); Hill, *Full and Just Account*, s. 5.
30. Rycaut, *Present State*, s. 3.
31. Pitton de Tournefort, *Relation*, ii, s. 268; Turgot, "Plan du premier discours", s. 292 ("Lorsque *le gouvernement militaire* est le seul lien de l'État ce gouvernement est despotique dans son principe").

32. Schelwig, *De philosophia*, s. 31; Temple, *Miscellanea*, s. 261-22; Hill, *Full and Just Account*, s. 8. Bu tema ile ilgili olarak ayrıca bkz. yukarıda s. 276-77.
33. Cantemir ile ilgili olarak bkz. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*; Lemny, *Les Cantemir*, s. 29-173. İslam üzerine inceleme Latince kaleme alınmış ve Rusça çevirisi 1722'de yayımlanmıştır, bu nedenle de Batılı okurlar üzerinde etkisi yok denecek kadar azdır. Bkz. Cândea, "Introducere", s. vii-xiv (Kantemiroğlu'nun, "De muhammedana religione, deque politico musulmanae gentis regimine" başlıklı daha uzun bir çalışma yazmayı planladığı ama bunun ancak ilk yarısının, yani İslam üzerine bu incelemenin günümüze ulaştığı belirtilir). Yükseliş ve Çöküş Tarihi, adı "De incrementis" olup daha geniş bir kitleye ulaşan Latince el yazmasının çevirisidir.
34. Cantemir, *History*, s. 71(n.) ("Türkler ... "), 121(n.) ("İmparatorun ... "); Anonim, "Sultan".
35. Montesquieu, *De l'esprit* VI.13, s. 561-62 (Japonya), VIII.21, s. 576-67 (Çin), XIII.6, s. 608-09 (Rusya), XVII.2, s. 630 (Meksika, Peru), XXIV.3, s. 698 ("Que le gouvernement modéré convient mieux à la religion chretienne et le gouvernement despotique à la mahométane"), 699 (Roma İmparatorluğu).
36. Age. III.10, s. 539-40 (İran), XXIV.3, s. 699 (Etiyopya).
37. Age. II.4, s. 536 (daha ağırlıklı), XXV.11, s. 708 (daha büyük risk; aynı iddianın, örf ve âdetlerde değişiklik yapmaya kalkan bir despot hakkında da ortaya atıldığına dikkat çekerim: XIX.12, s. 643).
38. Age. V.14, s. 551 ("Dans ces États, la religion a plus d'influence que dans aucun autre; elle est une crainte ajoutée à la crainte. Dans les empires mahométans, c'est de la religion que les peuples tirent en partie le respect étonnant qu'ils ont pour leur prince"), 552 ("regarde la victoire ou le succès comme un jugement de Dieu; de sorte que personne n'y est souverain de droit, mais seulement de fait"), XXIV.14, s. 701 (Japonya).
39. Age. XIV.10, s. 616 (alkol), XXIV.14, s. 701 ("De la paresse de l'âme, naît le dogme de la prédestination mahométane; et du dogme de la prédestination naît la paresse de l'âme").
40. Belon, *Voyage*, s. 404; Sandys, *Relation*, s. 36; Rycaut, *Present State*, s. 78; T. Smith, *Remarks*, s. 290.
41. Montesquieu, *De l'esprit* V.14, s. 551-53; bu tema ile ilgili olarak bkz. Felice, "Dispotismo", s. 210-14. Yine Montesquieu, kendinden önceki yazarların, örneğin Marsigli'nin, sultanın hükümdarlığının hep bir tehlike altında olduğuna dair görüşünü kullanmış, ancak onların, bu nedenle de yönetiminin daha az despotça olduğu argümanını kabul etmemişti.
42. Stubbe, "Originall", s. 201; Sale, "Preliminary Discourse", s. 40-41; Osborne, *Political Reflections*, s. 48.
43. Blount, *Voyage*, s. 82; Rycaut, *Present State*, s. 153; Boulainvilliers, *Vie de Mahomed*, s. 154-55.
44. Montesquieu, *Lettres persanes*, no. 114, s. 122-23; Deshayes, *Voyage*, s. 170; Peyssonel, *Voyage*, s. 82-83 (Tunus); Grenville, *Observations*, s. 71.
45. Bodin, *Six Bookes*, s. 557; Metle, *Le Miroir ottoman*, p. 143 (hoppa); Bon, *Sultan's Seraglio*, s. 144 (hoppa).

46. Boemus, *Omnium gentium mores*, s. 125; Belon, *Voyage*, s. 476; Postel, *De la république*, s. 7 ("& en Italie & en Turquie, quant a garder & regarder les femmes & jeunes filles, ont vne mesme coustume, qui ne me semble trop mauuaise"); Addison, *West Barbary*, s. 114.
47. Postel, *De orbis terrae concordia*, s. 235 ("Nullus qui illa non uiderit, potest credere, quàm tyrannicè & imperiosè foeminae, dimidia naturae pars, tractentur"), T. Smith, *Remarks*, s. 191; Anonim, *Account of South-West Barbary*, s. 35.
48. Wortley Montagu, *Complete Letters*, I, s. 406 (ve karş. I, s. 327-30).
49. Deshayes, *Voyage*, s. 243; Pitton de Tournefort, *Relation*, II, s. 263 ("adonné aux plaisirs contre nature").
50. Montesquieu, *Lettres persanes*, no. 116, s. 123-24 (boşanmadan yana olması); Montesquieu, *De l'esprit* XVI.15, s. 628-9 (genel olarak ele alma).
51. Montesquieu, De l'esprit XVI.9, s. 627 ("la servitude des femmes est très conforme au génie du gouvernement despotique, qui aime à abuser de tout. Aussi a-t-on vu, dans tous les temps, en Asie, marcher d'un pas égal la servitude domestique et le gouvernement despotique. Dans un gouvernement où l'on demande surtout la tranquilleté, et où la subordination extrême s'appelle la paix, il faut enfermer les femmes; leurs intrigues seraient fatales au mari").
52. Age. XVI.10, s. 627 ("admirables" ["hayranlık uyandıracak"], kadınların kapatılması, tecridi)
53. Age. IV.3, s. 541 ("un empire séparé"), VII.9, s. 568 ("doivent être extrémement esclaves. Chacun sait l'esprit du gouvernement, et porte chez soi ce qu'il voit établi ailleurs", kargaşadan korkma).
54. Age. V.14, s. 551-2 (hükümdarın soyutlanması, "enfermé", ülkenin yalnızlaştırılması), XVI.10, s. 627 (kadınların kapatılması). Montesquieu, sınır bölgelerinde nüfusun bilerek azaltılması konusuna ancak dolaylı olarak değinmektedir, ancak bu bildik bir konudur ve birçok yazar tarafından ele alınmıştır (örneğin della Valle, *Pilgrim*, s. 122, 146; Rycaut, *Present State*, s. 68; Chardin, *Travels*, s. 125, 132; Guer, *Moeurs*, II, s. 366-68).
55. Gerçi Montesquieu, dini tolerans hakkında yazılar kaleme almış, ama bunun "despotik" devletlerde var olduğuna değinmemiştir: bkz. Minuti, *Orientalismo*, s. 331-402.
56. Montesquieu, *De l'esprit* III.8 s. 539 (kapris), V.16, s. 553-54 (mini despot olarak memurlar), VI.3, s. 557 ("Dans les États despotiques, il n'y a point de loi: le juge est lui-même sa règle"); ayrıca karş. XIX.12, s. 643.
57. Age. XII.29, s. 607 ("dans les cas douteux, les juges consultent les ministres de la religion"), XXIV.14, s. 701 (Japonya)
58. Age. VIII.10, s. 573 ("Le principe du gouvernement despotique se corrompt sans cesse, parce qu'il est corrompu par sa nature").
59. Age. V.14, s. 552 (¾3), XII.30, s. 607 ("arrête ou modère les persécutions des bachas et des exacteurs"; İran ile ilgili bu bilginin kaynağı Chardin, *Travels*, s. 130)
60. Montesquieu, *De l'esprit* V.14, s. 552, XIII.6, s. 608-09, XIX.15, s. 644.

61. Age. XVIII 6, s. 644 ("plutôt le pouvoir légitime d'un monarque que la puissance tyrannique d'un despote", "que le pouvoir y fut *modéré*, comme il l'était autrefois en Égypte", "les législateurs furent obligés de faire de très bonnes lois, et le gouvernement fut souvent obligé de les suivre").
62. Age. III.11, s. 540 ("imparfait" ["kusursuzluktan uzak"]). VIII 21, s. 576-77 (korkuya dayalı).
63. Age. VIII 21, s. 576 ("Des circonstances particulières, et peut être uniques, peuvent faire que le gouvernement de la Chine ne soit pas aussi corrompu qu'il devrait l'être").
64. Age. VIII.10, s. 573 ("lorsque quelques causes accidentelles n'empêchent point son principe de se corrompre. Il ne se maintient donc que quand des circonstances tirées du climat, de la religion, de la situation ou du génie du peuple, le forcent à suivre quelque ordre et à souffrir quelque règle"). Kanlı bir paragrafın bir defterde bulunan müsveddesinde ise konusu faktörlerin despotizm üzerindeki etkisinin kaba kuvvetin yalnız bir hayvana etkisine benzediğini söylüyordu: Hayvana boyun eğdirebilir ama onu eğitilebilir hale getiremezdi. Montesquieu, *L'Atelier*, s. 73.
65. Montesquieu, *Considérations* XXII, s. 483.
66. Jaucourt, "Turquie", s. 759 ("Pour que tout ne soit pas perdu dans un état despotique, il faut au-moins que l'avidité du prince soit modérée par quelque coutume. Ainsi, en *Turquie*, le prince se contente ordinairement de prendre trois pour cent sur les successions des gens du peuple"). Locke ve Montesquieu'nün izinden giden ve Fransa'da soylular sınıfına özel gitçlet verilmesiyle tanımlanacak sınıflı bir monarşi savunan Jaucourt ile ilgili olarak bkz. Kalker ve Kalker, *Encyclopédistes*, s. 175-80.
67. Ferguson, *Essay*, s. 100-10 (Montesquieu'yü açıklama ve yorumlama, s. 109-10; spektrum, demokrasi), 165-85 (iklim), 418-23 (askeri yönetim, yabanlık), 424-25 (saray; "kapısı ve . "), 428-29 ("birçok bölgede . ", "özgüven ", "Çarlığın en uç . ").
68. Helvétius, *De l'esprit* III 16, s. 49-59 (temel düşünce, "l'intérêt général"), III 17-18, s. 61-73 (s. 61, bkz. aranan, s. 62: "assez semblable à la peinture que Milton fait de l'empire du Chaos", s. 64, 71-73; vezirler, bihaber sultan).
69. Turgot, "Plan", s. 293 ("au nom du peuple, et non pas à celui du roi", "où les peuples conquis se trouvaient d'avance accoutumés au despotisme, parce que les premières conquêtes, antérieures au temps où les mœurs auraient pu se former, avaient été vastes et rapides"). Ayrıca bir tartışma için bkz. Laurens, *Les Origines*, s. 48-52.
70. Turgot, "Plan", s. 294 ("La crainte et le respect s'emparent de l'imagination. Le souverain, environné d'une obscurité formidable, semble gouverner du sein d'un nuage orageux, dont les éclairs éblouissent et les tonnerres impriment la terreur", "Le despotisme perpétue l'ignorance et l'ignorance perpétue le despotisme. Il y a plus, cette autorité despotique devient usage, et l'usage confirme les abus"), 297 ("On ne trouve, ni dans l'histoire de la Chine et du Japon, ces excès d'abaissement des peuples malheureux").

71. Boulanger, *Recherches*, s. 137-63 (teokrasi), 172-87 (ruhbanlık), 192-93 (puta tapınma), 239 (kötü kötüne güven, "esclavage volontaire", ilahi hak), 400 ("Théocratie Payenne"). Boulanger ile ilgili olarak bkz. Minerbi Belgrado, *Fauni e ignoranza*, s. 51-102; Cristani, "Teocrazia"
72. Boulanger, *Recherches*, s. 376-77 (Asya'nın iklimi), 405 (Avrupa, "les privilèges de leur nature, & la force de leurs climats").
73. Age., s. 2-3 ("C'est dans ces tristes régions que l'on voit l'homme sans volonté, baiser ses chaînes; sans fortune assurée & sans propriété, adorer son Tyran; sans aucune connoissance de l'homme & de la raison, n'avoir d'autre vertu que la crainte ... c'est là que les hommes bénissent avec une religieuse imbécillité le caprice féroce qui souvent les prive de la vie"), 364-65 ("L'idolatrie & le Despotisme eurent donc l'un & l'autre la crainte & la terreur pour principe & pour fondement"), 428 ("a commencé où je viens de finir").
74. Voltaire, *Essai*, i, s. 822 (tolerans), 832 ("Je crois devoir ici combattre un préjugé: que le gouvernement turc est un gouvernement absurde qu'on appelle despotique; que les peuples sont tous esclaves du sultan, qu'ils n'ont rien en propre, que leur vie et leurs biens appartiennent à leur maître", Rumlar, Türkler, miras), 833-34 ("il ne faut pas imaginer que ce soit un gouvernement arbitraire en tout", istismarlar, denetim mekanizmalarının olmayışı).
75. Age., i, s. 835 ("Aucun prince chrétien n'était despotique, et le Grand Seigneur ne l'est pas davantage", "n'ont donc que le dehors du despotisme", "fureur du pouvoir arbitraire"). Yeniçeriler meselesi (başka eleştirilerle birlikte) Voltaire'in son eserlerinden birinde tekrarlanmıştır: *Commentaire sur l'Esprit des lois* de Montesquieu (burada s. 338).
76. Mignot, *Histoire*, i, s. 97(n.) ("si l'on définit le despotisme une puissance sans bornes, les Empereurs Ottomans ne sont pas despotiques, & il n'y en a point sur la terre. Mais si on le définit une puissance sans regle, aucun Monarque n'est plus despotique que le Souverain des Turcs"). Mignot, Marsigli'nin dile getirdiği ve demokratik denetlecek bir anayasa ile Yeniçerilere sultanı devirme hakkının tanındığı yolundaki iddiayı reddediyordu: iv, s. 453.
77. Porter, *Observations*, i, s. 2 ("belli ki cahil ayaktakımı — "), 81 ("zarar verecek ölçüde yanlış tanıtıldı"), 83-84 ("sağlam bir şekilde inşa edilmiş ... ", "Türkler ... "), 86-89 (vakıflar), 104-05 (Müftü), 105-07 (kadın, "Yapamayız ... ").
78. "Habesci", *Present State*, s. 258 ("köleler imparatorluğu ... "); ayrıca bkz. Çırakman, *From the 'Terror of the World'*, s. 137-41. Kimliğinin (Alexander ya da Antonio Ghika olarak) saptanması ile ilgili olarak bkz. Pippidi, *Byzantins*, s. 267-88
79. Montesquieu'nün despotizm kavramına genel olarak itiraz edilmesiyle ilgili olarak bkz. Osterhammel, *Die Entzauberung*, s. 289-308.
80. Linguet ile ilgili olarak bkz. Levy, *Ideas and Careers*.
81. Linguet, *Théorie*, i, s. 288–301 (avcılar, kırda yerleşik olanlar), ii, s. 49-75 (mülkiyet hakları, babalar), 509-21 (köleliğe yakın koşullarda).
82. Age., ii, s. 205-22 (Asya'daki devletler; s. 214: "Le Prince & ses Ministres veillent uniquement à sa sécurité, dont ils sentent que la leur dépend").

83. Linguet, *Réponse*, s. 247-48 (çıkar), 248-49 ("Or c'est ce qu'on n'a jamais fait que dans les monarchies sages, éclairées, de l'Asie. C'est là, & là seulement, que la moindre altération dans les formalités consacrées, le moindre abus contre le dernier des citoyens, auroit des conséquences pour la tête même de l'état. C'est là que les sultans, les sophis sont enchaînés au bien public par la considération du leur, & que les visirs sont préservés de la tentation de devenir oppresseurs, par la crainte d'un châtiment toujours visible & toujours prochain. C'est là que, sous l'apparence d'une gravité triste & d'une morne pesanteur, on trouve des peuples satisfaits, des nations livrées à une joie pure & douce, des hommes dont les jours s'écoulent dans la paix la plus heureuse, & qui ne cessent de benir d'une voix unanime l'administration admirable à laquelle ils sont redevables de ce calme fortuné").

84. Linguet, *Du plus heureux gouvernement*, i, s. xxiii (skandal kabul ederek tepki verme), 7 ("sans regle & sans loi"), 8-9 ("Dans toute l'Asie l'alcoran & ses décisions sont une chaine que les Sultans, les Sophis, les Mogols les plus impérieux n'osent briser").

85. Age., i, s. 87-88 (bütün mülkler), 89 (memurlara ait araziler), 95 (malikâneler), ii, 26-27 (memurlar iktidarla donatılmış), 54 (çelişkiler), 55 ("ou au moins des loix quelconques, antérieures à la volonté du prince, & indépendantes de lui").

86. Age., ii, s. 21 (devrini, "éclairé").

87. Age., ii, s. 23 ("ces idées d'une échelle de pouvoirs tous réagissants les uns contre les autres, tous prétendants à des prerogatives inhérentes à leur nature, tous autorisés à se dire indépendants du souverain". "Ces fantômes qu'il est facile, je l'avoue, de revêtir d'une apparence imposante, sont devenus les véritables ennemis du peuple, & les cautions de son esclavage").

88. Age., i, s. 28-29 ("la justice n'est souvent parmi nous que l'instrument de la violence des grands").

89. Age., i, s. 11-12 (her türlü devlet yönetimi, emir ve saat), ii, s. 8 ("établisse le plus grand équilibre possible entre les deux classes"), 9-10 (yüksek otorite).

90. Age. ii, s. 15-16 ("qu'en Asie il y a plus de liberte qu'en aucun autre pays du monde. Tous les hommes qui ne sont pas esclaves jouissent, chacun dans leur famille, d'un pouvoir despotique. Ils sont donc les plus libres de tous les êtres humains")

91. Age., ii, s. 60-62 (haremler, "de l'état médiocre". "Je suis persuadé que nos couvents renferment encore plus de prisonnieres que les harems", "celles-là ont du moins un homme à partager entre elles toutes, & un peu vaut mieux que rien"), 63-70 (eleştiri).

92. Age., i, s. 98 ("respire la simplicite, la bonté, l'humanité"), 106 (örf ve âdetler, tekel yok), 116-17 (Yeniçeriler), 139 (manevyat, "doux"), 142-44 (musafirperverlik)

93. Age., ii, s. 114-15 (hurafe, ruhban unsuru yok. "Toute espece d'hiérarchie ecclésiastique leur est inconnue. Le mufti, que nous regardons comme le chef de leur religion, ne l'est reellement que de leur jurisprudence").

94. Levy, *Ideas and Careers*, s. 112 ("Hobbs Leviathan novo Comment illustratum a S.N.H. Linguet"). Eugenio di Rienzo, Linguet'nin Sorbiere'i okuduğunu söylemektedir ("Per una storia", s. 327), ancak bu konuda somut bir delil yoktur

95. Anquetil Duperron, *Législation orientale, ouvrage dans lequel, en montrant quels sont en Turquie, en Perse et dans l'Indoustan, les principes fondamentaux du gouvernement, on prouve. I Que la manière dont jusqu'ici on a représenté le DESPOTISME, qui passe pour être absolu dans ces trois ETATS, ne peut qu'en donner une idée absolument fausse. II Qu'en TURQUIE, en PERSE & dans l'INDOUSTAN, il y a un Code de Lois écrites, qui obligent le Prince autant que les sujets. III. Que dans ces trois ETATS, les particuliers ont des PROPRIETÉS en biens meubles & immeubles, dont ils jouissent librement*

96. Age., s. 2 ("absolument fausse"), 4 (hoca yönetim, uyarı), 8 (toprağa ekme), 9 (Boulanger, "des choses absolument fausses"), 46-47 (Ryeaut).

97. Age., s. 123-24 (Porter), 210-11 (Blackstone, "En Turquie le Sultan trouve la chose absolument impossible. La propriété y est donc plus respectée qu'elle ne l'est en Angleterre")

98. Kaiser, "Evil Empire?", s. 17-20 (kraliçe); Raphaelsen McCabe, *Orientalism*, s. 284-86 (kraliçe); Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron*, s. 109 (bourgmestre), 114 (Devrim).

99. Anquetil-Duperron, *Législation orientale*, s. i-ii.

100. Age., s. v ("Qu'entend-on par peuples barbares? Des peuples inhumains, chez qui le pauvre succombe sous le poids de l'injustice, chez qui le riche criminel soit en honneur? Alors que de barbares sur la terre! Voilà pourtant les vrais Barbares, & non ceux qui parlent, s'habillent, en un mot qui vivent autrement que nous. Avec toutes nos connoissances, notre politesse, notre civilisation, si les anciens Grecs reparoissoient, ils nous traiteroient de Barbares. Auroient-ils raison? Défaisons nous donc de ces mots de parti. Croyons que tout peuple peut, même en différant de nous, avoir une valeur réelle, des Lois, des Usages, des opinions raisonnables").

Sonuç

1. Hill, *Full and Just Account*, s. 6

2. Bkz. Osterhammel, *Die Entzauberung*, s. 281-82.

3. Lithgow, *Totall Discourse*, s. 133. Bu örneğin de gösterdiği gibi görgü tanığının otoritesine başvurmak her zaman ampirik bilginin ilerlemesinin işareti değildi

4. Said, *Orientalism*, s. 95

5. Said'in argümanının 19. ve 20. yüzyıllar için geçerli olup olmadığı sorusunu bir kenara bırakmalıyım. Aksi yöndeki güçlü argümanlar için bkz. R. Irwin, *For Lust of Knowing*, s. 277-99, Varisco, *Reading Orientalism*, ayrıca karş. Marchand, *German Orientalism*, s. xviii-xxi.

6. Said, *Orientalism*, s. 64 ("muazzam teknik "), 66 ("Zaptedilemez ... ", "disipline teknik . ")

7. Örneğin "Fin" veya "Religion" maddesi yoktur, ama Arapça "Din" terimi için vardır; "Dieu" yoktur, ama "Allah" vardır; "Diable" maddesi olmadığı hâlde "Scheitan" vardır (d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, s. 99-101, 295-96, 785). D'Herbelot ile ilgili olarak bkz. Dew, *Orientalism*, s. 41-80; eseri ve düzenlemesi ile ilgili olarak bkz. Bevilacqua, "How to Organise the Orient"; kullandığı kaynaklar ile ilgili olarak bkz. Lauterer, *Aus neuerer*, özellikle s. 49-61; Muhammed'e ve İslamı ele alışına dair güvenilir bir değerlendirme için bkz. Gunny, *Images*, s. 45-54. Kâtip Çelebi ile ilgili olarak bkz. Hagen, *Ein osmanischer Geograph*, s. 7-78 (d'Herbelot'nun yararlandığı çalışma ile ilgili olarak özellikle s. 49)

KAYNAKÇA

This bibliography is confined to listing works cited in the text and notes of this book. Anonymous works are listed under 'Anon.' The alphabetical order is English.

Abu'l-Fida ['Abu'l-Feda'], I., *De vita, et rebus gestis Mahammedis, maximae religionis auctoris, et imperii saracenici fundatoris*, ed. and tr. J. Gagnier (Oxford, 1723)

Adams, R. P., *The Better Part of Valor: More, Erasmus, Colet, and Vives on Humanism, War, and Peace, 1469–1535* (Seattle, WA, 1962).

Addison, L., *West Barbary: Or, A Short Narrative of the Revolutions of the Kingdoms of Fez and Morocco, with an Account of the Present Customs, Sacred, Civil, and Domestick* (Oxford, 1671).

——, *The Life of Mahumed, the Author of the Turkish Religion* (London, 1679).

Adeva Martín, I., 'Juan de Torquemada y su Tractatus contra principales errores perfidi Machometi et turcorum sive sarracenorum (1459)', *Anuario de historia de la Iglesia*, 16 (2007), pp. 195–208.

Agricola, G., *Oratio de bello adversus Turcam suscipiendo, ad Ferdinandum Ungariae Bohemiaeque regem, & principes Germaniae* (Basel, 1538).

Ajello, A., *La croce e la spada: i Francescani e l'Islam nel duecento* (Naples, 1999). Akbari, S. C., *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient, 1100–1450* (Ithaca, NY, 2009).

Akerman, S., 'Johan Adlet Salvius' *Questions to Baruch de Castro concerning* De tribus impostoribus', in S. Berti, F. Charles-Daubert, and R. H. Popkin, eds., *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe: Studies on the Traité des trois imposteurs* (Dordrecht, 1996), pp. 397–423.

Akulu, N. M., *Bartholomäus Georgevics Türkenschrift 'De Turcarum ritu et ceremoniis' (1544) und ihre beide deutschen Übersetzungen von 1545* (Stuttgart, 2005).

Albèri, E., ed., *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto, ser. 3, Relazioni degli Stati Ottomani*, 3 vols. (Florence, 1840–55).

Alberoni, G., *Cardinal Alberoni's Scheme for reducing the Turkish Empire to the Obedience of Christian Princes: And for a Partition of the Conquests*, tr. anon. (London, 1736).

Alexander, P. J., *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. D. de Abrahamse (Berkeley, CA, 1985).

Allen, J. W., *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (London, 1928)

Allen, W., *A True, Sincere and Modest Defence of English Catholiques that Suffer for their Faith both at Home and Abrode* (n.p., n.d. [Rouen, 1584])

Alvarez Gómez, M., *Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues* (Trier, 2003).

Alverny, M.-T. d', 'Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 22–3 (1947–8), pp. 69–131.

—— 'La Connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIe siècle', in Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, 2 vols. (Spoleto, 1965), ii, pp. 577–602.

Amabile, L., *Fra Tommaso Campanella: la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, 3 vols. (Naples, 1882–7).

Ammirato, S., *Orazioni del sig. Scipione Ammirato, a diversi principi, intorno i preparamenti, che parrebbono a fare contra la potenza del Turco* (Florence, 1598).

Ancona, A. d', La leggenda di Maometto in Occidente, ed. A. Borruso (Rome, 1994)

Anderson, S. P., *An English Consulate Turkey: Paul Rycaut at Smyrna, 1667–1678* (Oxford, 1989).

Annius of Viterbo [Annius Viterbensis', G. Nanni], *Glosa super Apocalipsim de statu ecclesie ab anno salutis presenti scilicet Mccccxxxx usque ad finem mundi et de preclaro & glorioissimo triumpho christianorum in Turcos & Maumethum* (Gouda, c.1481–2).

Anon., La France-Turquie, *c'est à dire, conseils et moyens tenus par les ennemis de la couronne de France, pour réduire le royaume en tel estat que la tyrannie turquesque* (Orléans, 1576).

——, The *Strangling and Death of the Great Turke, and his Two Sons, with the Strange Preservation and Deliverance of his Uncle Mustapha from Perishing in Prison* (London, 1622).

——, *A True Relation of the Murther of Osman the Great Turke, and Five of his Principal Bashaws, and of the Election and Coronation of Mustapha his Unckle in his Stead* (London, 1622).

——, *Compendium librorum politicorum de papatu & hispanica monarchia: Zwey Dienen Bruder Thomas Campanellen, von der Bapsts, und Spaniers vermeinter rechtmessiger Gewalt, und derselbigen mit dem Romischen und Turckischen Keyser Vergleichunge* (n.p., 1628).

——, *Lettre d'avis à Messieurs du Parlement de Paris, escrite par un provincial* (Paris, 1649).

——, *Tisch-Reden, eines türckischen fürnehmen Bassa zu Constantinopel, mit einem teutschen Connetabel, christlicher Religion, des jetzige turckische Kriegswesen betreffend* (n.p., 1663).

—— [A. C. de Metz'], *Het Fransche Turckye, toegestelt door Ariante en Palidor de groote Staetsmannen* (Rotterdam, 1673).

——, *An Account of South-West Barbary: Containing what is most Remarkable in the Territories of the King of Fez and Morocco. Written by a Person who had been a Slave there a Considerable Time, and published from his Authentick Manuscript*, ed. S. Ockley (London, 1713).

——, *Lettre d'un médecin arabe* ('London', 1713), printed with [A. Collins,] *Discours sur la liberté de penser* ('London', 1714).

——, 'A Defence of Mahomet: A Paradox', in [T. Killigrew, ed.,] *Miscellanea aurea Or, the Golden Medley* (London, 1720), pp. 165–88.

——, 'Sultan', in D. Diderot and J. le Rond d'Alembert, eds., *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 28 vols. (Paris, 1751–72), xvi, p. 655.

——, *La Fausseté des miracles des deux testaments, prouvée par le parallèle avec de semblables prodiges opérés dans diverses sectes* ('London' [Amsterdam?], 1775).

——, *Theophrastus redivivus*, ed. G. Canziani and G. Paganini, 2 vols. (Florence, 1982).

——, *Le 'Traité des trois imposteurs' et 'L'Esprit de Spinosa': philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, ed. F. Charles-Daubert (Oxford, 1999).

Arblaster, P., *Antwerp & the World: Richard Verstegan and the International Culture of Catholic Reformation* (Leuven, 2004).

Aretin, K. O. von, 'Die Türkenkriege als Traditionselement des katholischen Europa', in W. Barner and E. Müller-Luckner, eds., *Tradition, Norm, Innovation: soziale und literarische Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung* (Munich, 1989), pp. 19–29.

Ariosto, A., *Itinerarium (1476–1479)*, ed. F. Uliana (Alessandria, 2007).

Aristotle, *Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, ed. F. Susemihl (Leipzig, 1872).

——, *Politics*, ed. and tr. H. Rackham, revd. edn. (Cambridge, MA, 1944).

Arnoux ['Arnu'], N., *Pretagio dell'imminente ruina, e caduta dell'imperio ottomano, delle future vittorie, e prosperi successi della christianità. Cavata da diverse profetie, oracoli, vaticinij, e pronostici antichi, e moderni* (Padua, 1684).

Arredondo y Alvarado, G. de, *Castillo inexpugnable defensorio de la fee ... y exortacion para yr contra el turco y le vencer y anichilar la secta de mahoma* (Burgos, 1528).

Arrighi, D., *Ecritures de l'ambassade: les* Lettres turques *d'Ogier Ghiselin de Busbecq* (Paris, 2011).

Arvieux, L. d', *Mémoires du chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire du Roy à la Porte, Consul d'Alep, d'Alger, de Tripoli, & d'autres échelles du Levant*, 7 vols. (Paris, 1735).

Asher, R. E., *National Myths in Renaissance France: Francus, Samothes and the Druids* (Edinburgh, 1993).

Aubigné, T. A. d', *L'Histoire universelle du sieur d'Aubigné*, 3 vols. (Maillé, 1616–20).

Aubrey, J., *'Brief Lives', chiefly of Contemporaries, Set down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696*, ed. A. Clark, 2 vols. (Oxford, 1898).

Aufinger, R., 'Kundschafterberichte über den Aufmarsch der Türken am Balkan 1532: Meldungen an den Reichstag', *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs*, 34 (1981), pp. 147–73.

Avenel, D. L. M., ed., *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'état du Cardinal de Richelieu*, 8 vols. (Paris, 1853–77).

Babinger, F., 'Introduzione', in L. Bassano, *Costumi et i modi particolari della vita de Turchi*, ed. F. Babinger (Munich, 1963), pp. v–xi.

——, 'Lorenzo de' Medici e la corte ottomana', *Archivio storico italiano*, 121 (1963), pp. 305–61.

——, 'Maometto il Conquistatore e gli umanisti d'Italia', in A. Pertusi, ed., *Venezia e l'Oriente fra tardo medioevo e rinascimento* (Florence, 1966), pp. 433–49.

——, 'Pio II e l'oriente maomettano', in D. Maffei, ed., *Enea Silvio Piccolomini, Papa Pio II: atti del convegno per il quinto centenario della morte* (Siena, 1968), pp. 1–13.

——, *Mehmed the Conqueror and His Time*, tr. R. Manheim, ed. W. C. Hickman (Princeton, NJ, 1978).

Bacon, F., 'An Advertisement touching an Holy War', in F. Bacon, *The Works*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis, and D. D. Heath, 14 vols. (London, 1868–1901), vii, pp. 117–36.

——, 'Certain Observations Made upon a Libel Published this Present Year, 1592', in F. Bacon, *The Works*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis, and D. D. Heath, 14 vols. (London, 1868–1901), viii [= *The Letters and the Life*, i], pp. 144–208.

——, 'A Remembrance Additional to the Instructions of Sir John Digby', in F. Bacon, *The Works*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis, and D. D. Heath, 14 vols. (London, 1868–1901), xiii [= *The Letters and the Life*, vi], pp. 158–9.

——, 'Considerations touching a War with Spain', in F. Bacon, *The Works*, ed. J. Spedding, R. L. Ellis, and D. D. Heath, 14 vols. (London, 1868–1901), xiv [= *The Letters and the Life*, vii], pp. 469–505.

Badir, M. G., *Voltaire et l'Islam* (Oxford, 1974).

Baghdiantz McCabe, I., *Orientalism in Early Modern France: Eurasian Trade, Exoticism, and the Ancien Régime* (Oxford, 2008).

Balázs, M., *Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566–1571): From Servet to Palaeologus* (Baden-Baden, 1996).

Baldini, A. E., 'Botero et Lucinge: les racines de la *Raison d'État*', in Y. C. Zarka, ed., *Raison et déraison d'état: théoriciens et théories de la raison d'état aux XVIe et XVIIe siècles* (Paris, 1994), pp. 67–99.

——, 'L'Antimachiavélisme en Italie au début de la littérature de la raison d'État', in A. Dierkens, ed., *L'Antimachiavélisme: de la Renaissance aux Lumières*, Problèmes d'histoire des religions, 8 (Brussels, 1997), pp. 15–30.

Ball, B. W., *A Great Expectation: Eschatological Thought in English Protestantism to 1660* (Leiden, 1975).

Balsamo, J., '"Une parfaite intelligence de la raison d'estat": le *Trésor politique* René de Lucinge et les Turcs (1588–1608)', in P. Desan and G. Dotoli, eds., *D'un siècle à l'autre: littérature et société de 1590 a 1610* (Paris, 2001), pp. 297–321.

Barbero, A., *La Bataille des trois empires: Lépante, 1571*, tr. P. Farazzi and M. Valenti (Paris, 2012).

Barbuto, G. M., *Il principe e l'Anticristo: gesuiti e ideologie politiche* (Naples, 1994).

Bardi, P., '"Marciare verso Constantinopoli"—zur Türkenpolitik Klemens' VIII.', *Saeculum*, 20 (1969), pp. 44–56.

Bassano, L., *Costumi et i modi particolari della vita de' Turchi*, ed. F. Babinger (Munich, 1963).

Batallion, M., *Le Docteur Laguna auteur du Voyage en Turquie* (Paris, 1958).

— —, 'Mythe et connaissance de la Turquie en occident au milieu du XVIe siècle', in A. Pertusi, ed., *Venezia e l'oriente fra tardo medioevo e rinascimento* (Florence, 1966), pp. 451–70.

Battista, A. M., *Alle origini del pensiero politico libertino: Montaigne e Charron* (Milan, 1966).

Baudier, M., *Histoire generale de la religion des Turcs* (Paris, 1625).

Baumer, F. L., 'England, the Turk, and the Common Corps of Christendom', *American Historical Review*, 50 (1944), pp. 26–48.

Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, 3rd edn., 4 vols. (Rotterdam, 1720).

——, *Pensées diverses . . à l'occasion d'une comète*, in his *Oeuvres diverses*, 4 vols. (The Hague, 1727–31), iii, pp. 1–417.

——, *Réponse aux questions d'un provincial*, in his *Oeuvres diverses*, 4 vols. (The Hague, 1727–31), iii, pp. 509–1084.

Becher, J. J., *Psychosophia, oder Seelen-Weisheit*, 2nd edn. (Frankfurt am Main, n.d. [1685]).

Behnen, M., ' "Arcana—haec sunt ratio status." Ragion di stato und Staatsräson: Probleme und Perspektiven (1589–1651)', *Zeitschrift für historische Forschung*, 14 (1987), pp. 129–95.

Bellarmino ['Bellarminus'], R., *Disputationes de controversiis christianae fidei, adversus huius temporis haereticos*, 4 vols. (Lyon, 1610).

[Bellay, G. du,] *Double d'une lettre envoyee a ung Alemant touchant les differens qui sont entre le Roy treschrestien & l'Empereur, & les motifz de la Guerre presente* (Lyon, 1536).

Bellini, G., *Storia della tipografia del Seminario di Padova, 1684–1938* (Padua, 1938).

Belon, P., *Voyage au Levant (1553): les observations de Pierre Belon du Mans de plusieurs singularités & choses mémorables, trouvées en Grèce, Turquie, Judée, Egypte, Arabie & autres pays etranges*, ed. A. Merle (Paris, 2001).

Benitez, M., *La Face cachée des Lumières: recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique* (Paris, 1996).

——, 'Une histoire interminable: origine et développement du *Traité des trois imposteurs*', in S. Berti, F. Charles-Daubert, and R. H. Popkin, eds., *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe. Studies on the* Traité des trois imposteurs (Dordrecht, 1996), pp. 53–74.

Benzoni, G., 'Scipione Cicala', *Dizionario biografico degli italiani* (Rome, 1960–), xxv, pp. 320–40.

——, 'A proposito della fonte prediletta di Ranke, ossia delle relazioni degli ambasciatori veneziani', *Studi veneziani*, 16 (1988), pp. 245–57.

Bérenger, J., 'La Collaboration militaire franco-ottomane à l'époque de la Renaissance', *Revue internationale d'histoire militaire*, 68 (1987), pp. 51–66.

Berger de Xivrey, [J.,] ed., *Recueil des lettres missives de Henri IV*, 7 vols. (Paris, 1843–58).

Bernabé Pons, L. F., *El evangelio de San Bernabé: un evangelio bíblico español* (Alicante, 1995).

Bernard, J. F., *Réflexions morales, satiriques et comiques sur les moeurs de notre siècle*, in G. L. van Roosbroeck, *Persian Letters before Montesquieu* (New York, 1932), pp. 85–147.

Bernier, F., *Abregé de la philosophie de Gassendi*, 8 vols. (Lyon, 1678)

——, *Un libertin dans l'Inde Moghole: les voyages de François Bernier (1656–1669)*, ed. F. Tinguely (Paris, 2008)

Berriot, F., 'Jean Bodin et l'Islam', in *Jean Bodin: actes du Colloque Interdisciplinaire d'Angers, 24 au 27 mai 1984* (Angers, 1985), pp. 171–82.

Bethune, M. de, duc de Sully, *Mémoires des sages et royales oeconomies d'estat, domestiques, politiques et militaires de Henry le Grand* ('Amsterdam' [Angers: Château de Sully], 1638).

Béthune, M. de, duc de Sully, *Mémoires des sages et royales oeconomies d'estat, domestiques, politiques et militaires de Henry le Grand* ('Amsterdam' [Angers: Château de Sully], 1638).

Bevilacqua, A., 'How to Organise the Orient: d'Herbelot and the *Bibliothèque orientale*', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 79 (2016), pp. 213–61.

Bezzola, G. A., *Die Mongolen in abendländischer Sicht (1220–1270): ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen* (Bern, 1974).

Bianchi, L., 'Impostura religiosa e critica storica: *La Fausseté des miracles des deux testamens*', in G. Canziani, ed., *Filosofia e religione nella letteratura clandestina, secoli XVII e XVIII* (Milan, 1994), pp. 237–66.

Bibliander, T., *Ad nominis christiani socios consultatio, quanam ratione Turcarum diris potentiis repelli possit ac debeat a populo christiano* (Basel, 1542).

——, *A Godly Consultation unto the Brethren and Companyon of the Christian Religion*, tr. anon. (n.p., n.d.).

——, 'Apologia pro editione Alcorani', in T. Bibliander, ed., *Machumetis Saracenorum principis vita ac doctrina omnis, quae & Ismahelitarum lex, & Alcoranum dicitur*, 3 vols. (Basel, 1543), I, sigs. a3v–a6r.

Bilici, F., 'Les Relations franco-ottomanes au XVII[e] siècle: réalisme politique et idéologie de croisade', in G. Veinstein et al., *Turcs et turqueries (XVI[e]–XVIII[e] siècles)* (Paris, 2009), pp. 37–61.

——, *XIV. Louis ve İstanbul'u fetih tasarısı. Louis XIV et son projet de conquête d'Istanbul* (Ankara, 2004).

Billacois, F., 'Le Turc: image mentale et mythe politique dans la France du début du XVII[ème] siècle', *Revue de psychologie des peuples*, 21 (1966), pp. 233–46.

Billanovich, L., and P. Gios, eds., *Gregorio Barbarigo, patrizio veneto, vescovo e cardinale nella tarda Controriforma (1625–1697)*, 2 vols. (Padua, 1999).

Binder, L., *Grundlagen und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts* (Vienna, 1976).

Binder, P., 'Transylvanian Saxons as Turkish Clerks: Marcus Scherer and Marcus Benkner', *Revue des études sud-est européennes*, 12 (1974), pp. 397–401.

Biondo, F., *Scritti inediti e rari*, ed. B. Nogara (Rome, 1927).

Bireley, R., *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism and Catholic Statecraft in Early Modern Europe* (Chapel Hill, NC, 1990).

Birnbaum, M. D., 'Attila's Renaissance in the Fifteenth and Sixteenth Centuries', in F. H. Bäuml and M. D. Birnbaum, eds., *Attila: The Man and His Image* (Budapest, 1993), pp. 82–96

Bisaha, N., *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks* (Philadelphia, 2004).

Bitossi, B., 'Genova e i turchi. Note sui rapporti tra genovesi e ottomani fra medioevo ed età moderna', in F. Meier, ed., *Italien und das Osmanische Reich* (Herne, 2010), pp. 87–117.

Black, R., *Benedetto Accolti and the Florentine Renaissance* (Cambridge, UK, 1985).

Blekastad, M., *Comenius: Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal des Jan Amos Komensky* (Oslo, 1969).

Blount, H., *A Voyage into the Levant* (London, 1636).

Blythe, J. M., *The Worldview and Thought of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)* (Turnhout, 2009).

Bobzin, H., *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa* (Beirut, 1995).

——, 'Islamkundliche Quellen in Jean Bodins *Heptaplomeres*', in G. Gawlick and F. Niewöhner, eds., *Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres* (Wiesbaden, 1996), pp. 41–57.

Boccalini, T., *Ragguagli di Parnaso e Pietre del paragone politico*, ed. G. Rua and L. Firpo, 3 vols. (Bari, 1910–48).

Bock, G., *Thomas Campanella: politisches Interesse und philosophische Spekulation* (Tübingen, 1974).

Bodin, J., *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Paris, 1572).

——, *De la demonomanie des sorciers* (Paris, 1580).

——, *Les Six Livres de la republique* (Paris, 1583; photo-reproduction, Aalen, 1977).

——, *De republica libri sex* (Paris, 1586).

——, *Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis*, ed. L. Noack (Schwerin, 1857).

——, *Method for the Easy Comprehension of History*, tr. B. Reynolds (New York, 1945).

——, *The Six Bookes of a Commonweale*, tr. R. Knolles, ed. K. D. McRae (Cambridge, MA, 1962).

——, *Colloquium of the Seven about the Secrets of the Sublime*, tr. M. L. Kuntz (Princeton, NJ, 1975).

Boemus, J., *Omnium gentium mores, leges & ritus ex multis clarissimis rerum scriptoribus* (Lyon, 1536).

Bohnstedt, J. W., *The Infidel Scourge of God: The Turkish Menace as Seen by German Pamphleteers of the Reformation Era*, Transactions of the American Philosophical Society, n.s., 58, part 9 (Philadelphia, 1968).

Bon, O., *The Sultani Seraglio: An Intimate Portrait of Life at the Ottoman Court*, tr. J. Withers, ed. G. Goodwin (London, 1996).

Bonazzoli, V., 'Ebrei italiani, portoghesi, levantini sulla piazza commerciale di Ancona intorno alla metà del Cinquecento', in G. Cozzi, ed., *Gli Ebrei a Venezia, secoli XIV–XVIII* (Milan, 1987), pp. 727–70.

[Bonnet, J.,] *Lettre écrite a Mustafa, homme de loi à Hispahan, sur les moeurs et la religion des Français, & sur la querelle entre les Jésuites & les Jansenistes* (n. p., n.d. [Paris, 1716]).

Bonora, E., *Ricerche su Francesco Sansovino, imprenditore, libraio e letterato* (Venice, 1994).

Borsa, G., 'Die Buchdrucker des XV. und XVI. Jahrhunderts in Ungarn', *Bibliothek und Wissenschaft*, 2 (1965), pp. 1–33.

Bosbach, F., *Monarchia universalis. storia di un concetto cardine della politica europea (secoli XVI–XVIII)*, tr. C. De Marchi (Milan, 1998).

——, '*Imperium Turcarum* oder *Christianorum Monarchia*—die Osmanen in der heilgeschichtlichen Deutung Mercurino Gattinaras', in M. Kurz et al., eds., *Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie* (Vienna, 2005), pp. 167–80.

Botero, G., *De regia sapientia libri tres* (Milan, 1583).

——, *Relationi universali*, 2nd edn. (Vicenza, 1595).

——, *Della ragion di stato*, ed. C. Morandi (Bologna, 1930).

Boulainvilliers, H., comte de, *La Vie de Mahomed* (London, 1730).

——, *Vita di Maometto*, ed. and tr. D. Venturino (Palermo, 1992).

Boulanger, N.-A., *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, ed. P. Sadrin (Paris, 1988).

Bouwsma, W. J., *Concordia mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel, 1510–1581* (Cambridge, MA, 1957).

Braun, L., *Ancilla Calliopeae: ein Repertorium der neulateinischen Epik Frankreichs (1500–1700)* (Leiden, 2007).

Brenz ('Brentius'), J., *Wie sich Prediger und Leyen halten sollen, so der Türck das Teutsch Land uberfallen wurde. Christliche und nutzlyche unterricht* (Wittenberg, 1531).

Brerewood, E., *Enquiries touching the Diversity of Languages, and Religions through the Cheife Parts of the World* (London, 1614).

Bréves, S. de: *see* Savary de Bréves.

Breydenbach, B. von, *Peregrinatio in terram sanctam: eine Pilgerreise ins Heilige Land. frühneuhochdeutscher Text und Übersetzung*, ed. I. Mozer (Berlin, 2010).

Brightman, T., *The Revelation of St John Illustrated*, 4th edn. (London, 1644).

Brogi, S., *Il cerchio dell'universo: libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers* (Florence, 1993).

Brotton, J., *This Orient Isle: Elizabethan England and the Islamic World* (London, 2016).

Brouwer, C. G., ed., *Sultan Osman (1623) & Bedroge bedriegers (1646): turkse tragedies van Kemp en Kroes* (Amsterdam, 1994).

Brundage, J. A., 'Holy War and the Medieval Lawyers', in T. P. Murphy, ed., *The Holy War* (Columbus, OH, 1976), pp. 99–140.

Budovec z Budova, V. ['W. Budowez'], *Antialkoran, to jest: mocní a nepřemožení důvodové toho, že Alkoran Turecký z ďábla pošel a to původem svým, i vědomým proti Duchu Sv. rouhánim* (Prague, 1614).

——, *Circulus horologi lunaris et solaris, hoc est, brevissima synopsis, historica, typica et mystica* (Hanau, 1616).

Bull, H., *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics* (London, 1977).

Bullinger, H., *Der Türgg. Von anfang und ursprung dess Türggischen Glaubens, der Türggen, auch jrer Künigen und Keyseren, und wie fürnemlich sy inn landen unnd luthen, sy inner 266 jaren, ingenommen, und der Christenheit abtrungen habind* (n.p. [Zurich], 1567).

——. 'Brève et preuve institution de la religion chrétienne écrite aux ministres des eglises de Christ et autres serviteurs de Dieu dispersés en Hongrie', tr. M. Makay and M. Reulos, in J. Allier, ed., *Divers aspects de la Reforme aux XVI et XVII siècles. etudes et documents*, supplement to *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, July–Sept. 1975 (Paris, 1975), pp. 239–86.

Bulman, W. J., *Anglican Enlightenment: Orientalism, Religion and Politics in England and its Empire, 1648–1715* (Cambridge, UK, 2015).

Bundy, D. D., 'Hetʿumʿs *La Flor des Estoires de la terre d'Orient*: A Study in Medieval Armenian Historiography and Propaganda', *Revue des études arméniennes*, n.s., 20 (1986–7), pp. 223–35.

Bunes Ibarra, M. A. de, *La imagen de los musulmanes y del Norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII: los caracteres de una hostilidad* (Madrid, 1989).

Burchill, C. J., *The Heidelberg Antitrinitarians* (Baden-Baden, 1989).

Burman, T., *Reading the Qurʾān in Latin Christendom, 1140–1560* (Philadelphia, 2007).

Bury, A., *The Naked Gospel* (n.p., 1690).

Busbecq, O. G. de [A. G. Busbequius], 'Exclamatio, sive de acie contra Turcam instruenda consilium', in his *Itinera constantinopolitanum et amasianum* (Antwerp, 1581), pp. 113–67.

Busti, E., 'La condizione giuridica dei musulmani nel diritto canonico', *Rivista di storia del diritto italiano*, 8 (1935), pp. 459–94.

Cabanelas Rodríguez, D., *Juan de Segovia y el problema islámico* (Madrid, 1952).

Calendar of State Papers Relating to English Affairs in the Archives of Venice, v, *1534–1554*, ed. R. Brown (London, 1873).

Calendar of State Papers Relating to English Affairs in the Archives of Venice, xii, *1610–1613*, ed. H. F. Brown (London, 1905).

Calvin, J., *Institutes of the Christian Religion*, tr. H. Beveridge, 2 vols. (London, 1953).

Camerarius, L. [J. Justinus], *Mysterium iniquitatis, sive secreta secretorum turco-papistica secretis, contra libellum famosum, sub titulo secreta calvino-turcica editum* (n.p. [Justinopolis], 1625).

Camerarius, P., *Operae horarum subcisivarum, sive meditationes historicae*, 3 vols. (Frankfurt am Main, 1602–9).

Campanella, T., *Atheismus triumphatus, seu reductio ad religionem per scientiarum veritatem* (Rome, 1631).

——, *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor* (Paris, 1637).

——, *Discorsi politici ai principi d'Italia*, ed. P. Garulli (Naples, 1848).

——, *Lettere*, ed. V. Spampanato (Bari, 1927).

——, *Quod reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*, ed. R. Amerio, 3 vols. (Padua, Florence, 1939–60).

——, *La città del sole: testo italiano e testo latino*, ed. N. Bobbio (Turin, 1941).

——, *La prima e la seconda resurrezione. Inedita Theologicorum libri XXVII–XXVIII*, ed. and tr. R. Amerio (Rome, 1955).

——, *Legazioni ai maomettani*, ed. R. Amerio (Florence, 1960) [= vol. 3 (book 4) of *Quod reminiscentur*].

——, *De antichristo. Inedita Theologicarum liber XXVI*, ed. and tr. R. Amerio (Rome, 1965).

——, *Metaphisica*, ed. G. di Napoli, 3 vols. (Bologna, 1967).

——, *Articuli prophetales*, ed. G. Ernst (Florence, 1976).

——, *La città del sole. dialogo poetico / The City of the Sun. A Poetical Dialogue*, ed. and tr. D. J. Donno (Berkeley, CA, 1981).

——, *Monarchie d'Espagne et Monarchie de France*, ed. G. Ernst, tr. N. Fabry and S. Waldbaum (Paris, 1997).

——, *Lettere, 1595–1638, non comprese nell'edizione di Vincenzo Spampanato*, ed. G. Ernst (Pisa, 2000).

Cândea, V., 'Introducere', in D. Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei mahumedane*, ed. and tr. V. Cândea (Bucharest, 1977).

Cantemir, D., *History of the Growth and Decay of the Othman Empire*, tr. N. Tindal (London, 1734).

Cantimori, D., 'Note su alcuni aspetti della propaganda religiosa nell'Europa del Cinquecento', in G. Berthoud et al., *Aspects de la propagande religieuse* (Geneva, 1957), pp. 340–52.

Capaccio, G. C., *Il forastiero: dialogi* (Naples, 1634).

Capp, B. S., *The Fifth Monarchy Men: A Study in Seventeenth-Century English Millenarianism* (London, 1972).

Carabelli, G., *Toландiana: materiali bibliografici per lo studio dell'opera e della fortuna di John Toland (1670–1722)* (Florence, 1975).

Cardano, G., 'Neronis encomium', in his *Somniorum Synesiorum, omnis generis insomnia* (Basel, 1562), pp. 138–231.

——, *De sapientia libri quinque*, ed. M. Bracali (Florence, 2008).

Cargill Thompson, W. D. J., *The Political Thought of Martin Luther*, ed. P. Broadhead (Brighton, 1984).

Carretto, G. E., 'Bessarione e il Turco', in G. Fiaccadori, ed., *Bessarione e l'umanesimo* (Naples, 1994), pp. 261–74.

Carrier, H., *Le Labyrinthe de l'état. essai sur le début politique en France au temps de la Fronde (1648–1653)* (Paris, 2004).

Carter, C. H., *The Secret Diplomacy of the Habsburgs, 1598–1625* (New York, 1964).

Casaubon, M., *A Treatise concerning Enthusiasme, as it is an Effect of Nature, but is Mistaken by Many for either Divine Inspiration, or Diabolical Possession* (1654 ['1655']).

Castel, C. I., abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe*, ed. S. Goyard-Fabre (Paris, 1981).

Castrucci, E., *Ordine convenzionale e pensiero dell'assoluto: saggio sui presupposti intellettuali dello stato moderno nel seicento francese* (Milan, 1981).

Caye, P., 'Campanella critique de Machiavel. La politique: de la non-philosophie à la métaphysique', *Bruniana & campanelliana: ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*, 6 (2002), pp. 335–51.

Gérard, J., 'L'Image de l'Europe dans la littérature cosmographique de la Renaissance', in F. Aurrand, N. Cazauran, and S. Follet, eds., *La Conscience européenne au XVe et au XVIe siècle* (Paris, 1982), pp. 49–63.

Champion, J. A. I., *Republican Learning: John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696–1722* (Manchester, 2003).

——, '"I remember a Mahometan Story of Ahmed Ben Edris": Freethinking Uses of Islam from Stubbe to Toland', *Al-Qantara*, 31 (2010), pp. 443–80.

Chardin, Sir John, *Travels in Persia*, ed. Sir Percy Sykes (London, 1927).

Charles-Daubert, F., 'Le "Libertinage érudit" et le problème du conservatisme politique', in H. Méchoulan, ed., *L'État baroque: regards sur la pensée politique de la France du premier XVIIe siècle* (Paris, 1985), pp. 179–202.

——, 'Introduction', and 'Choix des textes et principes d'édition', in *Le 'Traité des trois imposteurs' et 'L'Esprit de Spinosa': philosophie clandestine entre 1678 et 1768*, ed. F. Charles-Daubert (Oxford, 1999), pp. 1–455.

Charrière, E., ed., *Négociations de la France dans le Levant*, 4 vols. (Paris, 1848–60).

Châtillon [Castellio], S., *Conseil à la France désolée, auquel est montrée la cause de la guerre présente, & le remede qui y pourroit estre mis, & principalement est auisé si on doit forcer les consciences* (n.p., 1562).

[Chick, H., ed.,] *A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Missions of the XVIIth and XVIIIth Centuries*, 2 vols. (London, 1939).

Çirakman, A., *From the 'Terror of the World' to the 'Sick Man of Europe': European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth* (New York, 2002).

Cirillo, L., and M. Frémaux, eds., *Évangile de Barnabé* (Paris, 1977).

Clapmarius [Klapmeier], A., *De arcanis rerumpublicarum libri sex* (Bremen, 1605).

Clemen, O., 'Schriften und Lebensausgang des Eisenacher Franziskaners Johann Hilten', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 47 (n.s., 10) (1928), pp. 402–12.

Clemente da Terzario, 'Il vero autore dell' "Teatro della Turchia" e "Stato presente della Turchi" ', *Collectanea franciscana*, 3 (1933), pp. 384–95.

Clenardus [Cleynaerts], N., *Peregrinationum ac de rebus machometicis epistolae elegantissimae* (Leuven, 1550).

Clouse, R. G., 'Johann Heinrich Alsted and English Millennialism', *Harvard Theological Review*, 62 (1969), pp. 189–207.

Coccio, M. ['Coccius Sabellicus'], *Opera omnia* (Basel, 1560).

Cochlaeus [Dobneck], J., *Dialogus de bello contra Turcas, in antilogias Lutheri* (Leipzig, 1529).

Cogley, R. W., 'The Fall of the Ottoman Empire and the Restoration of Israel in the "Judeo-centric" Strand of Puritan Millenarianism', *Church History*, 72 (2003), pp. 304–32.

Colish, M. L., 'Juan Luis Vives on the Turks', *Mediaevalia et humanistica: Studies in Medieval and Renaissance Culture*, n.s., 35 (2009), pp. 1–14.

[Collins, A.,] *Letter from an Arabian Physician to a Famous Professor in the University of Hall in Saxony, concerning Mahomet's Taking up Arms, his Marrying of Many Wives, his Keeping of Concubines, and his Paradise* (n.p., n.d. [London, c.1706]).

——, *Lettre d'un médecin arabe* ('London', 1713), printed with [A. Collins,] *Discours sur la liberté de penser* ('London', 1714).

Colombo, E., 'Jesuits and Islam in Seventeenth-Century Europe: War, Preaching and Conversions', in B. Heyberger et al., eds., *L'Islam visto da Occidente: cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam* (Genoa, 2009), pp. 315–40.

Comenius [Komenský], J. A., ed., *Lux in tenebris* (n.p. [Amsterdam], 1657).

——, ed., *Lux e tenebris, novis radiis aucta* (Leiden, 1665; 2nd, enlarged edn. '1665' [1667]).

——, 'Clamores Eliae', in J. A. Comenius, *Opera omnia*, xxiii, ed. J. Odhalová-Popelová and J. Nováková (Prague, 1992).

Connell, C. W., 'Western Views of the Origin of the "Tatars": An Example of the Influence of Myth in the Second Half of the Thirteenth Century', *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 3 (1973), pp. 115–37.

Conring, H., *De bello contra Turcas prudenter gerendo* (Helmstedt, 1664).

Coppin, J., *Le Bouclier de l'Europe, ou la guerre sainte, contenant des avis politiques & chrétiens, qui peuvent servir de lumière aux rois & aux souverains de la Chrétienté, pour garantir leurs états des incursions des Turcs, & reprendre ceux qu'ils ont usurpé sur eux* (Lyon, 1686).

Corsi Prosperi, A., 'Sulle fonti del *Viaje de Turquía*', *Critica storica*, 14 (1977), pp. 66–90.

Court, J. de la, and P. de la Court, *Considerationen van staat, ofte politycke weeg-schaal* (Amsterdam, 1661).

Covarrubias ['Covarruvias'], D. de, *Opera omnia* 2 vols. (Frankfurt am Main, 1583).

Cozzi, G., *Il doge Nicolò Contarini: ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del seicento* (Venice, 1958).

Crahay, R., 'L'Utopie religieuse de Campanella', in M. Thiry, ed., *Hommages à Marie Delcourt* (Brussels, 1970), pp. 374–91.

Crijević Tuberon ['Tubero'], L., *Commentariorum de temporibus suis libri XI*, in J. G. Schwandtner, ed., *Scriptores rerum hungaricarum veteres, ac genuini*, 3 vols. (Vienna, 1746–8), ii, pp. 111–381.

Cristani, G., 'Teocrazia e dispotismo in Nicolas-Antoine Boulanger', in D. Felice, ed., *Dispotismo: genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 vols. (Naples, 2001), i, pp. 257–80.

Croce, B., *Materialismo storico ed economia marxistica*, 5th edn. (Bari, 1927).

Crucé, É., *Le Nouveau Cynée, ou discours d'état représentant les occasions et moyens d'établir une paix générale et liberté du commerce par tout le monde*, ed. A. Fenet and A. Guillaume (Rennes, 2004).

Čvrljak, K., *Filozofija u enciklopedijama Pavla Skalića* (Zagreb, 2004).

Daiber, T., 'Sarmatismus: Identitätsdiskurse der Frühen Neuzeit', in M. Długosz and P. O. Scholz, eds., *Sarmatismus versus Orientalismus in Mitteleuropa: Sarmatyzm versus orientalizm w Europie Środkowej* (Berlin, 2013), pp. 31–66.

Damian, I. M., 'From the "Italic League" to the "Italic Crusade": Crusading under Renaissance Popes Nicholas V and Pius II', in I. M. Damian et al., eds., *Italy and Europe's Eastern Border (1204–1669)* (Frankfurt, 2012), pp. 79–94.

Dandelet, T. J., *The Renaissance of Empire in Early Modern Europe* (Cambridge, UK, 2014).

Danes, P., *Apologie pour le Roy, contre les calomnies des Impériaulx* (Paris, 1551).

Daniel, N., *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh, 1960).

——, *Heroes and Saracens: An Interpretation of the* Chansons de Geste (Edinburgh, 1984).

Darricau, R., 'Mazarin et l'Empire Ottoman: l'expédition de Candie (1668)', *Revue d'histoire diplomatique*, 74 (1960), pp. 335–55.

D'Ascia, L., 'L'impero machiavellico. L'immagine della Turchia nei trattatisti italiani del Cinquecento e del primo Seicento', in F. Meier, ed., *Italien und das Osmanische Reich* (Herne, 2010), pp. 119–40.

Davis, N. Z., *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim between Worlds* (New York, 2006).

Decianus, T., *Responsorum*, 5 vols. (Venice, 1602).

Dedouvres, L., *Le Père Joseph de Paris, capucin: l'Eminence grise*, 2 vols. (Paris, 1932).

Delumeau, J., 'Un ponte fra oriente e occidente: Ancona nel Cinquecento', *Quaderni storici*, 13 (1970), pp. 26–47.

De Mattei, R., 'Fonti, essenza e fortuna della "Città del sole" ', *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 18 (1938), pp. 405–39.

——, *Il pensiero politico di Scipione Ammirato* (Milan, 1963).

——, 'Il mito della Monarchia Universale nel pensiero politico italiano del Seicento', *Rivista di studi politici internazionali*, 32 (1965), pp. 530–50.

——, *Il problema della 'ragion di stato' nell'età della Controriforma* (Milan, 1979).

Deny, J., 'Les Pseudo-prophéties concernant les Turcs au XVIe siècle', *Revue des études islamiques*, 10 (1936), pp. 201–20.

[Deshayes, L.,] *Voyage de Levant fait par le commandement du Roy en l'année 1621 par le Sr D. C.* (Paris, 1624).

Desplat, J. J., *La Boétie, le magistrat aux nombreux mystères* (Le Bugue, 1992).

Dew, N., *Orientalism in Louis XIV's France* (Oxford, 2009).

Diaz Tanco, V., *Libro intitulado Palinodia, de la neplanda y fiera nacion de los Turcos* (Orense, 1547).

Dietze, W., *Quirinus Kuhlmann, Ketzer und Poet: Versuch einer monographischen Darstellung von Leben und Werk* (Berlin, 1963).

Diez del Corral, L., 'La carta utopistica di Campanella: da Bisanzio alle Indie', in A. Perosa, ed., *Venezia e l'oriente fra tardo medioevo e rinascimento* (Florence, 1966), pp. 309–22.

Dimmock, M., '"Captive to the Turke": Responses to the Anglo-Ottoman Capitulations of 1580', in M. Birchwood and M. Dimmock, eds., *Cultural Encounters between East and West, 1453–1699* (Newcastle-upon-Tyne, 2005), pp. 43–63.

Di Napoli, G., 'L'Eresia e i processi campanelliani', in N. Badaloni et al., *Tommaso Campanella (1568–1639). miscellanea di studi nel 4° centenario della sua nascita* (Naples, 1969), pp. 169–258

Di Renzo, E., 'Per una storia del concetto di dispotismo nel '700 francese: il manoscritto inedito dell'Abbé Moreller, "Sur le Despotisme légal et contre M. De la Riviere" ', in V. Dini and D. Taranto, eds., *Individualismo, assolutismo, democrazia* (Naples, 1992), pp. 321–8.

Dittrich, E., *Die deutschen und österreichischen Kameralisten* (Darmstadt, 1974).

Djurdjević ['Georgievich'], B., *De Turcarum ritu et caerimonia* (Antwerp, 1544).

—— ['Georgievits'], *Exhortatio contra Turcas* (Antwerp, 1545)

—— ['Georgievits'], *Prognoma, sive praesagium mehemetanorum* (Antwerp, 1545).

—— ['Georgewitz'], *Pro fide christiana cum turca disputationis habitae et mysterio sanctae Trinitatis in Alchorano invento ... brevis descriptio* (Kraków, 1548).

Djuvara, T. G., *Cent projets de partage de la Turquie (1281-1913)* (Paris, 1914).

Dodds, M., *Les Récits de voyage, sources de L'Esprit des lois de Montesquieu* (Paris, 1929).

Domenico Hierosolimitano, *Domenico's Istanbul*, tr. M. J. L. Austin, ed. G. Lewis (Warminster, 2001).

Donado da Lezze: *see* Lezze, D. da.

Donaldson, P. S., *Machiavelli and Mystery of State* (Cambridge, UK, 1988).

Doolin, P. R., *The Fronde* (Cambridge, MA, 1935).

Dorez, L., ed., *Itinéraire de Jérome Maurand d'Antibes à Constantinople (1544)* (Paris, 1901).

Dubos, J.-B., *Histoire critique de l'établissement de la monarchie françoise dans les Gaules*, 3 vols. (Amsterdam, 1734).

Dufrenoy, M.-L., *L'Orient romanesque en France, 1704–1789: étude d'histoire et de critique littéraires*, 2 vols. (Montreal, 1946).

Dujčev, I., 'La Conquête turque et la prise de Constantinople dans la littérature slave contemporaine', *Byzantinoslavica*, 14 (1953), pp. 14–54; 16 (1955), pp. 318–29; 17 (1956), pp. 276–340.

Du Loir, N., *Les Voyages du Sieur Du Loir* (Paris, 1654).

Dumont, J. ['the Sieur du Mont'], *A New Voyage to the Levant*, tr. anon. (London, 1696).

Dupuy, P., ed., *Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France depuis les traités de Westphalie jusqu'à la révolution française*, xxix, *Turquie* (Paris, 1969).

Eck, J., *Spernendum esse in brevi victoriam adversus Turcam* (Vienna, 1532).

Ehmann, J., *Luther, Türken und Islam. eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546)* (Heidelberg, 2008)

Eliav-Feldon, M., 'Grand Designs: The Peace Plans of the Late Renaissance', *Viator*, 27 (1989), no. 1, pp. 51–76.

Elmarsafy, Z., *The Enlightenment Qur'an: The Politics of Translation and the Construction of Islam* (Oxford, 2009).

Erasmus, D., *Adagiorum chiliades quatuor, centuriaeque totidem. Quibus etiam quinta additur imperfecta* (Venice, 1520).

——, *The 'Adages' of Erasmus*, tr. M. M. Phillips (Cambridge, UK, 1964).

——, *Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo*, ed. A. G. Weiler, in J. H. Waszink et al., eds., *Opera omnia Desiderii Erasmi roterodami* (Amsterdam, 1969–), ser. 5, vol. 3 (Amsterdam, 1986), pp. 1–82.

Ernst, G., 'L'alba colonita scaccia i corbi neri: profezia e riforma in Campanella', in R. Rusconi, ed., *Storia e figure dell'Apocalisse fra '500 e '600* (Rome, 1996), pp. 107–25.

——, 'Introduzione', in Anon. [J. J. Müller], *I tre impostori: Mosè, Gesù, Maometto*, ed. G. Ernst, tr. L. Alfinito, 2nd edn. (Calabritto, 2006), pp. 5–27.

——, *Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature*, tr. D. L. Marshall (Dordrecht, 2010).

Esprinchard, J., *Histoire des Ottomans, ou empereurs des Turcs, iusques a Mahomet III.* 2nd edn. (Paris, 1609).

Etényi, N. G., I. Horn, and P. Szabó, *Koronás fejedelem: Bocskai István és kora* (Alapítva: Budapest, 1988).

Evert-Kappesova, H., 'La Tiare ou le turban', *Byzantinoslavica*, 14 (1953), pp. 245–57.

Fabri, F., *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, ed. K. [C.] D. Hassler, 3 vols. (Stuttgart, 1843–9).

Fagniez, G., *Le Père Joseph et Richelieu (1577–1638)*, 2 vols. (Paris, 1894).

Fava, D., 'La fortuna del pronostico di Giovanni Lichtenberger in Italia nel Quattrocento e nel Cinquecento', *Gutenberg-Jahrbuch*, 5 (1930), pp. 126–48.

Febvre, M., *Specchio o vero descrizione della Turchia*, 2nd edn. (Florence, 1674).

——, *Theatre de la Turquie* (Paris, 1682).

Felice, D., 'Dispotismo e libertà nell'*Esprit des lois* de Montesquieu', in D. Felice, ed., *Dispotismo: genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, 2 vols. (Naples, 2001), I, pp. 189–255.

Fermo, S. da: *see* Serafino da Fermo.

Finlay, R., 'Al servizio del Sultano: Venezia, i Turchi e il mondo cristiano, 1523–1538', in M. Tafuri, ed., *'Renovatio urbis': Venezia nell'età di Andrea Gritti (1523–1538)* (Rome, 1984), pp. 78–118.

Firpo, L., *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella* (Turin, 1940).

——, 'Una autoapologia di Campanella', *Rivista di filosofia*, n.s., 2 (= 32) (1941), pp. 96–110.

——, 'Appunti campanelliani XXII: un opere che Campanella non scrisse: Il "Discorso sui Paesi Bassi" ', *Giornale critico della filosofia italiana*, 31 (1952), pp. 331–43.

——, 'Tommaso Campanella', *Dizionario biografico degli italiani* (Rome, 1960–) xvii, pp. 372–401.

——, 'Appunti campanelliani', *Giornale critico della filosofia italiana*, 41 (1962), pp. 364–404.

——, 'La città ideale di Campanella e il culto del Sole', in L. de Rosa, ed., *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, 3 vols. (Naples, 1970), pp. 377–89.

——, *Il supplizio di Tommaso Campanella: narrazioni, documenti verbali delle torture* (Rome, n.d. [1985]).

——, 'Introduzione' to T. Campanella, *La città del sole*, ed. L. Firpo, revd. G. Ernst and L. S. Firpo (Bari, 1997).

Fischer-Galati, S., *Ottoman Imperialism and German Protestantism, 1521–1555* (Cambridge, MA, 1959).

Flacius [Vlačić], M., et al., *Ecclesiastica historia, integrum ecclesiae Christi ideam ... secundum singulas centurias, perspicuo ordine complectens*, 8 vols. (Basel, 1560–74).

Fodor, P., 'The View of the Turk in Hungary: The Apocalyptic Tradition and the Legend of the Red Apple in Ottoman-Hungarian Context', in B. Lellouch and S. Yerasimos, eds., *Les Traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople* (Paris, 1999), pp. 99–131.

Fonseca, C. D., ed., *Otranto 1480: atti del convegno internazionale per il V. centenario della caduta di Otranto*, 2 vols. (Galatina, 1986).

Forster, C. T., and F. H. B. Daniell, *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, 2 vols. (London, 1881).

Frachetta, G., *Il prencipe* (Venice, 1599).

Frajese, V., *Profezia e machiavellismo: il giovane Campanella* (Rome, 2002).

Fraknói, W., *Melanchthons Beziehungen zu Ungarn*, tr. A. Dux (Budapest, 1874).

Francisco, A. S., *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics* (Leiden, 2007).

François I, King of France, attrib., *Oratio de sententia Christianissimi Regis, scripta ad serenissimos, reverendissimos, illustrissimos, excellentissimos, magnificos, spectabiles viros, universosque sacri Imperii ordines Spirae conventum agentes* (Paris, 1544).

Franklin, M. J., 'Gagnier, John (*c.*1670–1740), Orientalist', *Oxford Dictionary of National Biography* (http://www.oxforddnb.com).

Freudenthal, J., *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten* (Leipzig, 1899).

Fruytiers, I., *Corte beschrijvinghe van de strenghe belegheringhe ... der stadt Leyden* (Delft, 1577).

Füssel, S., 'Die Funktionalisierung der "Türkenfurcht" in der Propaganda Kaiser Maximilians I.', in F. Fuchs, ed., *Osmanische Expansion und europäischer Humanismus* (Wiesbaden, 2005), pp. 9–30.

Gaeta, F., 'Sulla "Lettera a Maometto" di Pio II', *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e archivio Muratoriano*, 77 (1965), pp. 127–227.

Gagnier, J., *La Vie de Mahomet: traduite et compilée de l'Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna, et des meilleurs auteurs arabes*, 2 vols. (Amsterdam, 1732).

Ganz-Blättler, U., *Andacht und Abenteuer: Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger (1320–1520)* (Tübingen, 1990).

Gargallo, G., *Boulainvilliers e la storiografia dell'illuminismo francese* (Naples, 1954).

Garnier, É., *L'Alliance impie: François Ier et Soliman le Magnifique contre Charles Quint (1529–1547)* (Paris, 2008).

Gassot, J., *Le Discours du voyage de Venise à Constantinople, contenant la querelle du grand Seigneur contre le Sophi* (Paris, 1550).

Gelder, H. A. E. van, *Getemperde vrijheid* (Groningen, 1972).

Gengoux, N., ed., *Entre la Renaissance et les Lumières, le* Theophrastus redivivus *(1659)* (Paris, 2014).

Gentili ['Gentilis'], A., *De legationibus libri tres* (Hanau, 1594; photo-reproduction, New York, 1924).

——, *Disputationum duae: I. De actoribus & spectatoribus fabularum non notandis, II. De abusu mendacii* (Hanau, 1599).

——, *De iure belli libri III* (Hanau, 1612).

——, *The Wars of the Romans: A Critical Edition and Translation of De armis romanis*, tr. D. Lupher, ed. B. Kingsbury and B. Straumann (Oxford, 2010).

Gentili ['Gentilis'], S., *Orationes rectorales: I. Pro C. Caesare, II. De re militari romana et turcica: III. De lege regia* (Nuremberg, 1600).

George of Hungary ['Georgius de Hungaria'], *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum*, ed. R. Klockow (Vienna, 1993).

George-Tvrtković, R., *A Christian Pilgrim in Medieval Iraq: Riccoldo da Monterocei Encounter with Islam* (Turnhout, 2012).

Georgewitz: *see* Djurdjević.

Geufftoy, A., *Briefve description de la court du Grant Turc et ung sommaire du regne des Othmans* (Paris, 1543).

Gherardi, R., *Potere e costituzione a Vienna fra Sei e Settecento: il 'buon ordine' di Luigi Ferdinando Marsili* (Bologna, 1980).

Ghiselin de Busbecq: *see* Busbecq.

Gibb, H. A. R., and H. Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilisation on Moslem Culture in the Near East*, 2 vols. (London, 1950–7).

Gilbert, C., *Histoire de Calejava ou de l'isle des hommes raisonnables*, ed. M. S. Rivière (Exeter, 1990).

Gilles, H., 'Législation et doctrine canonique sur les Sarrasins', in E. Privat, ed., *Islam et chrétiens du Midi (XIIe–XIVe s.)* (Toulouse, 1983), pp. 195–213.

Giombi, S., 'La cristianità dell'Umanesimo e del Rinascimento di fronte al Turco', in G. Ruggieri, ed., *I nemici della cristianità* (Bologna, 1997), pp. 163–203.

Gius, P., ed., *Lettere di Gregorio Barbarigo a Cosimo III de' Medici (1680–1697)* (Padua, 2003).

Giovio, P., 'Consiglio di Monsignor Giovio intorno al modo di far l'impresa contra infideli', in P. Giovio, *La seconda parte dell'istorie del suo tempo .. con un supplimento*, tr. L. Domenichi (Venice, 1560), 2nd pagination (*Supplimento di Girolamo Ruscelli nell'istorie di monsignor Giovio*), pp. 89–100.

——, *Opera quotquot extant omnia*, 5 vols. (Basel, 1575–8).

——, *Commentario de le cose de' Turchi*, ed. L. Michelacci (Bologna, 2005).

Godard d'Aucour, C., *Mémoires turcs, avec l'histoire galante de leur séjour en France* (Paris, 1743).

Gökbilgin, M. T., 'Cigala-zāde', *Islām ansiklopedisi*, 13 vols. (Istanbul, 1940–86), iii, pp. 161–4.

Gallinet, C., 'La Milice Chrétienne, un instrument de croisade au XVII' siècle', *Mélanges de l'École Roumaine en France*, 13 (1935–6), pp. 59–118

—— *Turretea*, 3 vols. (Bucharest, 1961–78).

Gomez-Géraud, M.-C., *Le Crépuscule du Grand Voyage. les récits des pèlerins à Jerusalem (1458–1612)* (Paris, 1999)

——, and S. Yerasimos, 'Introduction', in N. de Nicolay, *Dans l'empire de Soliman le Magnifique*, ed. M.-C. Gomez-Géraud and S. Yerasimos (Paris, 1989), pp. 9–40.

Gonzälez de Santalla, T., *Manuductio ad conversionem mahumetanorum, in duas partes divisa. In prima veritas religionis christianae catholicae romanae manifestis argumentis demonstratur. In secunda falsitas mahumetanae sectae convincitur* (Dillingen, 1689).

Gouvernement, S., *Prudence et subversion libertines. La critique de la raison d'état chez François de La Mothe le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière* (Paris, 2005).

Graf, T., *The Sultan's Renegades. Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite, 1575–1610* (Oxford, 2017).

Gragger, R., 'Türkisch-ungarische Kulturbeziehungen', in F. Babinger et al., eds., *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit* (Berlin, 1927), pp. 1–32.

Gregory, T., *Theophrastus redivivus: erudizione e ateismo nel seicento* (Naples, 1979).

Grenville, H., *Observations sur l'état actuel de l'Empire Ottoman*, ed. A. S. Ehrenkreutz (Ann Arbor, MI, 1965).

Greville, F., *Certain Learned and Elegant Workes* (London, 1633).

Griswold, W. J., *The Great Anatolian Rebellion, 1000–1020/1591–1611* (Berlin, 1983).

Groot, A. H. de, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610–1630* (Leiden, 1978).

Groote, E. von, ed., *Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff* (Cologne, 1860).

Grotius, H., *De veritate religionis christianae*, ed. J. Leclerc ['Clericus'] (Amsterdam, 1709).

——, *De iure belli ac pacis* [*De jure belli et pacis*], ed. W. Whewell, 3 vols. (Cambridge, UK, 1853).

Gruber, T., 'Ungodly Paths: A History of the Idea of the Three Impostors (Moses, Jesus, Mohammad) until 1300', Oxford University DPhil dissertation (2016).

Gualdo Rosa, L., I. Nuovo, and D. Defilippis, eds., *Gli umanisti e la guerra otrantina. testi dei secoli XV e XVI* (Bari, 1982).

Guer, J.-A., *Moeurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique, avec un abregé de l'histoire ottomane*, 2 vols. (Paris, 1747).

Guignard, F. E., comte de Saint-Priest, *Mémoires sur l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce des français dans le Levant*, ed. C. Schefer (Paris, 1877).

Gundersheimer, W. L., *The Life and Works of Louis Le Roy* (Geneva, 1966).

Gunny, A., *Images of Islam in Eighteenth-Century Writings* (London, 1996).

Gussmann, W., 'Republicae christianopolitanae descriptio: eine Erinnerung an Johann Valentin Andreae zu seinem dreihundertsten Geburtstag', *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 7 (1886), pp. 326–33, 380–92, 434–42, 465–72, 531–48

Guyon, L., *Les Diverses Leçons de Loys Guyon*, 3rd edn., 3 vols. (Lyon, 1617).

Haase, E., *Einführung in die Literatur des Refuge: der Beitrag der französischen Protestanten zur Entwicklung analytischer Denkformen am Ende des 17. Jahrhunderts* (Berlin, 1959).

'Habesci, E.' [A. Ghika], *The Present State of the Ottoman Empire* (London, 1784).

Hagen, G., *Ein osmanischer Geograph bei der Arbeit. Entstehung und Gedankenwelt von Kātib Čelebis Ǧihānnümā* (Berlin, 2003).

Hamilton, A., 'From "a Closet at Utrecht": Adriaan Reland and Islam', *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis*, 78 (1998), pp. 243–50.

Hammer-Purgstall, J. von, *Geschichte des osmanischen Reiches*, 10 vols. (Budapest, 1827–35).

Hankins, J., 'Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmet II', *Dumbarton Oaks Papers*, 49 (1995), pp. 111–207.

Haran, A. Y., *Le Lys et le globe. messianisme dynastique et rêve impérial en France à l'aube des temps modernes* (Seyssel, 2000).

Harant, C., *Der christliche Ulyxes, oder weit-versuchte Cavallier fürgestellt in der denckwürdigen Reisung so wol des Heiligen Lands als vieler anderer morgenländischer Provinzen, Landschafften und berühmter Städte* (Nuremberg, 1678).

Harrington, J., *The Commonwealth of Oceana*, in J. Harrington, *The Political Works*, ed. J. G. A. Pocock (Cambridge, UK, 1977), pp. 155–359.

——, *The Prerogative of Popular Government*, in J. Harrington, *The Political Works*, ed. J. G. A. Pocock (Cambridge, UK, 1977), pp. 389–566.

——, *Valerius and Publicola: Or, The True Form of a Popular Commonwealth Extracted e puris naturalibus*, in J. Harrington, *The Political Works*, ed. J. G. A. Pocock (Cambridge, UK, 1977), pp. 781–806.

Havas, L., and S. Kiss, 'Die Geschichtskonzeption Antonio Bonfinis', in J. Helmrath, U. Muhlack, and G. Walther, eds., *Diffusion des Humanismus: Studien zur nationalen Geschichtsschreibung europäischer Humanisten* (Göttingen, 2002), pp. 281–308.

Headley, J. M., 'The Habsburg World Empire and the Revival of Ghibellinism', *Medieval and Renaissance Studies*, 7 (1978), pp. 93–127.

——, '"Ehe Türkisch als Bäpstisch": Lutheran Reflections on the Problem of Empire, 1623–8', *Central European History*, 20 (1987), pp. 3–28.

——, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World* (Princeton, NJ, 1997).

——, 'The Reception of Campanella's *Monarchia di Spagna* in Spain and the Empire', in J.-L. Fournel et al., *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo* (Florence, 1998), pp. 89–105.

Heath, M. J., 'Renaissance Scholars and the Origins of the Turks', *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, 41 (1979), pp. 453–71.

Heberer, M., *Aegyptiaca servitus, das ist, Warhaffte Beschreibung einer dreyjährigen Dienstbarkeit, so in Alexandrien in Egypten ihren Anfang, und zu Constantinopel ihr Endschafft genommen* (Heidelberg, n.d. [1610?]).

Heers, J., and G. de Heyer, eds., *Itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte (1470–1471)* (Paris, 1978).

Helmrath, J., 'Pius II und die Türken', in B. Guthmuller and W. Kuhlmann, eds., *Europa und die Türken in der Renaissance* (Tübingen, 2000), pp. 79–137.

Helvétius, C. A., *De l'esprit*, 2nd edn., 2 vols. (Paris, 1758).

Herbelot, B. d', *Bibliotheque orientale, ou dictionnaire universel, contenant tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient* (Paris, 1697).

Hess, A. C., 'The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain', *American Historical Review*, 74 (1968), 1–25.

Heydte, F. A. Freiherr von der, 'Die Stellung Fénelons in der Geschichte der Staatstheorien' in J. Kraus and J. Calvet, eds., *Fénelon: Persönlichkeit und Werk* (Baden-Baden, 1953), pp. 307–17.

Hill, A., *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire in All its Branches: With the Government, and Policy, Religion, Customs, and Way of Living of the Turks, in General* (London, 1709).

Hobbes, T., *The Elements of Law*, ed. F. Tönnies (London, 1889).

——, *De cive: The Latin Version*, ed. H. Warrender (Oxford, 1983).

——, *The Correspondence*, ed. N. Malcolm, 2 vols. (Oxford, 1994).

——, *Writings on Common Law and Hereditary Right: A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England*, ed. A. Cromartie, and *Questions Relative to Hereditary Right*, ed. Q. Skinner (Oxford, 2005).

——, *Behemoth or the Long Parliament*, ed. P. Seaward (Oxford, 2010).

——, *Leviathan*, ed. N. Malcolm, 3 vols. (Oxford, 2012).

Hochedlinger, M., 'Die französisch-osmanische "Freundschaft", 1525–1792: Element antihabsburgischer Politik, Gleichgewichtsinstrument, Prestigeunternehmung—Aufriss eines Problems', *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 102 (1994), pp. 108–64.

Höfert, A., *Den Feind beschreiben: 'Türkengefahr' und europäisches Wissen über das Osmanische Reich, 1450–1600* (Frankfurt am Main, 2003).

Hofmann, M., *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petau's* (Frankfurt am Main, 1976).

Holt, P. M., *A Seventeenth-Century Defender of Islam: Henry Stubbe (1632–76) and His Book* (London, 1972).

——, 'Ockley, Simon (*bap.* 1679, *d.* 1720), Orientalist', *Oxford Dictionary of National Biography* (http://www.oxforddnb.com).

Hottinger, J. H., *Historia orientalis*, 1st edn. (Zurich, 1651).

——, *Historia orientalis*, 2nd edn. (Zurich, 1660).

Horton, H., *Paradise Postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism* (Dordrecht, 2000).

Housley, N., *The Later Crusades: From Lyons to Alcazar, 1274–1580* (Oxford, 1992).

——, *Crusading and the Ottoman Threat, 1453–1505* (Oxford, 2012).

Howard, D. A., 'Ottoman Historiography and the Literature of "Decline" of the Sixteenth and Seventeenth Centuries', *Journal of Asian History*, 22 (1988), pp. 52–77.

Hoyland, R. G., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton, NJ, 1997).

Hughes, P., 'Servetus and the Quran', *Journal of Unitarian Universalist History*, 30 (2005), pp. 55–70.

——, 'In the Footsteps of Servetus: Biandrata, Dávid, and the Quran', *Journal of Unitarian Universalist History*, 31 (2006–7), pp. 57–63.

Huillard-Bréholles, J.-L.-A., *Historia diplomatica Friderici Secundi, sive constitutiones, privilegia, mandata, instrumenta quae supersunt istius imperatoris et filiorum ejus*, vol. v, part 1 (Paris, 1857).

Huit, E., *The Whole Prophecie of Daniel explained* (London, 1644).

Hultsch, P., *Der Orient in der deutschen Barockliteratur* (Lengerich, 1936).

Humbert, J., 'Charles de Neveu et la Milice Chrétienne, 1598–1625', *Revue internationale d'histoire militaire*, 68 (1987), pp. 85–109.

Huppert, G., *The Style of Paris: Renaissance Origins of the French Enlightenment* (Bloomington, IN, 1999).

Inalcik, H., *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300–1600* (London, 1973).

Irwin, R., *For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies* (London, 2006).

Irwin, T. H., 'Splendid Vices? Augustine for and against Pagan Virtues', *Medieval Philosophy and Theology*, 8 (1999), pp. 105–27.

Isom-Verhaaren, C., *Allies with the Infidel: The Ottoman and French Alliance in the Sixteenth Century* (London, 2011).

Israel, J. I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750* (Oxford, 2001).

Jacob, J. R., *Henry Stubbe, Radical Protestantism and the Early Enlightenment* (Cambridge, UK, 1982).

James VI, King of Scotland, *The Poems*, ed. J. Craigie, 2 vols. (= The Scottish Text Society, ser. 3, xxii, xxvi) (Edinburgh, 1955–8).

Jankovics, J., 'The Image of the Turks in Hungarian Renaissance Literature', in B. Guthmüller and W. Kühlmann, eds., *Europa und die Türken in der Renaissance* (Tübingen, 2000), pp. 267–73.

Jarosewska, T., 'À la découverte de l'Europe de l'Est: *Tractatus de duabus Sarmatiis, Asiana et Europiana*, de Mathias de Miechow (1517)', in E. Berriot-Salvadore, ed., *Les Représentations de l'autre du moyen âge au XVIIe siècle* (Saint-Étienne, 1995), pp. 17–30.

Jaucourt, L. de, 'Turquie', in D. Diderot and J. le Rond d'Alembert, eds., *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 28 vols. (Paris, 1751–72), xvi, pp. 755–9.

Jembrih, A., *Hrvatski filolatki zapisi* (Zagreb, 1997).

Jesu, T. à: *see* Thomas à Jesu.

Joachim of Fiore, *Liber de concordia Novi ac Veteris Testamenti*, ed. E. R. Daniel, Transactions of the American Philosophical Society, 73, part 8 (Philadelphia, 1983).

——, *Sull'apocalisse* [*Enchiridion super apocalypsim*], ed. and tr. A. Tagliapietra (Milan, 1994).

Johannesson, K., *The Renaissance of the Goths in Sixteenth-Century Sweden. Johannes and Olaus Magnus as Politicians and Historians*, tr. J. Larson (Berkeley, CA, 1991).

Johnson, J. T., *Ideology, Reason, and the Limitations of War. Religious and Secular Concepts, 1200–1740* (Princeton, NJ, 1975).

Jonas, J., *Das siebend Capitel Danielis, von der Türcken Gottes leisterung und schrecklicher monderey, mit unterricht Justi Jonae* (Wittenberg, 1530).

Jug, S., 'Turški napadi na Kranjsko in Primorsko do prve tretjine 16. stoletja', *Glasnik muzejskega društva za Slovenijo*, 24 (1943), pp. 1–61.

Kafker, F. A., and S. L. Kafker, *The Encyclopedists as Individuals. A Biographical Dictionary of the Authors of the* Encyclopédie (Oxford, 1988).

Kaiser, T., 'The Evil Empire? The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture', *Journal of Modern History*, 72 (2000), pp. 6–34.

Katz, D. S., *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603–1655* (Oxford, 1982).

Kaufmann, T., '1600—Deutungen der Jahrhundertwende im deutschen Luthertum', in Manfred Jakubowski-Tiessen et al., eds., *Jahrhundertwenden: Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert* (Göttingen, 1999), pp. 73–128.

Kedar, B. Z., *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims* (Princeton, NJ, 1984).

Kejř, J., ed., 'Tractatus pacis toti christianitati fiendae', in F. Kavka, V. Outrata, and J. Polišenský, eds., *The Universal Peace Organization of King George of Bohemia. A Fifteenth-Century Plan for World Peace, 1462/1464* (Prague, 1964).

Kersken, N., 'Geschichtsbild und Adelsrepublik: zur Sarmatentheorie in der polnischen Geschichtsschreibung der frühen Neuzeit', *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 52 (2004), pp. 235–60.

Khoury, A.-T., *Polémique byzantine contre l'Islam (VIIIe–XIIIe s.)*, 2nd edn. (Leiden, 1972).

Kingsbury, B., and B. Straumann, eds., *The Roman Foundations of the Law of Nations. Alberico Gentili and the Justice of Empire* (Oxford, 2010).

Kiss, F. G., 'Political Rhetorics in the Anti-Ottoman Literature: Martinus Thymavinus: *To the Dignitaries of the Hungarian Kingdom*', in N. Spannenberger, Sz. Varga, and R. Pech, eds., *Ein Raum im Wandel: die osmanisch-habsburgische Grenzregion vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* (Stuttgart, 2014), pp. 141–57.

Kissling, H.-J., 'Die Türkenfrage als europäisches Problem', *Südostdeutsches Archiv*, 7 (1964), pp. 39–57.

——, 'Militärisch-politische Problematiken zur Türkenfrage im 15. Jahrhundert', *Bohemia. Jahrbuch des Collegium Carolinum*, 5 (1964), pp. 108–36.

——, *Sultan Bayezid's II. Beziehungen zu Markgraf Francesco II. von Gonzaga* (Munich, 1965).

Klein, D., 'Muslimischer Antitrinitarismus im lutherischen Rostock: Zacharias Grapius der Jüngere und die *Epistola theologica* des Ahmad ibn 'Abdallāh', in D. Klein and B. Platow, eds., *Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung* (Munich, 2008), pp. 41–60.

Klockow, R., 'Einleitung', in George of Hungary ['Georgius de Hungaria']. *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia Turcorum*, ed. R. Klockow (Vienna, 1993), pp. 11–142.

Knolles, R., *The Generall Historie of the Turks from the First Beginning of That Nation to the Rise of the Ottoman Familie*, 2nd edn. (London, 1610).

Koebner, R., 'Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 14 (1951), pp. 275–302.

Kohbach, M., 'Caesar oder imperator? Zur Titulatur der römischen Kaiser durch die Osmanen nach dem Vertrag von Zsitvatorok (1606)', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 82 (1992), pp. 223–34.

Kohler, A., *Ferdinand I. 1503–1564: Fürst, König und Kaiser* (Munich, 2003).

Köhler, M., *Melanchthon und der Islam: ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen Christentum und Fremdreligionen in der Reformationszeit* (Leipzig, 1938).

Kolodziejczyk, D., *Ottoman–Polish Diplomatic Relations (15th–18th Century): An Annotated Edition of* Ahdnames *and Other Documents* (Leiden, 2000).

Komatsu, G., 'Die Türken und das europäische Staatensystem im 16. Jahrhundert. Untersuchungen zu Theorie und Praxis des frühneuzeitlichen Völkerrechts', in C. Roll, B. Braun, and H. Stratenwerth, eds., *Recht und Reich im Zeitalter der Reformation. Festschrift für Horst Rabe*, 2nd edn. (Frankfurt am Main, 1997), pp. 121–44.

Koningsveld, P. S. van, 'The Islamic Image of Paul and the Origin of the Gospel of Barnabas', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 20 (1996), pp. 200–21.

Koser, R., *Die Kanzleireform: ein Beitrag zur Quellenkunde der Geschichte des dreissigjährigen Krieges* (Halle, 1874).

Kreutel, R. F., ed. and tr., *Der fromme Sultan Bayezid: die Geschichte seiner Herrschaft (1481–1512) nach den altosmanischen Chroniken des Oruç und des Anonymus Hanivaldanus* (Graz, 1978).

Kritzeck, J., *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, NJ, 1964).

Krstic, T., 'Of Translation and Empire: Sixteenth-Century Ottoman Imperial Interpreters as Renaissance Go-Betweens', in C. Woodhead, ed., *The Ottoman World* (Abingdon, 2012), pp. 130–42.

Krueger, P., et al., eds., *Corpus iuris civilis*, 3 vols. (Berlin, 1911–12).

Kukelhaus, T., *Der Ursprung des Planes vom ewigen Frieden in den Memoiren des Herzogs von Sully* (Berlin, 1893).

Kuntz, M. L., *Guillaume Postel and the Restitution of All Things: His Life and Thought* (The Hague, 1981).

Kurkçüoğlu, Ö., 'The Adoption and Use of Permanent Diplomacy', in A. N. Yurdusev, ed., *Ottoman Diplomacy: Conventional or Unconventional?* (Basingstoke, 2004), pp. 131–50.

Kurtz, D., *Johannes Lichtenberger († 1503): eine Studie zur Geschichte der Prophetie und Astrologie* (Lübeck, 1960).

La Boétie ['Boetie'], E. de, *De la servitude volontaire ou le contr'un*, ed. N. Contahert, with La Boetie, *Mémoire touchant l'édit de janvier 1562*, ed. A. Prasoloff (Paris, 1993).

Laguna, A., *Europa heautontimorumene, es decir, que interiormente a si misma se atormenta y lamenta su propia desgracia*, ed. and tr. M. Á. González Manjarrés (Valladolid, 2001).

Landucci, S., 'Il punto sul "De tribus impostoribus" ', *Rivista storica italiana*, 112 (2000), pp. 1036–71.

La Noue, F. de, *Discours politiques et militaires ... nouvellement recueillis & mis en lumiere* (Basel, 1587).

Laugier de Tassy, J. P., *Histoire du royaume d'Alger, avec l'état présent de son gouvernement, de ses forces de terre & de mer, de ses revenus, police, justice, politique & commerce* (Amsterdam, 1725).

Laurens, H., *Aux sources de l'orientalisme. La Bibliothèque orientale de Barthélemi d'Herbelot* (Paris, 1978).

——, *Les Origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte: l'orientalisme islamisant en France (1698–1798)* (Istanbul, 1987).

Lecler, J., *Toleration and the Reformation*, tr. T. L. Westow, 2 vols. (New York, 1960).

Lefaivre, A., *Les Magyars pendant la domination ottomane en Hongrie (1526–1722)*, 2 vols. (Paris, 1902).

Le Guay, G., *Alliances du Roy avec le Turc, et autres: fortifiés contre les calomnies des Espagnols & de leurs partisans* (Paris, 1625).

Leibniz, G. W., *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Darmstadt, Berlin, 1923–).

——, 'Justa dissertatio', in *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Darmstadt, Berlin, 1923–), Reihe 4, i, pp. 267–382.

Lemmens, L., 'De tancto Francisco Christum praedicante coram sultano Aegypti', *Archivum franciscanum historicum*, 19 (1926), pp. 559–78.

Lemny, S., *Les Cantemir: l'aventure européenne d'une famille princière au XVIIe siècle* (n.p. [Paris], 2009).

Lerner, R. E., *The Powers of Prophecy: The Cedar of Lebanon Vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment* (Ithaca, NY, 2008).

Le Roy, L., *Oratio ad invictissimum potentissimumque principem Henricum II Franc. & Philippum Hispan. Reges, de pace & concordia nuper inter eos inita, & bello religionis Christianae hostibus inferendo* (Paris, 1559).

——, *Des troubles et differents advenans entre les hommes par la diversité des religions* (Paris, 1567).

——, *Les Politiques d'Aristote, esquelles est monstrée la science de gouverner le genre humain en toutes especes d'estats publics* (Paris, 1568).

——, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers, et concurrence des armes et des lettres par les premieres et plus illustres nations du monde* (Paris, 1576).

Lestringant, F., 'Guillaume Postel et "l'obsession turque" ', in J.-C. Margolin, ed., *Guillaume Postel, 1581–1981* (Paris, 1985), pp. 265–98.

——, 'La Monarchie française au miroir ottoman: le portrait de Soliman le Magnifique, de Charles IX à Henri III', in G. Veinstein, ed., *Soliman le Magnifique et son temps* (Paris, 1992), pp. 51–68.

Letts, M., ed., *Mandeville's Travels. Texts and Translations*, 2 vols. (London, 1953)

Leunclavius [Lowenklau], J., *Historiae musulmanae Turcorum de monumentis ipsorum exscriptae libri xviii* (Frankfurt am Main, 1591).

Leva, G. de, ed., *La legazione di Roma di Paolo Paruta (1592–1595)*, 3 vols. (Venice, 1887)

[Levassor, M.], *Les Soupirs de la France esclave, qui aspire après la liberté* (n.p., 1689)

Leviton, D., *Ancient Wisdom in the Age of the New Science: Histories of Philosophy in England, c.1640–1700* (Cambridge, UK, 2015).

Levy, D. G., *The Ideas and Career of Simon-Nicolas-Henri Linguet: A Study in Eighteenth-Century French Politics* (Urbana, IL, 1980).

Lezze, D. da, *Historia turchesca (1300–1514)*, ed. I. Ursu (Bucharest, 1909).

Linguet, S.-N.-H., *Le Fanatisme des philosophes* (Abbeville, 1764)

——, *Théorie des loix civiles, ou principes fondamentaux de la société*, 2 vols. (London, 1767).

——, *Réponse aux docteurs modernes, ou apologie pour l'auteur de la théorie des loix, et des lettres sur cette théorie* (n.p., 1771).

——, *Du plus heureux gouvernement, ou parallèle des constitutions politiques de l'Asie avec celles de l'Europe*, 2 vols (London, 1774).

Lipsius, J., *De militia romana libri quinque, commentarius ad Polybium* (Antwerp, 1596).

Lisy Wagner, L., *Islam, Christianity and the Making of Czech Identity, 1453–1683* (Farnham, 2013).

Lithgow, W., *The Totall Discourse of the Rare Adventures & Painefull Peregrinations of Long Nineteene Yeares Travayles from Scotland to the most Famous Kingdomes in Europe, Asia and Affrica* (Glasgow, 1906)

Lloyd, H. A., *Jean Bodin, 'This Pre-eminent Man of France': An Intellectual Biography* (Oxford, 2017)

Loop, J., *Johann Heinrich Hottinger: Arabic and Islamic Studies in the Seventeenth Century* (Oxford, 2013).

Lucinge, R. de, *Dell'origine, conservazione, et decadenza de gli stati*, tr. G. Naselli, with *Un discorso del S. Conte Hortatio Maligiezza sopra i cinque potentati maggiori del mondo* (Ferrara, 1590).

—— *De la naissance, durée et chute des estats*, ed. M. J. Heath (Geneva, 1984).

Lukes, T. J., 'To Bamboozle with Goodness: The Political Advantages of Christianity in the Thought of Machiavelli', *Renaissance and Reformation*, n.s., 8 (1984), pp. 266–77

Luther, M., *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, in his *Werke*, i (Weimar, 1883), pp. 525–628

——, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum*, in his *Werke*, vii (Weimar, 1897), pp. 94–151

——, *Unterricht der Visitatorn an die Pfarherrn ym Kurfurstenthum zu Sachsen*, in his *Werke*, xxvi (Weimar, 1909), pp. 195–240.

——, *Vom Kriege widder die Türcken*, in his *Werke*, xxx, part 2 (Weimar, 1909), pp. 107–48.

——, *Eine Heerpredigt wyddder den Türcken*, in his *Werke*, xxx, part 2 (Weimar, 1909), pp. 160–97

——, 'Vorwort' to *Libellus de ritu et moribus Turcorum*, in his *Werke*, xxx, part 2 (Weimar, 1909), pp. 198–208

Lutz, H., *Reigone di stato und christliche Staatsethik im 16. Jahrhundert* (Munster in Westfalen, 1961)

Machiavelli, N., *Libro della arte della guerra* (Florence, 1521).

——, *Il principe*, in N. Machiavelli, *Opere*, ed. M. Bonfantini (Milan, 1954), pp. 1–86.

——, *Istorie fiorentine*, in N. Machiavelli, *Opere*, ed. M. Bonfantini (Milan, 1954), pp. 561–980.

——, *Opere letterarie*, ed. A. Borlenghi (Naples, 1969)

——, *Opere*, ed. F. Gaeta (Turin, 1984).

——, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. F. Bausi, in E. Malato et al., eds., *Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, section 1, vol. 2, tomes i–ii (Rome, 2001).

MacKay, P. A., 'The Content and Authorship of the *Historia Turcheria*', in S. Ataşoy, ed., *Istanbul Üniversitesi 550. yıl. Uluslararası Bizans ve Osmanlı Sempozyumu (XV. yüzyıl)* (Istanbul, 2004), pp. 213–223

Maclean, G., *The Rise of Oriental Travel: English Visitors to the Ottoman Empire, 1580–1720* (Basingstoke, 2004).

Malcolm, N., *Aspects of Hobbes* (Oxford, 2002).

——, 'The Crescent and the City of the Sun: Islam and the Renaissance Utopia of Tommaso Campanella', *Proceedings of the British Academy*, 125 (2003), 41–67.

——, 'Jean Bodin and the Authorship of the *Colloquium heptaplomeres*', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 69 (2006), pp. 95–150.

——, 'Comenius, Boyle, Oldenburg, and the Translation of the Bible into Turkish', *Church History and Religious Culture*, 87 (2007), pp. 327–62.

——, 'Comenius, the Conversion of the Turks, and the Muslim–Christian Debate on the Corruption of Scripture', *Church History and Religious Culture*, 87 (2007), pp. 477–508.

——, *Reason of State, Propaganda, and the Thirty Years' War: An Unknown Translation by Thomas Hobbes* (Oxford, 2007).

——, 'Alberico Gentili and the Ottomans', in B. Kingsbury and B. Straumann, eds., *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire* (Oxford, 2010), pp. 127–45.

——, 'The 1649 English Translation of the Koran: Its Origins and Significance', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 75 (2012), pp. 261–95.

——, 'Positive Views of Islam and of Ottoman Rule in the Sixteenth Century: The Case of Jean Bodin', in A. Contadini and C. Norton, eds., *The Renaissance and the Ottoman World* (Farnham, 2013), pp. 197–217

——, *Agents of Empire: Knights, Corsairs, Jesuits and Spies in the Sixteenth-Century Mediterranean World* (London, 2015).

——, 'Thomas Hobbes: Liberal Illiberal', *Journal of the British Academy*, 4 (2016), pp. 113–36

Mallett, M. E., and J. R. Hale, *The Military Organization of a Renaissance State* (Cambridge, UK, 1984).

Malvezzi, A., *L'Islamismo e la cultura europea* (Florence, 1956).

Manger, T., *Remarks upon Nazarenus, wherein the Falsity of Mr Toland's Mahometan Gospel, and his Misrepresentations of Mahometan Sentiments in Respect of Christianity are Set Forth* (London, 1718).

Marana, G. P., *L'Espion du Grand Seigneur, et ses relations secrettes envoyez au Divan de Constantinople: & descouvertes à Paris, pendant le Regne de Louis le Grand* (Amsterdam, 1684).

Marchand, S. L., *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship* (Cambridge, UK, 2009).

Marenbon, J., *Pagans and Philosophers: The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz* (Princeton, NJ, 2015).

Margolin, J.-C., 'Erasme et la guerre contre les Turcs', *Il pensiero politico*, 13 (1980), pp. 3–36.

——, 'Conscience européenne et réaction à la menace turque d'après le "De disidiis Europae et bello turcico" de Vivès (1526)', in A. Beck, ed., *Juan Luis Vives: Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 6. bis 8. November 1980* (Hamburg, 1981), pp. 107–40.

——, ed., *Guillaume Postel, 1581–1981* (Paris, 1985).

Marolles, M. de, *Suitte des memoires de Michel de Marolles, abbé de Villeloin* (Paris, 1657).

Maróth, M., 'The Library of Sultan Bayazit II', in É. M. Jeremiás, ed., *Irano-Turkic Cultural Contacts in the 11th–17th Centuries* (Piliscsaba, 2003), pp. 111–32.

Marracci, L., *Prodromus ad refutationem Alcorani* (Padua, 1698).

Marsigli, L. F., *Stato militare dell'Imperio Ottomano, incremento e decremento del medesimo: L'État militaire de l'Empire Ottoman, ses progrès et sa décadence* (The Hague, 1732).

Mas, A., *Les Turcs dans la littérature espagnole du siècle d'or*, 2 vols. (Paris, 1967).

Massignon, L., 'La Légende "De tribus impostoribus" et ses origines islamiques', *Revue de l'histoire des religions*, 82 (1920), pp. 74–8.

Matanic, A., 'L'idea e l'attività per la crociata anti-turca del papa Pio II (1458–64)', *Studi francescani*, 61 (1964), pp. 382–94.

Matar, N., *Henry Stubbe and the Beginnings of Islam: The Originall & Progress of Mahometanism* (New York, 2014).

Mayer, C.-A., *Lucien de Samosate et la Renaissance française* (Geneva, 1984).

Mede, J., *The Key of the Revelation* (London, 1643).

Melanchthon, P., *Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis*, in *Corpus reformatorum*, 101 vols. (Halle, 1834–1959), xvi, cols. 416–51.

——, *Epistolae, iudicia, consilia, testimonia aliaeque ad eum epistolae quae in Corpore Reformatorum desiderantur*, ed. H. E. Bindseil (Halle, 1874).

Ménage, V. L., *Neshri's History of the Ottomans: The Sources and Development of the Text* (London, 1964).

Menavino, G. A., *I cinque libri della legge, religione, et vita de' Turchi: et della corte, & d'alcune guerre del Gran Turco* (Venice, 1548).

Mérigoux, J.-M., 'L'Ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIIIe siècle', in E. Panella, ed., *Fede e controversia nel '300 e '500* (Pistoia, 1986) [= *Memorie domenicane*, n.s., 17 (1986)], pp. 1–144.

Merle, A., 'Introduction', in P. Belon, *Voyage au Levant (1553), les observations de Pierre Belon du Mans de plusieurs singularités & choses mémorables, trouvées en Grèce, Turquie, Judée, Egypte, Arabie & autres pays étranges*, ed. A. Merle (Paris, 2001), pp. 7–48.

——, *Le Miroir ottoman: une image politique des hommes dans la littérature géographique espagnole et française (XVIe–XVIIe siècles)* (Paris, 2003).

Mertens, D., 'Europäischer Friede und Türkenkrieg im Spätmittelalter', in H. Duchhardt, ed., *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Cologne, 1991), pp. 45–90.

——, ' "Europa, id est patria, domus propria, sedes nostra ...": zu Funktionen und Überlieferung lateinischer Türkenreden im 15. Jahrhundert', in F.-R. Erkens, ed., *Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter* (Berlin, 1997), pp. 39–57.

Meserve, M., *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought* (Cambridge, MA, 2008).

Meulen, J. ter, *Der Gedanke der internationalen Organisation in seiner Entwicklung 1300–1800*, 2 vols. (The Hague, 1917–29).

Meulen, R. van der, 'Liever turksch dan paapsch', *Tidschrift voor nederlandsche taal- en letterkunde*, 53 (1934), pp. 117–23.

Meuthen, E., 'Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen', *Historische Zeitschrift*, 237 (1983), pp. 1–35.

Mignot, V., *Histoire de l'empire ottoman, depuis son origine jusqu'à la paix de Belgrade en 1740*, 4 vols. (Paris, 1771).

Minadoi, G. T., *Historia della guerra fra Turchi, et Persiani, descritta in quattro libri* (Turin, 1588).

Minerbi Belgrado, A., *Paura e ignoranza: studio sulla teoria della religione in d'Holbach* (Florence, 1983).

Minois, G., *Le Traité des trois imposteurs, histoire d'un livre blasphématoire qui n'existait pas* (Paris, 2009).

Minuti, R., *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700* (Florence, 2006).

Mohring, H., *Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung* (Stuttgart, 2000).

Molen, G. H. J. van der, *Alberico Gentili and the Development of International Law: His Life, Work and Times* (Amsterdam, 1937).

Monfasani, J., *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic* (Leiden, 1976).

Montaigne, M. de, *Les Essais*, ed. P. Villey, 3 vols. (Paris, 1930).

Montalbani, G. B. [J. B. Montalbanus], *De moribus Turcarum commentarius* (Rome, 1625).

——, et al., *Turcici imperii status* (Leiden, 1630).

Montesquieu, C.-L. de Secondat, baron de La Brède et de, *Lettres persanes*, in Montesquieu, *Oeuvres complètes*, ed. D. Oster (Paris, 1964), pp. 61–151.

——, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in Montesquieu, *Oeuvres complètes*, ed. D. Oster (Paris, 1964), pp. 435–85.

——, *De l'esprit des lois*, in Montesquieu, *Oeuvres complètes*, ed. D. Oster (Paris, 1964), pp. 528–795.

——, *Pensées: Le Spicilège*, ed. L. Desgraves (Paris, 1991).

——, *Réflexions sur la monarchie universelle en Europe*, ed. M. Porret (Geneva, 2000).

——, *L'Atelier de Montesquieu: manuscrits inédits de La Brède*, ed. C. Volpilhac-Auger and C. Butterret (Naples, 2001).

Moquot, É. [T. Cogmandolus'], *Secreta secretorum: calvino-turcica secreta eorundemque apocalypsis* (n.p., 1621).

Mornay, P. de, *De la vérité de la religion chrestienne: contre les athées, Epicuriens, payens, Juifs, Mahumedistes, & autres infideles* (Antwerp, 1581).

Mothu, A., 'Guillaume Postel, le *Traité des trois imposteurs* et les athées de Caen', *La Lettre clandestine*, 17 (2009), pp. 195–204.

Motika, R., 'Adam Neuser, ein Heidelberger Theologe im Osmanischen Reich', in S. Prätor and C. K. Neumann, eds., *Frauen, Bilder und Gelehrte: Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich*, 2 vols. (Istanbul, 2002), ii, pp. 523–38.

Mout, M. E. H. N., 'Calvinoturcisme in de zeventiende eeuw: Comenius, Leidse orientalisten en de Turkse bijbel', *Tijdschrift voor geschiedenis*, 91 (1978), pp. 576–607.

——, 'Turken in het nieuws: Beeldvorming en publieke opinie in de zestiende eeuwse Nederlanden', *Tijdschrift voor geschiedenis*, 97 (1984), pp. 362–81.

[Muller, J. J.], *De impostura religionum (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionen*, ed. W. Schröder (Stuttgart, 1999).

Muller, R. C., *Franken im Osten: Art, Umfang, Struktur und Dynamik der Migration aus dem lateinischen Westen in das Osmanische Reich des 15./16. Jahrhunderts auf der Grundlage von Reiseberichten* (Leipzig, 2005).

——, *Prosopographie der Reisenden und Migranten im Osmanische Reich (1396–1611) (Berichterstatter aus dem Heiligen Römischen Reich, seiner burgundische Gebiete und Reichsromanut)*, 10 vols. (Leipzig, 2006).

Mulsow, M., 'The "New Socinians": Intertextuality and Cultural Exchange in Late Socinianism', in M. Mulsow and J. Rohls, eds., *Socinianism and Arminianism: Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe* (Leiden, 2005), pp. 49–78.

——, 'Fluchträume und Konversionsräume zwischen Heidelberg und Istanbul: der Fall Adam Neuser', in M. Mulsow, ed., *Kriminelle—Freidenker—Alchemisten* (Cologne, 2014), pp. 33–60.

Murey, an, D. L., 'La Croisade en projets: plans présentés au Grand Quartier Général de la croisade, le Collège des cardinaux', in J. Paviot, ed., *Les Projets de croisade: géostratégie et diplomatie européenne du XIVe au XVIIe siècle* (Toulouse, 2016), pp. 247–86.

Musculus, A., *Wieder Antichrist, des Constantinopolitanischen, und Römischen, einstimmig und gleichförmig Leer, Glauben, und Religion, wieder Christum den Sun des lebendigen Gottes* (Frankfurt an der Oder, 1557).

Naff, T., 'The Ottoman Empire and the European State System', in H. Bull and A. Watson, eds., *The Expansion of International Society* (Oxford, 1984), pp. 143–69.

Nardi, B., *Studi su Pietro Pomponazzi* (Florence, 1965).

Naudé, G., *Considérations politiques sur les coups d'estat* ('Rome, 1639'; photo-reproduction, ed. F. Charles-Daubert, Hildesheim, 1993).

——, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont este faussement soupçonnez de magie*, 2nd edn. (The Hague, 1653).

Neaimi, S., *L'Islam au siecle des Lumieres: image de la civilisation islamique chez les philosophes français du XVIII siècle* (Paris, 2003).

Needham, M., *The Excellencie of a Free-State: Or, The Right Constitution of a Commonwealth*, ed. B. Worden (Indianapolis, IN, 2011).

Neubert, W., 'Grade der Fremdheit: Alteritätskonstruktion und *experientia*-Argumentation in deutschen Turcica der Renaissance', in B. Guthmüller and W. Kühlmann, eds., *Europa und die Türken in der Renaissance* (Tübingen, 2000), pp. 249–65.

Neumann, W., 'Die Türkeneinfälle nach Kärnten (Wahrheit und Dichtung in der Kärntner Geschichtsschreibung von Jakob Unrest bis zur Gegenwart)', *Südost-Forschungen*, 14 (1955), pp. 84–109.

Niccoli, O., *Prophecy and People in Renaissance Italy*, tr. L. G. Cochrane (Princeton, NJ, 1990).

Nicholas of Cusa, *De pace fidei and Cribratio Alkorani*, ed. and tr. J. Hopkins (Minneapolis, MN, 1990).

Nicolay, N. de, *Dans l'empire de Soliman le Magnifique*, ed. M.-C. Gomez-Géraud and S. Yérasimos (Paris, 1989).

Niederkorn, J. P., *Die europäischen Mächte und der 'Lange Türkenkrieg' Kaiser Rudolfs II (1593–1606)* (Vienna, 1993).

Niedźwiedź, J., 'Orientalism', in A. Borowski, *Słownik sarmatyzmu: idee, pojęcia, symbole* (Kraków, 2001), pp. 127–30.

Niewohner, F., *Veritas sine varietate: Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern* (Heidelberg, 1988).

Novak, D., *The Image of the Non-Jew in Judaism: An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws* (Lewiston, NY, 1983).

[Nye, S.,] *A Letter of Resolution concerning the Doctrines of the* Trinity *and the* Incarnation (n.p., n.d. [1691]).

Nyitrai, I., 'The Third Period of the Ottoman–Safavid Conflict. Struggle of Political Ideologies (1555–1578)', in É. M. Jeremiás, ed., *Irano-Turkic Cultural Contacts in the 11th–17th Centuries* (Piliscsaba, 2003), pp. 161–75.

Ockley, S., *The Conquest of Syria, Persia, and Aegypt, by the Saracens: Containing the Lives of Abubeker, Omar and Othman, the Immediate Successors of Mahomet* (London, 1708).

Ogg, D., ed., *Sully's Grand Design of Henry IV*, Grotius Society Publications, no. 2 (London, 1921).

Oká, M., 'La Vie et l'oeuvre de Sigismond Gelous Torda', *Zbornik Filozofickej Fakulty Univerzity Komenského. graecolatina et orientalia*, 6, for 1974 (1975), pp. 105–55.

Olbrecht, F. M., 'Rond Niklaas Cleynaerts' reis naar Marokko en zijn verblijf te Fes', in H. de Vocht et al., *Nicolaus Clenardus* (Antwerp, 1942), pp. 22–51.

Olearius, J., *Türckenfall, und seiner Grausamblichen Tyrannischen Grausamkeit entgegen gesetzter unüberwindlicher Wiederstand, zu Erweckung unserer Buse, kindlichen Vertrauens, Hertzerquickenden Trosts, und unablässigen Gebets aus Gottes Wort gezeiget* (Leipzig, 1664).

Olivieri, A., *Immaginario e genocidio sociale nella cultura del '500* (Verona, 1986).

Osborne, F. [Anon.], *A Perswasive to a Manwall Compliance under the Present Government* (London, 1652).

——, *Advice to a Son: Or, Directions for Your Better Conduct through the Various and Most Important Encounters of This Life* (London, '1656' [1655]).

——, *Politicall Reflections upon the Government of the Turks: Nicholas Machiavel. The King of Sweden's Descent into Germany* . (London, 1656).

Oxander, A., *Unterricht und vermanung, wie man wider den Türcken beten und streyten soll* (n. p. [Nuremberg], 1542).

Osterhammel, J., *Die Entzauberung Asiens: Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert* (Munich, 1998).

O'ze, S., *Apocalypticism in Early Reformation Hungary (1526–1566)* (Budapest, 2015).

Paganini, G., ' "*Legislatores*" et "*impostores*": le *Theophrastus redivivus* et la thèse de l'imposture des religions au milieu du XVII[e] siècle', in D. Foucault and J.-P. Cavaillé, eds., *Sources antiques de l'irreligion moderne: le relais italien, XV[e]–XVII[e] siècle* (Toulouse, 2001), pp. 181–218.

Palerne, J., *D'Alexandrie à Istanbul: pérégrinations dans l'Empire ottoman, 1581–1585*, ed. Y. Bernard (Paris, 1991).

Panaitescu, P. P., *Dimitrie Cantemir: viața și opera* (Bucharest, 1958).

Panizza, D., *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana* (Padua, 1981).

Pannier, J., 'Calvin et les Turcs', *Revue historique*, 180 (1937), pp. 267–86.

Papadopoulos, S. I., *Hē kinēsē tou douka tou Neou Karolou Gonzaga yia ten apeleutherose tōn valkaniken laōn (1603–1625)* (Salonica, 1966).

Papp, S., 'Bocskai István török politikája a felkelés előzetében', *Hadtörténelmi közlemények*, 117 (2004), pp. 1,198–1,211.

Parker, H., *The Case of Shipmony briefly Discoursed, according to the Grounds of Law, Policie, and Conscience* (n. p. [London], 1640).

——, *Observations upon some of His Majesties late Answers and Expresses* (n. p., n.d. [London, 1642]).

Paruta, P., *Discorsi politici ... ne i quali si considerano diversi fatti illustri, e memorabili di principi, e di republiche antiche, e moderne* (Venice, 1599).

Pástor, E., 'La repubblica cristiana di Ottavio Pallavicino', *Rivista di studi politici internazionali*, 18 (1951), pp. 67–84.

Patrick, J. M., 'Hawk versus Dove: Francis Bacon's Advocacy of a Holy War by James I against the Turks', *Studies in the Literary Imagination*, 4 (1971), pp. 159–71.

Patrinelis, C. G., 'Mehmed II and His Presumed Knowledge of Greek and Latin', *Hist.* 2 (1971), pp. 343–54.

Paul of Burgos [Pablo de Santa María, Paulus a Sancta Maria], *Scrutinium scripturarum* (Paris, c. 1520).

Paudice, A., *Between Several Worlds: The Life and Writings of Elias Capsali, The Historical Works of a 16th-Century Cretan Rabbi* (Munich, 2010).

Paviot, J., *Les Ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient (fin XIVe siècle–XVe siècle)* (Paris, 2003).

Pedani, M. P., *In nome del Gran Signore: inventari ottomani a Venezia dalla caduta di Costantinopoli alla guerra di Candia*, Deputazione di storia patria per le Venezie, Miscellanea di studi e memorie, xxx (Venice, 1994).

—— [Pedani Fabris], and A. Bombaci, *I documenti turchi dell'Archivio di Stato di Venezia* (Rome, 1994).

—— [Pedani-Fabris], ed., *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato*, xiv: *Costantinopoli relazioni inedite (1512–1789)* (Padua, 1996).

——, *Dalla frontiera al confine*, Quaderni di Studi Arabi, Studi e testi, v (Venice, 2002).

——, 'Elenco degli inviati diplomatici veneziani presso i sovrani ottomani', *Eurasian Journal of Oriental Studies*, 5 (2002), no. 4, pp. 1–54 (accessible at https://iris.unive.it/retrieve/handle/10278/14216/17947/044_ejos_elenco%20inviati.pdf).

Penn, W., *An Essay towards the Present and Future Peace of Europe by the Establishment of an European Dyet, Parliament, or Estates* (London, 1693).

Pertusi, A., 'I primi studi in Occidente sull'origine e la potenza dei Turchi', *Studi veneziani*, 12 (1970), pp. 465–552.

——, 'Giovanni Battista Egnazio (Cipelli) e Ludovico Tuberone (Crijeva) tra i primi storici occidentali del popolo turco', in V. Branca, ed., *Venezia e l'Ungheria nel Rinascimento* (Florence, 1973), pp. 479–87.

——, *La caduta di Costantinopoli*, 2 vols (Milan, 1976).

——, *Testi inediti e poco noti sulla caduta di Costantinopoli* (Bologna, 1983).

——, *Bisanzio e i Turchi nella cultura del Rinascimento e del Barocco*, ed. C. M. Mazzucchi (Milan, 2004).

Peter, K., 'Das skythische Selbstbewusstsein des ungarischen Adels', in V. Zimanyi, ed., *La Pologne et la Hongrie aux XVIe–XVIIIe siècles* (Budapest, 1981), pp. 121–33.

Petry, Y., *Gender, Kabbalah and the Reformation: The Mystical Theology of Guillaume Postel (1510–1581)* (Leiden, 2004).

Peyssonel, J.-A., *Voyage dans les régences de Tunis et d'Alger*, ed. L. Valensi (Paris, 2001).

Pfeffermann, H., *Die Zusammenarbeit der Reformatoren mit den Türken* (Winterthur, 1946).

Pfister, R., 'Reformation, Türken und Islam', *Zwingliana*, 10 (1956), pp. 345–75.

Piccolomini, E. S., *see* Pius II.

Pinsmaire, P., 'Alberico Gentili's Doctrine of Defensive War and its Impact on Seventeenth-Century Views', in B. Kingsbury and B. Straumann, eds., *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire* (Oxford, 2010), pp. 187–209.

Pinot, V., *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640–1740)* (Paris, 1932).

Pintard, R., *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle* (Paris, 1943).

Pippidi, A., *Byzantins, Ottomans, Roumains: le Sud-Est européen entre l'héritage impérial et les influences occidentales* (Paris, 2006).

——, *Visions of the Ottoman World in Renaissance Europe* (London, 2013).

Pirnát, A., *Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier in dem 1570er Jahren*, tr. E. Roth (Budapest, 1961).

Pitcher, G., *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play* (Berkeley, CA, 2003).

Pitton de Tournefort, J., *Relation d'un voyage du Levant, fait par ordre du Roy*, 3 vols (Lyon, 1717).

Pius II, 'Cum bellum hodie', in *Chroniques relatives à l'histoire de la Belgique sous la domination des ducs de Bourgogne: chroniques des religieux des Dunes, Jean Brandon, Gilles de Roye, Adrien de But*, ed. K. de Lettenhove (Brussels, 1870), pp. 398–414.

—— [A. S. Piccolomini], *Epistola ad Mahomatem II*, ed. and tr. A. R. Baca (New York, 1990).

——, *Commentaries*, ed. M. Meserve and M. Simonetta, tr. F. A. Gragg (Cambridge, MA, 2004–).

Plenarius, D., *Oratio apologetica pro serenissimo Gabriele Bethleno: in qua partim aliae calumniae in ipsum conjectae solidè confutantur: partim etiam ostenditur, culpari non posse, quod auxilio Turcico in his bellis utatur* (Bratislava ['Penzony'], 1624).

Pobladura, M. de [a'], 'De amicitia S. Gregorii Barbadici cum servo Dei Marco ab Aviano, O.F.M.C.A.P.', *Collectanea franciscana*, 31 (1961), pp. 61–79.

Politensky, J. V., 'Bohemia, the Turk and the Christian Commonwealth', *Byzantinoslavica*, 14 (1953), pp. 82–108.

Pomponazzi, P., *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*, ed. and tr. B. Mojsisch (Hamburg, 1990).

Porter, Sir James, *Observations on the Religion, Law, Government, and Manners of the Turks*, 2 vols (London, 1768).

Postel, G., *Alcorani seu legis Mahometi et Evangelistarum concordiae liber, in quo de calamitatibus orbi Christiano imminentibus tractatur* (Paris, 1543).

——, *De orbis terrae concordia libri quatuor* (Basel, 1544).

——, *L'Histoire memorable des expeditions depuys le deluge faictes par les Gaulois ou Françoys depuis la France iusques en Asie, ou en Thrace & en l'orientale partie de l'Europe, & des commodites ou incommodités des divers chemins pour y parvenir & retourner*, with *Apologie de la Gaule contre les mauvaises escriptures qui d'icelle ont mal ou negligentement escript* and *Les treuuuremens divinez du peuple Gallique, & de ses princes* (Paris, 1552).

——, *Histoire et considération de l'origine, loy et coustume des Tartares, Persiens, Arabes, Turcs, & tous autres Ismaelites ou Mahumediques, dits par nous Mahumetains, ou Sarrazins* (Poitiers, 1560).

——, *De la republique des Turcs, & là ou l'occasion s'offrera, des mœurs & loy de tous Mahumedistes* (Poitiers, 1560).

——, *La Tierce Partie des orientales histoires, ou est exposée la condition, puissance, & revenu de l'Empire Turquesque* (Poitiers, 1560).

——, *Cosmographicae disciplinae compendium, in suum finem, hoc est ad divinae providentiae certissimam demonstrationem conductum* (Basel, 1561).

[Poullain de Saint Foix, G.-F.] *Lettres turques* ('Cologne', 1744).

Poumarede, G., *Pour en finir avec la Croisade: mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI et XVII siècles* (Paris, 2004).

[Praetorius, J.] *Arcana reipublicae turcicae detecta. Das ist: funffzig Türckische Regimentgeheimnisse, worauff solch Reich, als auff so viel Seulen bishero sich gestützet, und wie selbige durch Göttliche Hulffe und Christlicher Prudentz zu stürtzen seyn. Aus vielfältigen Autoribus geoffenbahret* (n.p. [Leipzig?], 1664).

——, *Catastrophe muhammetica, oder das endliche Valet, und schandliche Nativität des gantzen, und nunmehr vergänglichen Türckischen Reichs, aus ziemlich vielen, so wohl geistlichen Prophezeyhungen, als weltlichen Weissagungen ... entdecket* (Leipzig, 1664).

Presser, J., *Das Buch De tribus impostoribus, von den drei Betrügern* (Amsterdam, 1926).

Price Zimmermann, T. C., *Paolo Giovio. The Historian and the Crisis of Sixteenth-Century Italy* (Princeton, NJ, 1995).

Prideaux, H., *The True Nature of Imposture fully Display'd in the Life of Mahomet*, 2nd edn. (London, 1697).

Procacci, G., *Studi sulla fortuna di Machiavelli* (Rome, 1965).

Prosperi, A., 'Un'Europa dal volto umano: aspetti della propaganda asburgica del '500', *Critica storica*, 27 (1991), no. 2, pp. 335–52.

Pseudo-Methodius, *Apocalypse*, with *An Alexandrian World Chronicle*, ed. and tr. B. Garstad (Cambridge, MA, 2012).

Ptolemy of Lucca [Tolomeo Fiadoni], *On the Government of Rulers. De regimine principum*, tr. J. M. Blythe (Philadelphia, 1997).

Pujeau, E., '*Conseils pour l'entreprise contre les Infidèles* ou le *modus operandi* de la croisade au XVI[e] siècle', in J. Paviot, ed., *Les Projets de croisade, géostratégie et diplomatie européenne du XIV au XVII siècle* (Toulouse, 2014), pp. 287–314.

——, *L'Europe et les Turcs: la croisade de l'humaniste Paolo Giovio* (Toulouse, 2015).

Quaglioni, D., *Politica e diritto nel Trecento italiano: il 'De Tyranno' di Bartolo da Sassoferrato (1314–1357)* (Florence, 1983).

Queller, D. E., 'The Development of Ambassadorial Relazioni', in J. R. Hale, ed., *Renaissance Venice* (1973), pp. 174–96.

Raby, J., 'Mehmed the Conqueror as a Patron of the Arts', *Oxford Art Journal*, 5 (1982), pp. 3–8.

[Radicati di Passerano, A.] *A Comical and True Account of the Modern Cannibals* [sic] *Religion, by Omin, a True Believer* (1734).

——, *La Religion mahommedane, comparée à la payenne de l'Indoustan, par Ali-Ebn-Oman, Moslem: epitre à Cinkinin, brahmin de Visapour. Traduite de l'Arabe* ('London', 1737), printed with his *Sermon, prêché dans la grande assemblée des Quakers de Londres par le fameux frère E. Elwall, dit l'inspiré. Traduit de l'anglois* ('London', 1737).

Rahe, P., *Montesquieu and the Logic of Liberty* (New Haven, CT, 2009).

Raimold, W., *Calvino-Turcismus, id est Calvinizandi perfidiae, cum mahumetana collatio et dilucida utriusque sectae confutatio* (Antwerp, 1597).

Rataj, T., *České země ve stínu půlměsíce. Obraz Turka v rané novověké literatuře a Čechách* (Dolní Břežany, 2002).

Reddig, W. F., *Reise zum Erzfeind der Christenheit: der Humanist Hans Dernschwam in der Türkei (1553–1555)* (Hallenweiler, 1988).

Reeves, M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism* (Oxford, 1969).

Reinink, G. J., 'Der edessenische "Pseudo-Methodius"', *Byzantinische Zeitschrift*, 83 (1990), pp. 31–45.

Reland, A. [H.], *De religione mohammedica libri duo* (Utrecht, 1705).

——, 'De jure militari mohammedanorum contra christianos bellum gerentium', in his *Dissertationes miscellaneae*, 3 vols. (Utrecht, 1706–8), iii, pp. 1–53.

Rescius [Rescius], S., *De atheismo et pluralitate Evangelicorum libri duo* (Naples, 1596).

Revelli, P., 'Un trattato geografico-politico di Giuseppe Moleti: "Discorso che il re cattolico sia il maggior principe del mondo" (1580–81)', *Atenaeum*, 1 (1927), pp. 417–54.

Rezar, V., 'Dubrovački humanistički hroničar Ludovik Crijević Tuberon', *Anali Dubrovnik*, 37 (1999), pp. 47–94.

Ricci, G., *Appello al Turco: i confini infranti del Rinascimento* (Rome, 2011).

Ricoldo da Monte Croce ['Ricoldus de Montecrucis'], *Confutatio Alcorani*, with M. Luther, *Verlegung des Alcoran*, ed. J. Ehmann (Wurzburg, 1999).

Richer ['Richerius'], C., *De rebus Turcarum* (Paris, 1540).

——, *Des coustumes et maniere de vivre des Turcs* (Paris, 1540).

Roe, Sir Thomas, *A True and Faithfull Relation ... of what hath lately happened in Constantinople, concerning the Death of Sultan Osman* (London, 1622).

Roggema, B., *The Legend of Sergius Baḥīrā: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam* (Leiden, 2009).

Romano, G., 'Filippo Maria Visconti e i Turchi', *Archivio storico lombardo*, vol. 7, year 17 (1890), pp. 585–618.

Roosbroeck, G. L. van, *Persian Letters before Montesquieu* (New York, 1932).

Roscioni, G. C., *Sulle tracce dell'Esploratore turco* (Milan, 1992).

Rose, E., *Picturing Experience in the Early Printed Book: Breydenbach's Peregrinatio from Venice to Jerusalem* (University Park, PA, 2014).

Rother, C., *Siebenbürgen und der Buchdruck im 16. Jahrhundert* (Wiesbaden, 2002).

Rubiés, J.-P., 'Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu', *Journal of Early Modern History*, 9 (2005), pp. 109–80.

Runciman, Sir Steven, 'Teuri and Turci', in S. A. Hanna, ed., *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya* (Leiden, 1972), pp. 344–8.

Rupel, M., *Primus Truber: Leben und Werk des slowenischen Reformators* (Munich, 1965).

Rycaut, P., *The Present State of the Ottoman Empire*, 2nd edn. (London, 1668).

Saavedra Fajardo, D. de, *Idea de un principe politico-cristiano* (Milan, 1642).

Said, E. W., *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, 2nd edn. (London, 1995).

Saint-Pierre, abbé de: *see* Castel, C. I.

Santa, A., *Della res publica christiana agli Stati Uniti di Europa: sviluppo dell'idea pacifista in Francia nei secoli XVII–XIX* (Rome, 1948).

——, 'Un riformatore pacifista contemporaneo del Richelieu: E. Crucé', *Rivista storica italiana*, 63 (1951), pp. 180–215.

Salazar, J. de, *Política española*, ed. M. Herrero García (Madrid, 1945).

Sale, G., *The Koran, Commonly Called the Alcoran of Mohammed, Translated into English: To which is Prefixed a Preliminary Discourse* (London, 1734).

Salinero, F. G., ed., *Viaje de Turquía (Las cartas de Pedro de Urdemalas)* (Madrid, 1980).

Sandius, C., *Nucleus historiae ecclesiasticae* ('Cosmopolis' [Amsterdam], 1668).

Sandys, G., *A Relation of a Journey begun An: Dom. 1610* (London, 1615).

Sanz, E., *Breve trattato nel quale con ragioni dimostrative si convincono manifestamente i Turchi, senza che in guisa veruna possano negarlo, esser falsa la legge di Maometto, e vera solamente quella di Cristo* (Catania, 1691).

Sanz Santacruz, V., 'Juan de Segovia y Nicolás de Cusa frente al Islam: su comprensión intelectualista de la fe cristiana', *Anuario de historia de la Iglesia*, 16 (2007), pp. 181–94.

Sariyannis, M., 'Ottoman Critics of Society and State, Fifteenth to Early Eighteenth Centuries: Toward a Corpus for the Study of Ottoman Political Thought', *Archivum ottomanicum*, 26 (2009), pp. 127–50.

Savary de Brèves, F., *Relation des voyages de Monsieur de Brèves, tant en Grèce, Terre-sainte et Aegypte, qu'aux royaumes de Tunis & Alger* (Paris, 1628).

Schader, B., *Johann Jakob Redinger (1619–1688), Sprachwissenschaftler und Pädagoge im Gefolge des Comenius* (Zurich, 1985).

Schaller, K., 'Johann Jakob Redinger in seinem Verhältnis zu Johann Amos Comenius', in M. Bircher, W. Spam, and E. Weyrauch, eds., *Schweizerisch-deutsche Beziehungen im konfessionellen Zeitalter. Beiträge zur Kulturgeschichte 1580–1650* (Wiesbaden, 1984), pp. 139–66.

Schelwig ['Schelguigius'], S., *De philosophia turcica, oratio inauguralis* (Gdańsk, n.d. [1686]).

Schiltberger, J., *Reisen in Europa, Asia und Afrika von 1394 bis 1427*, ed. K. F. Neumann (Munich, 1859).

Schlusselburg, K. ['C.'], *Theologiae calumniarum libri tres* (Frankfurt am Main, 1594).

Schmeisser, M., '"Mohammed, der Erzbetrüger": negative Darstellungen des Propheten in den religionskritischen Produktionen des Libertinismus und der Radikalaufklärung', in D. Klein and B. Platow, eds., *Wahrnehmung des Islam zwischen Reformation und Aufklärung* (Munich, 2008), pp. 77–108.

Schröder, W., 'Einleitung', in [J. J. Müller] *De imposturis religionum (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionen*, ed. W. Schröder (Stuttgart, 1999), pp. 7–77.

Schulze, W., *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert* (Munich, 1978).

Schwab, R., *Vie d'Anquetil-Duperron* (Paris, 1934)

Schweigger, S., *Ein neue Reyssbeschreibung aus Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem*, ed. R. Neck (Graz, 1964).

Schwoebel, R., *The Shadow of the Crescent: The Renaissance Image of the Turk (1453–1517)* (Nieuwkoop, 1967).

Scuccimarra, L., *I confini del mondo. storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento* (Bologna, 2006).

Secret, F., 'La Tradition du "de omni scibili" à la renaissance: l'oeuvre de Paul Scaliger', *Convivium*, n.s., 23 (1955), pp. 492–7.

——, *Postel revisité. nouvelles recherches sur Guillaume Postel et son milieu* (Paris, 1998).

Sée, H., 'Les Idées politiques de Fenelon', *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1 (1899), pp. 545–65.

Segesvary, V., *L'Islam et la Reforme. étude sur l'attitude des Réformateurs zurichois envers l'Islam (1510–1550)* (Geneva, 1977).

Seneca, F., *Il Doge Leonardo Donà: la sua vita e la sua preparazione politica prima del dogado* (Padua, 1959)

Sepúlveda, J. G. de, *Ad Carolum V. Imperatorem invictissimum ut facta cum omnibus Christianis pace bellum suscipiat in Turcas Io. Genesii Sepulvedae cordubensis cohortatio* (n.p., n.d.)

——, *Gonsalus seu de appetenda gloria dialogus*, ed. J. J. Valverde Abril, in J. G. de Sepúlveda, *Obras completas*, vi, ed. J. M. Pérez-Prendes Muñoz-Arraco et al. (Pozoblanco, 2001), pp. 211–49.

——, *De convenientia militaris disciplinae cum christiana religione dialogus, qui inscribitur Democrates*, ed. V. Lavenia (Macerata, 2015).

Serafino da Fermo, *Breve dichiaratione sopra l'apocalipse de Giovanni, dove si prova esser venuto il precursore de Anticristo* (Venice, 1541).

Servet [Servetus], M., *Restitution du Christianisme* [*Christianismi restitutio*], ed. R.-M. Bénin, 2 vols. (Paris, 2011).

Setton, K. M., *The Papacy and the Levant (1204–1571)*, 4 vols. (Philadelphia, 1976–84).

Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos: hoc est, adversus eos qui profitentur disciplinas, opus eruditissimum*, ed. and tr. G. Hervet (Antwerp, 1569).

Shackleton, R., *Montesquieu. A Critical Biography* (Oxford, 1961).

Shaw, S. J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, I: *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280–1808* (Cambridge, UK, 1976).

Sheehan, M., *The Balance of Power: History and Theory* (London, 1995).

Sieber-Lehmann, C., 'Der türkische Sultan Mehmed II. und Karl der Kühne, der "Türk im Occident" ', in F.-R. Erkens, ed., *Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter* (Berlin, 1997), pp. 13–38.

Sionita, G., ed. and tr., *Testamentum et particulae initae inter Mahumedem et christianae fidei cultores* (Paris, 1630).

Skalić [Scalichius], P., *Miscellaneorum de rerum causis, et successibus libri septem* (Cologne, 1570).

Skilliter, S. A., *William Harborne and the Trade with Turkey, 1578–1582: A Documentary Study of the First Anglo Ottoman Relations* (London, 1977).

Skinner, Q., *Liberty before Liberalism* (Cambridge, UK, 1998).

——, 'John Milton and the Politics of Slavery', in Q. Skinner, *Visions of Politics*, 3 vols (Cambridge, UK, 2002), ii, pp. 286–307.

Smith, M., 'Introduction', in E. de La Boetie, *De la servitude volontaire ou contr'un*, ed. M. Smith (Geneva, 1987), pp. 7–32.

Smith, P. H., *The Business of Alchemy: Science and Culture in the Holy Roman Empire* (Princeton, NJ, 1994).

Smith, T., *Remarks upon the Manners, Religion and Government of the Turks* (London, 1678).

Sorbière, S., *Discours sceptiques*, ed. S. Gouverneur (Paris, 2002).

Soto, D. de, *De iustitia et iure libri decem* (Salamanca, 1573).

Southern, R. W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, 2nd edn. (Cambridge, MA, 1978).

Spandounes, T., *On the Origin of the Ottoman Emperors*, ed. and tr. D. M. Nicol (Cambridge, UK, 1997).

Spini, G., *Ricerca dei libertini: la teoria dell'impostura delle religioni nel seicento italiano*, 2nd edn. (Florence, 1983).

Spinoza, B. de, *Tractatus politicus*, in B. de Spinoza, *Opera*, ed. C. Gebhardt, 5 vols (Heidelberg, 1925), iii, pp. 269–360.

Srodecka, P., '*Validissima semper Christianitatis propugnacula*: zur Entstehung der Bollwerkrhetorik in Polen und Ungarn im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit', in M. Długosz and P. O. Scholz, eds., *Sarmatismus versus Orientalismus in Mitteleuropa: Sarmatyzm versus orientalizm w Europie Środkowej* (Berlin, 2013), pp. 131–68.

Stagl, J., 'Die Apodemik oder "Reisekunst" als Methodik der Sozialforschung vom Humanismus bis zur Aufklärung', in M. Rassem and J. Stagl, eds., *Statistik und Staatsbeschreibung in der Neuzeit, vornehmlich im 16.–18. Jahrhundert* (Paderborn, 1980), pp. 131–202.

Stelling-Michaud, S., 'Le Mythe du despotisme oriental', *Schweizer Beitrage zur allgemeinen Geschichte*, 18/19 (1960/1), pp. 328–46.

Sterpos, M., 'Boccalini tacitista di fronte al Machiavelli', *Studi secenteschi*, 12 (1971), pp. 255–83.

Stoye, J., *Marsigli's Europe, 1680–1730: The Life and Times of Luigi Ferdinando Marsigli, Soldier and Virtuoso* (New Haven, CT, 1994).

Sumoukhoff, D., 'Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine', *Speculum*, 28 (1953), pp. 84–101.

Stubbe, H., 'The Originall & Progress of Mahometanism', in N. Matar, ed., *Henry Stubbe and the Beginnings of Islam: The Originall & Progress of Mahometanism* (New York, 2014), pp. 65–257.

Sturmberger, H., *Georg Erasmus Tschernembl: Religion, Libertat und Widerstand: Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation und des Landes ob der Enns* (Graz, 1953).

Suárez, F., *Selections from Three Works of Francisco Suárez, S.J.*, ed. J. B. Scott, 2 vols (Oxford, 1944).

Sullivan, R. E., *John Toland and the Deist Controversy. A Study in Adaptations* (Cambridge, MA, 1982)

Sully, duc de: *see* Béthune, M. de.

Sutcliffe, M. ['M. S.'], *De turco-papismo: hoc est, de Turcarum et Papistarum odiernis Christi ecclesiam & fidem conatibus, eorumque in religione & moribus consensione & similitudine* ('London' [Hanau], 1604)

Talon, O., *Harangue faite au Roy par Monsieur Talon son Advocat General au Parlement de Paris* (Paris, 1649).

Taranto, D., *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600: studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580–1697)* (Milan, 1994).

Tateo, F.,'L'ideologia umanistica e il simbolo "immane" di Otranto', in C. D. Fonseca, ed., *Otranto 1480: atti del convegno internazionale per il V. centenario della caduta di Otranto*, 2 vols. (Galatina, 1986), i, pp. 151–223.

Tavernier, J.-B., *Voyages en Perse*, ed. V. Monteuil (n.p. [Paris], 1964).

Temple, Sir William, *Miscellanea. The Second Part, in Four Essays* (London, 1690)

Tenison, T., *Of Idolatry: A Discourse, in which is Endeavoured a Declaration of its Distinction from Superstition* (London, 1678)

Terhe, L., 'Egy európai szállóige életrajza (Magyarország a kereszténység védőbástyája)', *Egyetemes philologiai közlöny*, 60 (1936), pp. 297–350.

Tertorio, C. da: *see* Clemente da Terzorio.

Tezcan, B., *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* (Cambridge, UK, 2010).

Thévenot, J., *L'Empire du Grand Turc tel par un sujet de Louis XIV*, ed. F. Billacois (Paris, 1965)

Thevet, A., *Cosmographie de Levant* (Lyon, 1554).

Thijn, T. van, 'Pieter de la Court: zijn leven en zijn economische denkbeelden', *Tijdschrift voor geschiedenis*, 69 (1956), pp. 304–70.

Thireau, J.-L., *Les Idées politiques de Louis XIV* (Paris, 1973).

Thomas à Jesu [D. Sánchez d'Avila], *De procuranda salute omnium gentium, ubinamcunque existentium, Iudaeorum, Saracenorum, caeterorumq[ue] infidelium libri XIII* (Antwerp, 1613).

Thomas Aquinas, St, *Summa theologiae*, in *S. Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. R. Busa, 7 vols. (Stuttgart, 1980), ii, pp. 184–926.

Thomas of Pavia ['Tuscus'], 'Gesta imperatorum et pontificum', ed. E. Ehrenfeuchter, in *Monumenta Germaniae historica*, Scriptorum, xxii (Hanover, 1872), pp. 483–528.

Thuasne, L., *Djem Sultan, fils de Mahammed II, frère de Bayezid II (1459–1495), d'après les documents originaux en grande partie inédits: étude de la question d'Orient à la fin du XV siècle* (Paris, 1892).

Thumser, M., 'Türkenfrage und öffentliche Meinung: zeitgenössische Zeugnisse nach dem Fall von Konstantinopel (1453)', in F.-R. Erkens, ed., *Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter* (Berlin, 1997), pp. 59–78.

Tilney ['Tyllney'], E., *Topographical Descriptions, Regiments, and Policies, Books VI, VII, VIII*, ed. W. R. Streitberger (New York, 1991).

Tinguely, F., *L'Ecriture du Levant à la Renaissance: enquête sur les voyageurs français dans l'empire de Soliman le Magnifique* (Geneva, 2000).

——, 'Introduction' to F. Bernier, *Un libertin dans l'Inde Moghole: les voyages de François Bernier (1656–1669)*, ed. F. Tinguely (Paris, 2008), pp. 7–34.

Todd, C., 'Introduction' to Voltaire, *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète*, in Voltaire, *Les Œuvres complètes*, ed. N. Cronk et al., vol. 20B (Oxford, 2003), pp. 7–139.

Toffanin, G., *Machiavelli e il 'tacitismo'* (Padua, 1921).

Tolan, J. V., *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (New York, 2002).

Toland, J., *Nazarenus*, ed. J. Champion (Oxford, 1999).

Tomassetti, L. [A.], et al., eds., *Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum taurinensis editio*, 24 vols. (Turin, 1857–72).

Tomljenović, I., 'Dubrovčanin Ivan Stojković (1390/95–1443), borac za jedinstvo Zapada i zbližavanje s Istokom', *Crkva u svijetu: časopis Instituta za Crkvenu Povijest Katoličkog Bogoslovnog Fakulteta u Zagrebu*, 6 (1982), no. 9, pp. 1–12.

Tommasino, P. M., 'Discussioni di confine sul dogma della Trinità: l'uso della *hamala* in Bartholomaeus Georgevits (Transilvania, 1547) e nel monaco 'Enbaqom (Etiopia, 1540)', *Islamochristiana*, 35 (2009), pp. 101–39.

Tongas, G., *L'Ambassadeur Louis Deshayes de Courmenin (1600–1632): les relations de la France avec l'Empire Ottoman, le Danemark, la Suède, la Perse et la Russie* (Paris, 1937).

Touley, M. J., 'Bodin and the Medieval Theory of Climate', *Speculum*, 28 (1953), pp. 64–83.

Toomer, G. J., *John Selden: A Life in Scholarship*, 2 vols. (Oxford, 2009).

Toon, P., ed., *Puritans, the Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600 to 1660* (Cambridge, UK, 1970).

'Torquato' ['Torquatus'], A., *Prognosticon Antonii Torquati de eversione Europae* (Antwerp, 1544).

Torquemada ['Turre Cremata'], J. de, *Tractatus contra principales errores perfidi Machometi et turcorum sive sarracenorum* (Paris, *c.*1510).

Trame, R. H., *Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1404–1470: Spanish Diplomat and Champion of the Papacy* (Washington, DC, 1958).

Treves, P., 'The Title of Campanella's "City of the Sun" ', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 3 (1939–40), pp. 248–51.

Tuck, R., *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant* (Oxford, 1999).

Turbet-Delof, G., 'Jean Bodin lecteur de "Léon d'Afrique" ', *Neuhelicon: acta comparationis litterarum universarum*, 2 (1974), nos. 1–2, pp. 201–16.

Turgot, A.-R.-J., 'Plan du premier discours sur la formation des gouvernements et le mélange des nations', in *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*, ed. G. Schelle, 5 vols. (Paris, 1913–23), i, pp. 277–98.

[Tyssot de Patot, S.,] *Voyages et aventures de Jacques Massé* ('Bordeaux', 1710).

Unghváry, A. S., *The Hungarian Protestant Reformation in the Sixteenth Century under the Ottoman Impact* (Lewiston, 1989).

Uomini, S., *Cultures historiques dans la France du XVIIe siècle* (Paris, 1998).

Ursu, J., *La politique orientale de François Ier (1515–1547)* (Paris, 1908).

Valensi, L., *Venise et la Sublime Porte: la naissance du despote* (Paris, 1987).

Valle, P. della, *The Pilgrim. The Travels of Pietro della Valle*, tr. G. Bull (London, 1989).

Vanel, C., *Abregé nouveau de l'histoire generale des Turcs*, 3 vols. (Paris, 1689).

Vanini, L. [G. C.], *Le Opere di Giulio Cesare Vanini e le loro fonti*, ed. L. Corvaglia, 2 vols. (Milan, 1933–4).

Varisco, D. M., *Reading Orientalism: Said and the Unsaid* (Seattle, WA, 2006).

Vasoli, C., 'A proposito della "Digressio in Nicholaum Machiavellum": la religione come "forza" politica nel pensiero di Botero', in A. E. Baldini, ed., *Botero e la 'ragion di stato': atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (Torino 8–10 marzo 1990)* (Florence, 1992), pp. 41–58.

Vatin, N., and G. Veinstein, *Le Sérail ébranlé: essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans, XIVe–XIXe siècles* (Paris, 2003).

Vaughan, D., *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances, 1350–1700* (Liverpool, 1954).

Vaumas, G. de, *L'Éveil missionnaire de la France au XVIIe siècle* (n. p. [Paris], 1959).

Vella, A. P., *An Elizabethan–Ottoman Conspiracy* (Malta' [Valletta], 1972).

Ventura, C., ed., *Tesoro politico in cui si contengono relationi, istruttioni, trattati, & varii discorsi, pertinenti alla perfetta intelligenza della ragion di stato* (Vicenza, 1602).

Ventutino, D., 'Un prophète "philosophe"? Une *Vie de Mahomet* à l'aube des lumières', *Dix-huitième siècle*, no. 24 (1994), pp. 321–31.

Vermigli, P. M., *Loci communes* (London, 1583).

Vermière, P., 'Montesquieu et le monde musulman d'après *L'Esprit des lois*', in L. Desgraves, ed., *Actes du Congrès Montesquieu réuni du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le deuxième centenaire de la mort de Montesquieu* (Bordeaux, 1956), pp. 175–90.

[Verstegan, R.,] *A Declaration of the True Causes of the Great Troubles, Presupposed to be Intended against the Realme of England* (n.p. [Antwerp], 1592).

Vilfan, S., 'Die wirtschaftlichen Auswirkungen der Türkenkriege aus der Sicht der Ranzionierungen, der Steuern und der Preisbewegung', in O. Pickl, ed., *Die wirtschaftlichen Auswirkungen der Türkenkriege*, Grazer Forschungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte, i (Graz, 1971), pp. 177–99.

Villalón, C. de, attrib., *Viage de Turquía*, ed. A. G. de Solalinde (Madrid, 1965).

Villani, S., *Tremolanti e papisti: missione quacchera nell'Italia del Seicento* (Rome, 1996).

Villey, M., *La Croisade: essai sur la formation d'une théorie juridique* (Paris, 1942).

Viret, P., *L'Interim fait par dialogues*, ed. G. Mermier (New York, 1985).

Vismara, G., 'Limitazioni al commercio internazionale nell'Impero romano e nella comunità cristiana medievale', in *Scritti in onore di Contardo Ferrini*, 4 vols. (Milan, 1947–9), i, pp. 443–76.

——, *Impium foedus: le origini della 'respublica christiana'* (Milan, 1974).

Vitéz de Zredna, J., *Orationes in causa expeditionis contra Turcas habitae*, ed. V. [G.] Frakniói (Budapest, 1878).

Vitoria, F. de, *Relectio de Indis*, ed. J. Pereña and J. M. Perez Prendes (Madrid, 1967).

Vives, J. L., *De Europae dissidiis, & republica* (Bruges, 1526).

——. *De concordia & discordia in humano genere, ad Carolum V. Caesarem, libri quatuor. De pacificatione, liber unus. Quam misera esset vita Christianorum sub Turca, liber unus* (Lyon, 1532).

Vivo, F. de, *Information and Communication in Venice. Rethinking Early Modern Politics* (Oxford, 2007).

Vocelka, K., *Die politische Propaganda Kaiser Rudolfs II. (1576–1612)* (Vienna, 1981).

—— 'Das Türkenbild des christlichen Abendlandes in der frühen Neuzeit', in E. Zöllner and K. Gutkas, eds., *Österreich und die Osmanen—Prinz Eugen und seine Zeit* (Vienna, 1988), pp. 20–31.

——, 'Die diplomatische Beziehungen zwischen den Habsburgern und dem Osmanischen Reich in der Frühen Neuzeit', in B. Tremml-Werner and E. Grafenhorst, eds., *Audienzen und Allianzen: interkulturelle Diplomatie in Asien und Europa vom 8. bis zum 18. Jahrhundert* (Vienna, 2015), pp. 171–83.

Volanus, A., *Panaretus Andreae Volani, ad omnes in regno Poloniae, magnoque Ducatu Lituaniae, Samogatiensesve Ebionitice doctrinae professores: eiusdem[que] ad nova Ebionitarum contra Panaretum obiecta, responsio* (Speyer, 1582).

Voltaire [F.-M. Arouet], 'Projet secret présenté à l'Empereur Ottoman Mustapha III par Ali ben Abdallah, pacha du Caire ... traduit du turc', in [Voltaire,] *Lettres à son altesse Monseigneur le Prince de **** sur Rabelais & sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne* ('London', 1748), pp. 109–14.

——, *Essai sur les moeurs*, ed. R. Pomeau, 2 vols. (Paris, 1963).

——, *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète*, in Voltaire, *Les Oeuvres complètes*, ed. N. Cronk et al., vol. 20B (Oxford, 2003), pp. 1–326.

——, 'De l'Alcoran et de Mahomet', ed. A. Gunny, in Voltaire, *Les Oeuvres complètes*, ed. N. Cronk et al., vol. 20B (Oxford, 2003), pp. 327–42.

——, *Textes sur l'Orient*, i: *L'Empire Ottoman & le monde arabe*, ed. J. P. Jackson (Tangier, 2006).

——, *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu*, ed. S. Mason, in Voltaire, *Les Oeuvres complètes*, ed. N. Cronk et al., vol. 80B (Oxford, 2009), pp. 207–450.

Vrolijk, A., 'Sale, George (*b.* in or after 1696?, *d.* 1736), Orientalist', *Oxford Dictionary of National Biography* (http://www.oxforddnb.com).

Waddicor, M. H., *Montesquieu and the Philosophy of Natural Law* (The Hague, 1970).

Wagner, G., *Das Türkenjahr 1664: eine europäische Bewährung. Raimund Montecuccoli, die Schlacht von St Gotthard-Mogersdorf und der Friede von Eisenburg (Vasvár)* (Eisenstadt, 1964).

Watson, A., 'Systems of States', *Review of International Studies*, 16 (1990), pp. 99–109.

Webb, D., 'The Decline and Fall of Eastern Christianity: A Fifteenth-Century View', *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 49 (1976), pp. 198–216.

Weber, B., *Lutter contre les Turcs: les formes nouvelles de la croisade pontificale au XVe siècle* (Rome, 2013).

Weil, E., 'Montesquieu et le despotisme', in L. Desgraves, ed., *Actes du Congrès Montesquieu réuni du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le deuxième centenaire de la mort de Montesquieu* (Bordeaux, 1956), pp. 191–215.

Weiss, C., ed., *Papiers d'état du Cardinal de Granvelle d'après les manuscrits de la Bibliothèque de Besançon*, 9 vols (Paris, 1841–52)

Wengert, T. J., 'The Biblical Commentaries of Philip Melanchthon' in I. Dingel et al., *Philip Melanchthon: Theologian in Classroom, Confession and Controversy* (Göttingen, 2012), pp. 45–76.

Westerink, K., 'Liever Turks dan paaps: een device tijdens de Opstand in de Nederlanden', in H. Theunissen, A. Abelmann and W. Meulenkamp, eds., *Topkapi & Turbanesque: Turks-Nederlandse ontmoetingen sinds 1600* (Amsterdam, 1989), pp. 75–80.

White, S., *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire* (Cambridge, UK, 2011).

Wiegers, G. A., 'Muhammed as the Messiah: A Comparison of the Polemical Works of Juan Alonso with the *Gospel of Barnabas*', *Bibliotheca orientalis*, 52 (1995), pp. 246–91.

Winterhager, W. E., 'Ablassökonomik als Indikator historischen Wandels vor 1517: ein Beitrag zu Voraussetzungen und Einordnung der Reformation', *Archiv für Reformationsgeschichte*, 90 (1999), pp. 6–71.

Wortley Montagu, Lady Mary, *The Complete Letters*, ed. R. Halsband, 3 vols. (Oxford, 1965–71).

Yaycioglu, A., *Partners of the Empire: The Crisis of the Ottoman Order in the Age of Revolutions* (Stanford, CA, 2016).

Yerasimos, S., 'Les Relations franco-ottomanes et la prise de Tripoli en 1551', in G. Veinstein, ed., *Soliman le Magnifique et son temps* (Paris, 1992), pp. 529–47.

——, *Hommes et idées dans l'espace ottoman* (Istanbul, 1997).

——, 'De l'arbre à la pomme: la généalogie d'un thème apocalyptique', in B. Lellouch and S. Yerasimos, eds., *Les Traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople* (Paris, 1999), pp. 153–92.

Yurdusev, A. N., 'The Ottoman Attitude toward Diplomacy', in A. N. Yurdusev, ed., *Ottoman Diplomacy: Conventional or Unconventional?* (Basingstoke, 2004), pp. 5–35.

Zacour, N., *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte* (Toronto, 1990).

Kitap Kurdu