



EVLIYA ÇELEBİ'DE MİSİR:

16. VE 17 YÜZYILLARDA MEŞRUIYET VE MUHALEFET

Egypt in Evliya Çelebi's Travelbook: Legitimacy and Opposition in the 16th and 17th Centuries

Yahya Kemal TAŞTAN*

ÖZET

Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethi, yerel halk için travmatik bir olay olmuştur. Bir zamanlar İslâm dünyasının merkezi olan ülke, fetih ile birlikte İstanbul'dan yönetilen bir eyalete dönüşmüştür. Mısır üst yöneticilerinin İstanbul'dan atanması bu durumun en açık göstergesidir. 16. Yüzyılda kimi çevrelerde Osmanlı egemenliğine karşı gizli muhalefetin tarih ve iktidarın bunlara karşı önlemleri kroniklerde olduğu kadar toplumsal ve kültürel hayatta da karşılığını bulmuştur. Bu çalışmada Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nin Mısır anlatısında satır aralarında kalmış iktidar ve muhalefet konu edilmektedir.

AnahtarKelimeler: Mısır, Osmanlı, Memlûk, Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme

ABSTRACT

The Otoman conquest of Egypt was a traumatic case for the native population. The country, which was once center of the Islamic world, then turned to be a province administered from İstanbul. Appointment of governors of Egypt from İstanbul is a clear indicator of this status. Secret opposition to the Otoman rule in some groups in the 16th century, and the Otoman measures against them found their reflection both in historical sources of the time and social and cultural life of the country. This essay deals with the power and opposition discourses in Egypt in terms of neglected sentences of the travelbook of Evliya Çelebi.

Keywords: Egypt, Ottomans, Mameluks, Travelbook of Evliya Çelebi

* Yrd. Doç. Dr., Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Bornova - İZMİR.
tarihsinas@gmail.com.

Evliyâ Çelebi'nin İstanbul ve Mısır anlatıları arasındaki büyük benzerlikler vardır. İmparatorluğun iki büyük anakenti arasında yıllarca süren seyahatin başlangıç noktasını İstanbul, bitiş noktasını ise Mısır oluşturur. Her iki cilt de Seyahatnâme'nin şehir düzeyinde en ayrıntılı ve hacimli kısımlarıdır. İki anlatı arasındaki benzerlikleri görmek için Seyahatnâme'nin yalnızca birinci ve onuncu ciltlerinin içeriklerini karşılaştırmak bile araştırmacılara bir fikir verebilir. Nitekim Robert Dankoff, *Seyyah-ı Âlem Evliya Çelebi'nin Dünyaya Bakışı* adlı eserinde bu iki cilt arasındaki benzerlikleri listelemektedir.¹ Ancak Seyahatnâme'nin onuncu cildinde satır aralarında verilen bazı bilgileri, farklı bir çerçevede de değerlendirmek gerekir. İstanbul ve Mısır gibi iki şehrin sembolik değeriyle Evliyâ'nın tasvirleri göz önünde bulundurulduğunda, onları meşruiyet kaygısı ışığında okumak mümkündür. İmparatorluğun dayandığı iki meşruiyet kaynağı vardır ve bunlar İstanbul ile Mısır'da sembolleşmiştir. İstanbul'un fethi ile birlikte Osmanlılar, kendilerini İslâm dünyasında gazâ'nın önderi olarak görmeye başlamışlardır. İslâm'ın yayılması önünde güçlü bir direniş sembolü olarak görülen, sahil ve mevzu pek çok hadise konu olan İstanbul, Müslümanlar tarafından çeşitli defalar kuşatılmış ise de alınamamıştır. II. Mehmed ile birlikte Osmanlılar, İstanbul'u alarak Roma-Bizans medeniyetinin vârisi oldukları gibi İslâm dünyasında da güçlü bir konum elde etmişlerdir. Mısır'ın fethi ile de Osmanlılar, İslâm'ın kutsal beldelerinin koruyucusu olmuş ve böylece eski dünya medeniyetini temsil edecek güce ulaşmıştır. Bununla birlikte iki şehir arasındaki benzerliğin yalnızca meşruiyet kaygısından kaynaklanmadığı, Mısır'da fetihden itibaren Osmanlı idaresine karşı oluşan gizli muhalefetin de Seyahatnâme'ye yansıdığı görülmektedir.

Mısır, gâzilerin dinî açıdan kutsal saydıkları sembolleri bünyesinde barındırmaktadır. Osmanlıların Mısır'ı fethi, antik dünya ve İslâm mirasını bir çatı altında toplamalarını sağlamıştır. Ancak Mısır'ın eski saygın konumunu, İslâm dünyasının merkezi olma vasfını yitirmesi, yerli halkta *yaralı bilinç* adı verilen bir sürecin yaşanmasına neden olmuştur. Kahire'nin Osmanlılar tarafından fethi, şehrin yerli sakinleri için travmatik bir olaydır. İslâm dünyasını tehdit etmiş Haçlı Seferlerine başarıyla karşı koyan, Anadolu'yu kasıp kavurmuş Moğollara karşı Baybars idaresinde Ayn Calut'ta büyük bir zafer kazanan (1260), Moğolların kıyımından kaçmış Abbasî hanedanı üyelerine kapılarını açan, İslâm'ın kutsal beldelerini elinde bulduran Memlûk İmparatorluğu, bir anda tarih sahnesinden silinmiştir. *Ümmü'l-dünya* olan Mısır artık merkez olma özelliğini yitirmiş; Osmanlı Devleti'nin çevresinde fakat güçlü bir şehir olarak varlığını sürdürmeye başlamıştır.² Bu nedenle Mısırlı yerel seçkinler

¹ Robert Dankoff, *Seyyâh-ı Âlem Evliya Çelebi'nin Dünyaya Bakışı* (çev. Müfit Günay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s.30-40.

² Ümmü'l-dünya, Müslümanların Mısır'ın bereketini ve zenginliğini anlatmak için kullandıkları genel bir deyimdir. Çoğu İslâm âlimi, Mısır'ı ayrı bir dünya ve ülke kabul etmişlerdir. Evliyâ Çelebi ve Sâlih b. Celâl'in, *Târih-i Mısır* adlı eserinde ortak olan bir hikâye, Osmanlıların Mısır'ı nasıl algıladıklarına ilişkin ipuçları vermektedir:

"... Hattâ ol asırda bir seyyâh-ı cihân kişi su'âl ederler kim, "Ey bürâder, ne diyârlısın?" derler. Ârif herîf-i zarîf, "Mısırlıyam", demiş. "Mısır'ın kankı mahallesindensin?", demişler. Herîf, "Bağdâd mahallesindenim", demiş. Sâ'il demiş kim: "Ey zarîf herîf, Bağdâd ile Mısır'ın mâ-beyni çölden üç aylık yoldur. Bu ne cevâb verişdir", demişler. Herîf eydir: "Mısır dediğim,

ve halk, Osmanlı egemenliğine sıcak bakmamıştır. İstanbul'dan atanan idareciler, gezginler, tarihçiler, sıradan Anadolu insanı muhtemelen Mısır'ı gezerken sokaklarda yankılanan “*Yal-mütecellî, ihlik al-osmanlî*” (ey varlığı aşikâr olan Rabbim, Osmanlı'yı helak et) nakaratlı popüler şarkıyı duymuşlardır.³

Bu çalışma, Mısır'daki Osmanlı egemenliğini, Mısırlılar ile Osmanlılar arasındaki örtülü çatışmayı konu edinmektedir. Bu amaçla öncelikle tarihin politik ve ideolojik amaçlarla nasıl kullanıldığını, sembollerin ve simgelerin meşruiyet kaygısıyla nasıl birer mücadele aracına dönüştüğü gösterilmeye çalışılmıştır. Konunun anlaşılması bakımından Mısır'ın Osmanlılar tarafından fethine şahit olan Arap tarihçi İbn İyas'ın *Bedâi'ü'z-Zuhur fi Vekai'd-Duhur* adlı kitabı, Kânûnî'nin meşhur veziri Pargalı İbrahim Paşa tarafından yayınlanan *Kânûnnâme-i Mısır* adlı siyasal ve toplumsal düzenlemeler, Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Hâlâtü'l-Kahire mine'l-âdâti'z-zâhire* adlı eseri incelenmiştir. Ancak bu makalenin asıl amacı, özelde Seyahatnâme'nin Mısır bahsinin, genelde ise bir bütün olarak Seyahatname'nin nasıl okunması gerektiğine ilişkin örnek bir teorik zemin oluşturmaktır. Bu nedenle Seyahatnâme'nin onuncu cildinin satır aralarında kalan anlatılar tarihî bir zeminde tartışılmıştır.

Bahis konusu döneme kadar Mısır'da Osmanlı egemenliğini dört başlık altında toplamak mümkündür. *Kânûnnâme-i Mısır*'ın yayınlanması ile başlayan ve kabaca 1525-1609 yıllarını kapsayan *Paşalar Çağı*, 1609'da ciddî bir askerî ayaklanmanın bastırılması ile son bulmuştur. Ancak 1580'lerde dönemin kaynaklarının “tegayyür ve fesad” dedikleri gelişme, İmparatorluğun diğer bütün bölgeleri gibi Mısır'ı da etkilemiş; bilhassa ordu, yaşanan ekonomik zorluklardan ötürü başa çıkamaz bir unsura dönüşmüştür. Bu dönemden itibaren Mısır'a merkezden atanan valiler, görevlerini yerine getirmekte zorlanmışlardır. Ardından yeni politik aktörler ortaya çıkmış ve paşalar yalnızca sultanın resmî temsilcisi olarak rol oynamaya başlamışlardır. 17. Yüzyılda Mısır'da iktidarın valilerden ve paşalardan güçlü yerel beylere, emirlere kaydığını ileri sürmek mümkündür. Nihayet 17. yüzyılın sonlarında ve 18. yüzyılın başlarında Mısır'da iktidarı belirleyenler öncülüğünü Yeniçerilerin yaptığı yedi ocak adı verilen asker güçler olmuştur.⁴

Osmanlılar veya en azından Osmanlı ulemâsı, tarihinin ilk dönemlerinden itibaren Arap diline ve Mısır tarihine aşinadır. 15. Yüzyılda bazı Osmanlı âlimlerinin Mısır ve Suriye'de eğitim gördükleri *Şakâik-i Numâniyye*'den anlaşılmaktadır. Mısırlılar ise Osmanlılar

dünyâdır. Belki Mısır Ümmü Dünyâ'dır. Bağdâd ve Basra ve Lahsa ve Yemen ve Aden [ve] Sa'îd ve İsvân ve Sûdân vilâyetleri Mısır'ın etrâfında birer mahallesidir" demiş. Hakkâ ki herîf kelâmında dür dizmiş..." SN, X: Y.76a [Seyahatnâme'ye yapılan referanslar, bundan sonra metin içinde cilt, yer ve varak numarası ile verilecektir. Roma rakamı cildi, büyük harf bulunduğu kütüphaneyi, sayı ise varak numarasını göstermektedir]; hikâyenin benzer biçimde Tarih-i Mısır'da da anlatıldığı görülmektedir. Sâlih b. Celâl, **Târih-i Mısır**, BSB, Cod.turc 70: v.6a.

³ Arthur Goldschmidt, **A Brief History of Egypt**, New York: Facts on File, 2007, s.49.

⁴ Michael Winter, **Egyptian society under Ottoman rule, 1517–1798**, London: Routledge, 1992, s.17-18.; aynı yazar, “Ottoman Egypt: 1525-1609”, **The Cambridge History of Egypt**, Vol. 2 (ed. M. V. Daly), Cambridge: Cambridge University Press, 1998b, s.1.

ve Osmanlı ülkesi hakkında çok daha az şey bilmektedir. Osmanlı tarihçileri Mısır tarihlerinden pek çok tercüme yapmalarına karşılık Mısırlı tarihçiler, Osmanlı tarihine daha az ilgi duymuş; genellikle Osmanlı sultanlarına ilişkin nekroloji düzeyinde kısa bilgiler vermişlerdir. Mısırlıların Osmanlı egemenliğinden önce bu imparatorluğun kurumları, yöneticileri, hayat tarzı, adâlet anlayışı ve düşünce yapısı ile ilgili yeterli bilgileri olmadığını ileri sürmek mümkündür.⁵ Bu nedenle Mısır'da Osmanlı egemenliğini anlatmaya ve tanımlamaya çalışacak tarihçiler, söz konusu döneme ait temel kaynakların yetersiz olduğunu görünce sükût-ı hayâle uğrayacaklardır. Gerçekten de Memlûkler dönemi Mısır'ını anlatan tarihler, biyografik sözlükler, risâleler gibi sayısız kaynak olmasına karşılık Osmanlı egemenliğindeki Mısır ile ilgili kaynaklar çok azdır. Fetihden sonraki ilk on yılı anlatan iki temel kaynak vardır. İbn İyas'ın *Bedâyiü'z-zuhûr fî Vekâyii'd-duhûr*, adlı eseri, fethin ve sonraki beş yılın en ayrıntılı sunumunu verir.⁶ Eserin beşinci bölümü, Memlûk rejimine özlemleriyle dolu bir ışık sunarken Osmanlıları ateşli bir biçimde eleştirir. Fethe ilişkin diğer kaynak Selim'in maiyetinde Mısır seferine iştirak eden Abdurrahman Ali b. Dâvud Diyârbekrî adlı bir Osmanlı kadısının, Hasan b. Tulun'dan çevirdiği *en-Nüzhetü's-Senîye fî Zikri'l-Hulefâ ve Mülûki'l-Mısırîye* adlı esere yaptığı eklemelerdir.⁷ İyas'ın eserinin Osmanlı uyarlaması olan bu eser de, 1525 Temmuz'daki olaylarla son bulmaktadır. Salih bin Celâl'in 16. yüzyılın ikinci çeyreğinde yazdığı *Tarih-i Mısır*'i bize bu konuda çok az şey söylemektedir. Eser ülkenin en eski tarihinden başlayan genel bir Mısır tarihidir. Bu konuda yazılmış Arapça kitaplardan derlenmiştir. Yazarın amacı Türkçe konuşanların da Mısır tarihlerinden yararlanması ve ülkedeki *acâ'ib-i ahbârdan* haberdar olmasıdır.⁸ Ancak bu eserden sonra ilginç biçimde Mısır'a ilişkin bir "tarih orucu" başlamaktadır. Mısır'da yazılan tarih eserleri artık nadirattandır ve genellikle Mısır'a atanan valileri ve bürokratları konu edinir. Tarihî eserlerin azlığı kuşkusuz Mısır'ın artık bir imparatorluk merkezi olmaktan çıkıp Osmanlı'nın çevre vilâyetlerinden biri hâline gelmesi ile yakından ilişkilidir. Artık merkez olma özelliğini yitirmiş Mısır, İstanbul'dan atanan paşalar, valiler ve diğer yetkililer tarafından idare edilmekte; sosyal ve siyasal hayat üzerinde belirleyici İstanbul'daki politikalar olmaktadır. Kanuni döneminden sonra her iki cephede de Mısır ile ilgili tarihî kaynakların azaldığı ve bunların yerini genelde arşiv belgelerine bıraktığı görülmektedir. Yaklaşık bir asır sonra tarih yazımı İbn İyas'ın kaldığı yerden devam ettiğinde, Osmanlı imajının olumlandığı ve hatta kimi zaman kutsandığı bir yazım ortaya çıkmıştır. Söz konusu döneme ait az sayıdaki tarihî eserler gözden geçirildiğinde bunların ulemâ ve bürokratlar tarafından yazıldığı, Osmanlı egemenliğini meşrulaştırma çabası taşıdıkları görülür. Üstelik Arap menşeli yazarların eserlerinde de benzer temalar dikkat

⁵ Doris Behrens-Abouseif, **Egypt's Adjustment to Ottoman Rule: Institutions, Waqf and Architecture in Cairo: 16th & 17th Centuries**, Leiden: Brill, 1994, s.138.

⁶ Muhammad ibn Ahmed İbn İyâs, **Die Chronik Des Ibn Ijas: Badâ'i' al-zuhûr fî waqâ'i' al-duhûr**, Teil 5, Stuttgart: Steiner in Komm, 1961.

⁷ Benjamin Lellouch, **Les Ottomans en Égypte. Historiens et conquérants au XVIe siècle**, Paris: Peeters, 2006.

⁸ Sâlih b. Celâl, **Târih-i Mısır**, BSB Cod.turc 70. Nevzat Erkan Yüksek Lisans tezinde bu eserin Türkiye kütüphanelerinde bulunan muhtasar nüshalarını alarak edisyon-kritiğini yapmıştır. Ancak bizim kullandığımız nüsha Erkan'ın incelediğinden çok daha ayrıntılıdır.

çekmektedir. Örneğin Mısırlı sufi Abdülvehhâb el-Şârânî (öl. 1565), İbn Nüceym (öl. 1563), Abdülkadir el-Cezerî (öl. 1553), Kutbettin el-Nehrevâlî (öl. 1582) Osmanlı İmparatorluğu'nu ve özellikle hanedanı İslâm'ın kusursuz temsilcileri olarak överler. Nehrevâlî, Osmanlıları Ortodoks ulemâyı, sufileri destekleyen âdil ve güçlü hükümdarlar olarak sunar.⁹ Bu yaklaşımların dönemin siyasal gelişmeleri yanında, Mısır politikasındaki değişikliklerle de değerlendirilmesi gerekir. Bir diğer ifadeyle İslâm dünyasının kadim merkezlerinde egemen olan Osmanlıların bu bölgede nüfuzlarını etkin kılmak için Sünnî İslâm kimliğine daha fazla vurgu yapması, tarih kitaplarında kullanılan en önemli söylemler olmuştur. Bazıları Selim'i, Sultan Gavri'nin dine karşı lakayt yönetiminden Mısır'ı kurtaran bir kahraman olarak tanımlarlar. Eleştirinin de ötesinde, Arap tarihçileri ve ulemâsı, Osmanlı sultanlarını, kâfirlere karşı muzaffer olmalarından, Hıristiyanlara karşı İslâm'ı savunmalarından ve Harameyn'e karşı ilgilerinden ötürü kutlarlar. Osmanlılar Arap eyaletlerinde vakıflar, camiler, hanlar gibi sosyal müesseseler inşâ etmişlerdir.¹⁰ Bunun yanında I. Süleyman döneminde yayınlanan *Kânünnâme-i Mısır* ile ülke görece huzura kavuşmuştur. Bazı Arap tarihlerinde Süleyman için *müceddidü'd-din* unvanı kullanılır. Abdülvehhâb Şârânî onu, sufilğin en yüce makamlarından biri olan *kutbü'z-zâhir* unvanıyla anar.¹¹ Söz konusu yaklaşımı daha sonraki Mısırlı tarihçileri de devam ettirmiş, İbn İyas'ın Osmanlılara olan kinini paylaşmamışlardır. Dikkate değer husus, bu dönemin tarih yazımında Osmanlılarla ilgili hükümlerin temel kıstasını İstanbul'dan atanan paşaların kişiliklerinin ve faaliyetlerinin oluşturmasıdır. Mısır'ın stratejik ve iktisadi önemi nedeniyle ülkeyi idare etmek üzere gönderilen paşaların çoğu yüksek rütbeliler, yetenekli yöneticiler, askerî komutanlardır. Bunların birçoğu veziriazamlık yapmış ya da sonradan bu makama atanmıştır.¹² Örneğin Ebu's-Sürûr el-Bekrî, *Keşfü'l-Kurbâ fi Ref'i't-tulba* adlı eserinde paşaların yoksullara ve din adamlarına karşı ne kadar adil veya cömert olduklarından bahsetmektedir. Üstelik 17. Yüzyılın başlarında taşrayı harap eden askerî isyanlara karşı Osmanlı otoriteleri ile yerel güçler kimi zaman paşalar sayesinde ittifak da yapmıştır.¹³ Bu gelişmeler şüphesiz, yukarıda kısaca bahsedilen siyasal ve toplumsal olaylarla yakından ilgilidir.

16. ve 17. yüzyıllarda iki imparatorluk mirasının, dinî, siyasî sembollerin ve meşruiyetlerin kesiştiği bir coğrafyada, Mısırlıların ve Osmanlıların birbirlerine nasıl baktıklarını bilmek heyecan verici bir konudur. Ancak böyle bir amacı üstlenen tarihçinin karmaşık bir metodolojik sorunla karşı karşıya olduğu unutulmamalıdır. Bu makale üç alt başlıktan oluş-

⁹ Michael Winter, "A Seventeenth Century Arabic Panegyric of the Ottoman Dynasty", *Asian and African Studies*, XIII/2 (1980), ss.130-56 Qutb al-din al-Nahrawali al-Makki, **Lightning over Yemen: A History of the Ottoman Campaign (1569-1571)**(trans. Clive K. Smith), London: I.B. Tauris Publishers, 2002.

¹⁰ Albert Hourani, **Arap Halkları Tarihi** (çev. Yavuz Alogan), İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s.286-288.

¹¹ Michael Winter, **Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhab Al-Sharani**, New Brunswick: Transaction Books, 1982, s.268.

¹² Michael Winter, "Osmanlı Yönetimi Sırasında Mısır Tarih Yazımında Osmanlılara Yaklaşımlar", **Osmanlı**, Cilt 7, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s.684.

¹³ Behrens-Abouseif, **a.g.e.**, s.137.

maktadır. Birinci başlık altında Mısır'da Osmanlı egemenliğinin siyasal ve toplumsal boyutları ele alınmaktadır. Arap ve Osmanlı tarihçilerinin stereotiplerden, yiyecek ve giyeceğe, dinî düşünceden sosyal yaşama iki toplum arasındaki farklılıkları devamlı vurguladıkları görülmektedir. Etnik stereotipler birer semboldürler. Bunlar belirlis sosyal, siyasal ve kültürel koşullarda üretilmişlerdir. Bu nedenle onlar, en azından ilkesel olarak, değişim ve geri plâna itilme gibi nedenlere bağlıdır. Karşılıklı olarak birbirlerini üretirler.¹⁴ Mısır ve Osmanlı bağlamında tarih yazarlarının ileri sürdükleri söylemler, kimlik kaygısı yanında, tarihsel miras nedeniyle üstünlük yarışına da dönüşmüştür. Ancak tarih yazarlarının ne ölçüde mensubu oldukları toplumu temsil ettikleri sorgulanabilir? Onların anlatıları tarihsel bir gerçeklik mi yoksa devletin/egemenin yahut gizli muhalefetin ideolojik aygıtı olarak mı algılanmalıdır? Bu sorunun cevabı bireylerin veya kurumların iktidarla ilişkilerine göre değişebilmektedir. Nitekim ikinci başlık altında Mısır beylerbeyi olmayı bekleyen fakat bu hayali gerçekleşmeyen Gelibolulu Mustafa Âli'nin anlatıları ile Evliyâ Çelebi'nin anlatıları karşılaştırılmaktadır. Âli'nin beş ayını geçirdiği Mısır ile Evliyâ'nın on yıldan fazla bir süre kaldığı Mısır arasında benzer ve farklı yönler bulunmaktadır. Üstelik bu karşılaştırma yaklaşık 75 yılda Mısır'ın siyasal ve toplumsal hayatında ne gibi gelişmeler olduğuna da ışık tutmaktadır.

Birinci başlık altında Arap tarihçi İbn İyas'ın, Gelibolulu'nun ve Evliya Çelebi'nin anlatıları söz konusu bağlamda değerlendirilmektedir. Bunun yanında Kânûnî'nin meşhur veziri Pargalı İbrahim Paşa tarafından yayınlanan *Kânûnnâme* de Mısır'da Osmanlı meşruyetinin pratik bir göstergesi olarak ele alınmıştır. İkinci alt başlıkta bütünüyle Mustafa Ali ve Evliyâ'nın anlatıları karşılaştırılmıştır. Üçüncü bölümde ise kültürel özellikler, etkileşim ve ayrışma ele alınmaktadır. Kültürel özellikler ile ilgili temel argüman Hegel'in *efendi-köle diyalektiği*dir. Hegel, söz konusu diyalektikte "kendini kabul ettirme" arzusunun yol açacağı eylemin, bilinçler arasında bir savaşa dönüştüğünden bahsetmektedir. Bir diğer ifadeyle özbilincin doğuşu, bilinçler arası ilişkiden etkilenir ve bu ilişkinin ilk biçimi, kendini kabul ettirme için verilen savaştır:

“Bir özbilincin var olabilmesi, yani insanın kendi hakkında, bir insan olduğuna dair öznel hakikatini nesnel hakikat haline getirebilmesi için en az iki öznenin bir savaşta, sırf saygınlık için, kendi hayatlarını tehlikeye atmaları gerekir. Bu savaşta, başlangıçtaki iki benzer tutuma, yani her iki öznenin de saygınlık uğruna savaşa girme kararına karşın, bu iki taraftan biri tutumunu değiştirmeli, kendi hayatını kaybetme tehlikesini göze alamayarak diğerinin değerini yani onun bir özbilinç, bir insan olduğunu kabul etmeli ve böylece, başlangıçtaki amacını terk etmelidir. (...) Sonuçta, zorunlu olarak, taraflardan biri kabul edilecek, diğeri ise yalnızca kabul etmekle yetinecek yani bir köle ve bir efendi

¹⁴ Arapların Türk imajına ve yarattıkları stereotiplere ilişkin Ulrich W. Haarmann'ın çığır açıcı makalesi, bu çalışmanın ilham kaynağı olmuştur. Stereotiplerin özellikleri ve işlevleri hakkında bu makalede ayrıntılı bilgi verildiğinden burada tekrardan kaçınılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ulrich W. Haarmann, “Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasids to Modern Egypt” *International Journal of Middle East Studies*, XX/2 (May, 1988), ss.175-196.

ortaya çıkacaktır. Köle bağımlı varlık, efendi ise bağımsız varlıktır: İşte bu nedendir ki özbilincin kökeninden söz etmek, zorunlu olarak *özbilincin özerkliğinden ve bağımlılığından, efendilikten ve kölelikten* söz etmek demektir.”¹⁵

Memlûk ve Osmanlı yönetimi ile yerli Arap halkların birbirleriyle ilişkilerinde köle-efendi diyalektiği açıklayıcı bir niteliğe sahiptir. İki farklı bilinç karşı karşıya geldiğinde ya birbirlerini görmezden gelecek ya da birbirlerinin üstünlüklerini zaaflarını görüp yeni kontrol mekanizmaları geliştireceklerdir. Mısır'da Arap ve Türk kültürlerinin etkileşimini bu bağlamda ele alınmaktadır. İki bölüm birbirinin mütemmimi olduğu için kimi yerlerde tekrara düşüldüğü düşünülebilir. Kültür ve siyaset çoğu yerde iç içedir ve kültür, devletin amaçları için politik bir araca dönüşebilmektedir. Bu nedenle Mısır'da Osmanlı, Memlûk, Çerkes, Arap, Fellâhîn adı verilen grupların birbirlerine nasıl baktıklarına ve toplumsal hayatta var olan etnik ayrışmanın nasıl algılandığına ilişkin modern öncesi duyguların anakronik yorumların tuzağına düşme tehlikesi vardır. Hemen belirtmeli ki, Osmanlı döneminde etnik gerginlikler var olmakla birlikte bunların 19. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan milliyetçi ideolojilerle hiçbir ilgisi yoktur.

MISIR'DA OSMANLI EGEMENLİĞİNİN SİYASAL ve TOPLUMSAL BOYUTLARI

Mısır'ın fethinin canlı tanığı olan İbn İyâs eserini, Osmanlılara karşı Memlûklerin üstünlüğünü ispatlamak için kullanmıştır. İyâs, memlûk çocuklarına has bir zümre olan *evladü'n-nassını*fına mensuptur ve Memlûklerin düşüşü onu kişisel olarak çok etkilemiştir.¹⁶ *Evlâd-ı nas* adı verilen bu sınıfın mensupları, Memlûk devletinde aylıklardan ve ayrıcalıklardan yararlanmakta, doğal olarak ailelerinin konumları ile tanımlanmaktaydılar. İbn İyâs, Memlûkleri ve yöneticilerini iktidarda oldukları sırada eleştirmekten kaçınmamıştır. Ancak onların Mısır'ın yeni fatihi Osmanlılardan çok daha iyi olduğuna inanmıştır.

İbn İyâs'a göre Selim, Burcî sülalesine mensup Hoşkadem ve Timurbuğa'dan sonra Mısır'a hâkim olmuş üçüncü *Rûmî*'dir. İki Sünnî Müslüman devlet arasındaki savaşın kanlı olmasından üzüntü duyan İyâs, Osmanlıların asırlık Memlûk mirasını barbarca imhasını eleştirmiştir. Kendi ülkelerinde âdil yöneticiler olarak ün yapmış Osmanlıların Mısır'daki vahşetlerine şaşırılmış; onları barbar, edepten ve gelenekten yoksun kimseler olarak görmüştür. Soyluların, sanatçıların, meslek erbaplarının İstanbul'a sürülmesini lanetle anmış ve bunu Mısır için büyük bir kayıp olarak değerlendirmiştir. Ülkenin Osmanlılarca fethini, onu antik çağda harabeye çeviren Buhtunnasır'ın Mısır'ı almasıyla, 1258 yılında Moğolların Bağdat'ı istilâsı ve şehri yakıp yıkmasıyla kıyaslamıştır.¹⁷ Bilhassa bu son olay tarihsel açıdan bilinçli her Müslüman'ın zihninde büyük bir felaketi ve İslâm toplumlarının gerileyişini sembolize etmektedir. Bu karşılaştırmalar aşırı abartılı olmakla birlikte, hem tarihçinin hem

¹⁵ Tülin Bumin, **Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s.36-37.

¹⁶ İbn İyâs'ın hayatı hakkında bk. Ramazan Şeşen, **Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı**, İstanbul: İSAR, 1998, s.231-232.; Tülay Metin, “Memlûk Tarihçisi İbn İyâs'ın Hayatı ve Eserleri”, **Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, Yıl: 2009, Sayı: 4, ss.424-436.

¹⁷ İbn İyâs, **a.g.e.**, s.228.

de Mısır kamuoyunun Osmanlılara karşı tavrını ortaya koyduğuna kuşku yoktur.

Mısır'da Osmanlılara karşı muhalefetin en önemli argümanlarından birini Osmanlı ve Memlûk askerleri arasındaki kıyaslamalar oluşturmaktadır. İbn İyas, Selim'i kötü, asabi, zalim, kana susamış, ahdinde vefasız, halkına âdil davranmayan biri, askerlerini ise sarhoş, afyon bağımlısı, *pederast*, dine karşı lakayt ve saygısız kişilikler olarak resmeder.¹⁸İbn Zünbül'ün *Vâkıatu's-Sultan Selim ve es-Sultan Kansu el-Gavrî* adlı eseri de Mısır'ın fethi sırasında Osmanlıların ve Memlûkler askerlerinin birbirlerine nasıl baktıklarına dair önemli bilgiler vermektedir. Zünbül, Memlûkleri gerçek Müslümanlar, Osmanlıları ise Hıristiyan menşe'li ve İslâm'ı sonradan kabul eden bir kavim olarak sunmaktadır. Eserinde Selim, Memlûk emiri Kurtbay ve Tumanbay arasında geçen hayalî diyaloglar dikkat çekmektedir. Kurtbay, Selim ile diyalogunda Osmanlıları savaşın kurallarına uymamakla, Hıristiyanların yardımıyla Memlûklere karşı zafer kazanmakla itham etmiştir. Müslüman Memlûk askerlerin savunması karşısında kâfir icadı silahların kullanılmasını haksız bir oyun olduğunu ileri sürmüştür. Oysa Memlûk askerleri bu kâfir icadı silahları kullanmayı reddetmiş ve bunları kadınların bile kullanabileceğini iddia etmişlerdir. İkinci diyalogda ise Tumanbay, hasmı Osmanlıları, Müslümanları ateşe atarak kutsal şeylere saygısız davranmakla suçlamaktadır. Memlûkler, Osmanlıların aksine Tanrının yasalarına, peygamberin metoduna göre savaşan ve ateşli silahlara itibar etmeyen cesur gazilerdir.¹⁹Nihayet Zünbül, Memlûklerden hiç kimsenin kılıç veya mızrakla öldürülmediğini, hepsinin gülle ve mermilerle yok edildiğini ileri sürmüştür. Bu metnin kurmaca olduğunu ve gerçekte Memlûklerde de ateşli silahların kullanıldığını David Ayalon kanıtlamıştır. Zünbül'ün ve diğer Arap tarihçilerinin benzeri kurmaca metinlerle aslında Memlûk ve Osmanlı askerlerini kıyasladıkları, Mısır'da Osmanlı egemenliğini güç ile açıklamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır.²⁰

Son Memlûk tarihçisi İbn İyas, söylemlerini meşrulaştırmak için dinsel figürleri, Memlûk imparatorluk sembollerini bolca kullanmıştır. Bu bağlamda Osmanlı yönetiminin ilk yılında Mısır'da mevlid-i şerif kutlamalarının sessizce geçiştirildiğini üzüntüyle anlatır. Dört mezhep kadısının başına atanan İstanbul mahreçli kadı ve sultanın sarayındaki emirler bu töreni geçiştirmiş; ayrıca halka gıda dağıtımı kaldırılmıştır. Osmanlılar, Memlûk Sultanı Kayıt Bay'ın 30.000 dinara mal olan ve kutlamalarda kullanılan dünya harikası büyük otağının kıymetini dahi bilememiş ve 400 dinar gibi çok düşük fiyata Mağribi tüccarlara satmış-

¹⁸ İbn İyâs, **a.g.e.**, s.153-155.; Winter, 1992, s.9.

¹⁹ David Ayalon, **Gunpower and Firearms in the Mamluk Kingdom**, London: Vallentine Mitchell, 1956, s.86-97.;A. Moustafa Hamouzova, "The Ottoman Conquest of Egypt 1517 through Egyptian Eyes. Ibn Zünbul's Wâqı'ât as-Sultan Selim Khan ma'a's-Sultan Tumanbay", **Archiv Orientalni**, LXIX/2 (2001), ss.187-206; Robert Irwin, "İbn Zünbul and the romance of history", **Writing and Representation in Medieval Islam: Muslim Horizons** (ed. Julia Bray), London: Routledge, 2006, ss.3-15.;Eman Hayajneh, **İbn Zünbül'ün Vâkıatu's-Sultan Selim ve es-Sultan Kansu el-Gavrî Adlı Eserinin Tahlil ve Değerlendirmesi**, Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi. Kayseri 2005.

²⁰ David Ayalon, **a.g.e.** Ayalon, söz konusu eserinde Memlûklerin 14. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ateşli silahlara aşina olduklarını kanıtlamaktadır. Kitabın kapağında İstanbul Askerî Müze'de bulunan Memlûklere ait bir top resminin yer alması anlamlıdır.

lardır.²¹ Kurrâ'lar (Kur'an okuyanlar) ve hâfızlar alışık oldukları geliri o yıl alamamış, buna yönelik şikâyetler sonra da devam etmiştir. Ona göre Osmanlı işgali, kent şenliklerinin niteliğini de değiştirmiştir. Memlûkler zamanında Mısır halkı, süvarilerin cirit oyunları ve hünerlerini sergiledikleri mükemmel gösterilere, görkemli kutlamalara ve renkli törenlere şahit olmuştur. Şimdi ise Mısırlılar, "ayaktakımı" olarak nitelendirdikleri Osmanlı ordusunun, görünüşte eşitlikçi ruhundan hoşnut değildir. Kişi, âmir ile sıradan askeri birbirinden ayıramamaktadır. Gerçekte İbn İyas Memlûklerin görkemi diye sıraladığı şeylerin savaşta deneyimli Osmanlı askerleri karşısında yozlaşmanın belirtileri olduğunu fark edememiştir.²² İyâs'ın bu ifadelerinin karşıt söylemlerini Osmanlı tarihçilerinde de görmek mümkündür. Osmanlı ordusu, Osmanlı başkentinden çok uzaktaki Mısır'da parlak, debdebeli törenler için zamanını ve parasını israf etmemiştir. Gelibolulu Mustafa Âli, Mısırlıların hemen her hafta değişik adlarla yaptıkları kutlamaları israf ve vakit kaybı olarak değerlendirir. Ona göre Mısır halkı, Ramazan ve kurban bayramları, hacıların gidiş gelişlerindeki şenliklerle yetinmezler, icat ettikleri kutlamalarla günlerini ziyan ederler.²³ Tarihsel gerçeklere ilişkin iki farklı okumanın farklı ideolojik amaçlar taşıdığını ileri sürmek mümkündür. Şam'da Osmanlı ordusunu görmeye giden İbn Tolun, ordunun disiplinine, örgütlenmesine hayran kalmıştır. İyâs ve Mustafa Âli gibi iki tarihçinin "öteki" ordunun yozlaşmasını törenlerdeki alayış bağlamında değerlendirmeleri anlamlıdır. Oysa etnik menşei ve dili farklı olan Memlûklerin Mısır'da tutunmalarının başlıca nedeni Sünnî Ortodoks kimlikleri, dinî kurumlara ve sufilere gösterdikleri ilgidir. Törenler ve kutlamalar, Memlûk meşruiyetinin bütünleştirici parçası ve çeşitli katmanlardan oluşan Mısır kültürünün bütünleşmesini sağlayan bir araçtır.²⁴ Bu gerçeğin pekâlâ farkında olan Âli de derinde aynı duygularla hareket ederek Osmanlıların üstünlüğünü vurgular. Fakat görünürde Mısırlıların iyi ve kötü yanlarının tasnifi ile kutlamaları olumsuzlaştırır; bu olumsuz yönlerinden arınmış Mısırlıları Osmanlılara eklemeye çalışır. Nitekim Evliya Çelebi de temelde israf olarak yaklaşmakla birlikte²⁵, Mısırlıların her aya bir bayram, nerdeyse her güne bir mevlit sıkıştırmalarını halkın, yönetenlerle yönetilenlerin bütünleşmesi bağlamında ele almıştır. Sûr-ı hümayûn donanması nede-

²¹ İbn İyas, **a.g.e.**, s.172.; Michael Winter, "The Ottoman Occupation", **The Cambridge History of Egypt**, vol. 1 (ed. Carl F. Petry), Cambridge: Cambridge University Press, 1998a, s.506.

²² Michael Winter, **Society and Religion in Early Ottoman Egypt**, s. 16; aynı yazar, **Egyptian society under Ottoman rule**, s.9-10.; aynı yazar, "Osmanlı Yönetimi Sırasında Mısır Tarih Yazımında Osmanlılara Yaklaşımlar", s.682.

²³ Gelibolulu Mustafa Âli, **Hâlâtü'l-Kahire mine'l-âdâti'z-zâhire** (sad. Orhan Şaik Gökyay), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1984, s.62-63.

²⁴ Michael Winter, "The Ottoman Occupation", s.505-506; Jonathan P. Berkey, "Culture and Society during the late Middle Ages", **The Cambridge History of Egypt**, vol. 1 (ed. Carl F. Petry), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s.409-411.

²⁵ "Ammâ bunda garâbet oldur kim Mısır'ın kevâkibi Zühre'ye mensûbdur, halkı sürûr [u] şâdumâna bahâne isterler. Ve hamd-i Hudâ Mısır halkı gâyet mün'imdir. En ednâsının beş on para vazîfesi var. Avretlerinin bile ulûfeleri a'mâların bile cirâyeye ve câmekiyyeleri vardır. *Sefâheti etdireni âdeme mâldır* darb-ı mesel-i Türkmânîdir kim, *Arab'ın yağı çok olsa kimin yer, kimin hayâsına sürer* derler. Mısır yâ Ganî, yâ Muğnî ismine mazhardır." (X. Y. 186b).

niyle Mısır'daki Osmanlı yöneticilerinin tertiplelediği alayları anlatırken, söz konusu şenliklerin siyasî işlevlerinden bahsetmektedir:

“Bu günlerde şehri-i Mısır'da ne kadar mâldâr u mün'im ve devlet-mend âdem var ise ayân u beyân olur. Zîrâ herkes neye mâlik ise cüz'î ve küllî zer ü zîverin ve cevâhir murassa'âtın ve ibret-nümâ metâ'ların bâzâr-ı hüsne çıkarup rûy-ı dükkânın bezeyüp arz-ı kâlây edüp Mısır fertûte-i Ümmü Dünyâ iken nev-arûs-ı dünyâ olur.

Hattâ hakîr sene (---) târîhinde Kethudâ İbrâhîm Paşa asrında Mısır'da bulunup Sultân Mehmed Hân-ı Râbi'in Kamaniçe kal'ası fethinin şâdumânîsin gördüm, engüşt ber-dehen edüp âlem-i hayretde kaldım. Halkının geceleri Kadir ve rûzları rûz-ı ıyd-ı ekber idi. *El-azametullâh*, askerî tâ'ifesinin evvel ü âhir zabt u rabtları müşkil iken destûr-ı pâdişâhî olmağile *mây bâlî* deyüp bu günlerde olan fezâhat kubbe-i nîlgûn altında olmayup yine Mısır'da olur. Zîrâ gulgule-i Mısır ve debdebe-i Mısır [ve] velvele-i Mısır ve tantane-i Mısır ve cıgçığa-i Mısır ve Ümmü Dünyâ-yı Mısır'dır. Gerçi İslâmbol büyük şehirdir, ammâ halkı zabt [u] rabt ve râbîta üzredir. Ammâ Mısır'ın askerî tâ'ifesi şekâvet üzre olduklarından cümle pîr ü civânının bay u gedâsının pâybandleri alınup şerrânî atlar gibi bir depişme ve bir hây ve bir hûdur kim bir kimse bu günlerde evlâd u hizmetkârına ve memlûk ü ehl [ü] iyâline tahakküm edemez. Herkes taraf taraf ayş [u] işretde ve sohbet-i hâsdadırlar.” (X: Y.213a-Y.213b).²⁶

Evliyâ Çelebi, bu denli çok şenlik ve bayram olmasını Mısır'ın iklimine, halkının zenginliğine bağlamaktadır. Gelibolulu Mustafa Âli'nin aksine o, konuya sosyolojik açıdan yaklaşmayı tercih etmiştir:

“Ve bu Mısır'da bu mertebe sürûr [u] şâdumânîler olup meşhûr-ı âfâk olmasının aslı, iklim-i âhardır ve cezîre-i Kâhire vilâyetdir, halkı sehel bahâne ile depişmeğe başlarlar. Tâli'-i Mısır Zühre'dir, sâz u söze ve lu'b u lahve halkı mâyildirler. Ve halkı gâyet çokdur ve mâl-ı firâvâna mâlik olduklarından zevk [u] safâya sarf ederler.” (X: Y.213b).

Fetih ile birlikte Osmanlılar Mısır'da, özel mülkiyet ve vakıf gelirleri de dâhil olmak üzere ekonomik hayat üzerinde sıkı bir kontrol kurmuşlardır. Şam'da olduğu gibi, esnafın Mısır ağırlık ve ölçülerini terk ederek İstanbul'daki ölçüleri kullanması emredilmiştir. Memlûk paraları yerine yeni fakat değeri düşük akçe tedavüle konulmuştur. Bu halkın elindeki paranın değerinin üçte bir oranında azalmasına neden olmuştur. Kassam adı ile bir yetkili veraset vergilerini ve İslâm hukukunun dışında kalan örfî vergileri toplamakla görevlendirilmiştir. Pazarların kapanması, enflasyonun başgöstermesi sonucu, para ve fiyatlar ile ilgili

²⁶ Evliyâ'nın Mısır'a ilişkin en canlı betimlemelerinden birini bu şenlikler oluşturmaktadır. İstanbul'un gündelik hayatı bağlamında şenlikler ele alınıp incelenmiştir. Ancak pek çok Osmanlı yazarını şaşırtan Mısır'daki şenlikler yeterince incelenmemiştir. Mısırlı yöneticilerin de katıldığı bu şenliklere örnek için bk. X: Y.153a-Y.155b; X: Y.180a-Y.186b.

sık sık yayınlanan düzenlemeler genel bir hoşnutsuzluk, huzursuzluk yaratmıştır.²⁷ Yetkililer malî durumu bozacak olası tehditler karşısında sıkı önlemler almaya çaba göstermişlerdir. Sikkenin resmî oranlarda değişimini yapmayan Hicazlı bir sarraf idam ile cezalandırılmıştır. Bu sert tedbirler piyasaları yatıştırırmada başarısız olduğundan yöneticiler ılımlı ve esnek davranmak zorunda kalmışlardır. Eşrefî paranın yeniden tedavüle konulması ile piyasalarda kısmî bir canlanma yaşanmıştır. Bu çalkantılı dönemde darphâne, her zamankinden daha hassas bir kurum haline gelerek önem kazanmıştır. Sözü edilen kurumda çalışanların çoğu Yahudi'dir. Kamuoyu, paranın değerini onların düşürdüğünden şüphelenmiştir. Bu şüpheler zaman zaman gündeme gelse de Yahudiler uzun zaman darphâne önemli mevkilerde bulunmuşlardır. 1521 Ağustos'unda Hayre Bey'in bir Osmanlı kadısını nezaretçi atamasıyla kurum üzerindeki denetimler sıklaştırılmıştır.²⁸ Evliyâ'nın anlattıkları dikkate alınırca, bu gelişmelerden yaklaşık bir buçuk asır sonra da Mısır'ın ekonomisi üzerinde Yahudilerin ayrıcalıklı bir konuma sahip oldukları görülür. Sarrafbaşı Yahudi'dir ve onun emrinde olan üç yüz Yahudi sarraf vardır.²⁹ Seyahatnâme'deki darphâne tasviri dikkate alınırca bu işleyişin temelde fazla bir değişikliğe uğramadan devam ettiğini ileri sürmek mümkündür:

“Ve *darbhâne ırz-ı pâdişâhîdir*. Bu dahi defterdâr hükmündedir. Huddâm-ı darbhâne cümle beş yüz âdemdir. Cümle defterdâra mensûblardır. Ammâ darbhâne emîni paşa ağasıdır, ammâ söz sâhibi sâhib-ayârdır, defterdâr ana tâbî'dir. Zîrâ sikke vü ayâr sâhib-ayârdan su'âl olunur. Kalb bir sikke bulunsa sâhib-ayârın elin keserler. Cümle darbhâne huddâmları anın zîr-i hükmündedir. Elli Yahûdî simsârı vardır. Elli furuncu ve elli kuyumcu ve on haddegân ve on mîzândâr ve elli kehledâr. Meselâ telden gümüşü kesüp kıt'a kıt'a ederler, ana kehle derler. Andan yigirmi yassıbâz andan yigirmi sikkekâr ve on dollâbcı ve on perdâhcı ve bir veznedâr ve bir sikkezân. Ve yigirmi dîdebân, gayrı işe me'mûr değillerdir, herkes hânesinden geldükde uryan edüp darbhânedeyi gayrı mîrî esbâb geydirirler kim esbâbında bir kalb şey olup sikke urmayalar deyü dîdebânlar dâ'imâ gözedirler. Ve her şeyi vezn ile verüp vezn ile alırlar. Ve sikke urulduktan sonra bir dahi âteşe birağup tavlalarlar. Eğer akçe âteşden siyâh çıkarsa akçeye sikke uranın darbhâne içinde sâhib-ayâr, beğe paşaya tanışmadan iki ellerin kat' ederler. Ve sikkezânbaşının yevmiyye birer şerîfi ulûfesi var. Bir odada dâ'imâ mahbûsdur. Kazdığı sikkeleri sâhib-ayâra teslim edüp hazînedeyi mühürlerler. Ve hazînenin elli âdem nîgehânı vardır, azîm derd-i serdir. Mısır darbhânesinin görmeyen bir diyârın darbhânesinin görmek lâzım değildir. Zîrâ cemî'i Mısır cezâresinden tibr gelüp şeb [u] rûz darbhânedeyi tâcinlere konup tibri

²⁷ Winter, **Egyptian society under Ottoman rule**, s.10-11.

²⁸ Winter, “The Ottoman Occupation”, s.509.

²⁹ “... Defterdârın eli altında dîvânhanede sarrâfbaşı Yahûdîdir. Anın eli altında üç yüz sarrâf Yahûdî vardır. Ve her mültezime (...) birer Yahûdî sarrâf verüp vilâyetlerde hizmet ederler, ammâ cemî'i zamânda Yahûdîler muhîl-i şeytanatda bahtek(?) mel'ûnlardır. Ammâ bu Mısır'da ol kadar müstakîmlerdir kim ulûfe alan kul tâ'ifesi bir maksûs ve nühâs para bulsa yolda sarrâflara râst gelse değışdirir.” (Y. 61a-Y.61b)

kal edüp toprağından ayırup tel edüp andan kehle edüp andan yassılayup andan sikke urulup perdâht olup meydâna gelince yüz yetmiş kerre elden geçer azîm derd-i belâdır, ammâ cimâ' gibi tatlı belâdır, ammâ ehline tatlıdır, ammâ nâ-ehle zehr-i mârdan telhdir. Kaçan Mısır dîvânânesine dağlar gibi altun yığılup gitdikde gûyâ bir hayâldir. Tâlib-i dünyâ olmayana yine bir hayâldir. (X. Y.61b)

Mısır'ın yeni efendileri kendi meşruiyetlerini sağlamak isterlerken, bunun gizli bir muhalefete dönüşeceğini hesaplamışlar mıydı bilinmez ama Osmanlıların başlangıçta yerli halka karşı nasıl davranacaklarına dair zihinlerinde bir şey yoktur. Yöneticiler, Mısır'daki Osmanlı birliklerinin Müslüman olan Memlûklerden nasıl ayrılacağı sorunu ile karşılaşmıştır. Gayrimüslimlerle ilgili düzenlemelerde İslâm hukukuna dayanarak her milleti Müslüman halktan ayırt edecek bazı uygulamalar getirilmiştir. Kılık-kıyafet açısından farklı renkte ve türde kıyafetler giymeleri esas alınmış; gayrimüslimlerin silah taşımaları, ata binmeleri, evlerini Müslümanlarınkinden yüksek yapmaları yasaklanmıştır.³⁰ Bütün bu uygulamalar gayrimüslimlerin kendi cemaat kültürlerini muhafaza etmelerini sağlamıştır. Oysa Mısır, halifenin de yaşadığı bir İslâm ülkesidir. Ancak, geçmişte büyük bir imparatorluk merkezi olması, bünyesinde hâlen yerel beyleri, Osmanlı muhaliflerini barındırması ve İstanbul'a uzak oluşu nedeniyle birtakım önlemler almak ihtiyacı hissedilmiştir. Selim, başlangıçta Mısır asilzâdelerinin Türk ve Çerkes isimleri almalarını yasaklamış; böylece olası bir Memlûk nostaljisi yaratılmasının önüne geçmeye çalışmıştır. Mısırlı yerli asilzâdeler, bu tür isimler yerine Türkçeleşmiş Müslüman Arap isimleri almaya mecbur tutulmuşlardır.³¹ Mısır'da da ilk başta, Memlûklerin Osmanlı kıyafetlerini giymesi yasaklanmış ve geleneksel kıyafetlerini giymeleri istenmiştir. Bu uygulama ile Mısır'da olası isyanların önüne geçmek arzulanmıştır. Ancak bir süre sonra Memlûklerin Osmanlılaştırılması siyasetinin uygun olacağı düşünülmüştür. Mısırlıların geleneksel Memlûk kıyafetleri olan *zamt*, *mallûta* gibi kıyafetlerin yerine Osmanlı kıyafetlerini giymeleri emredilmiştir. 1521 yılında yayınlanan bir fermanla geleneksel kıyafetlerini giymekte ısrar eden Memlûklerin idam cezasına çarptırılacağı ve onların da Osmanlı kıyafetlerini giymesi gerektiği ilân edilmiştir.³² İki grup arasındaki en belirgin fark Memlûkler sakallı iken Osmanlıların tıraşlı olmalarıdır. Hayre Bey, Mısır'ın Osmanlı valisiyken bir keresinde teftiş sırasında Memlûk askerlerinin sakalının yarısını kesmiş; "Osmanlı kanunlarına uymak, sakal tıraş olmak ve her şeyinizi Osmanlılara göre yapmak zordasınız" diye askerleri uyarmıştır.³³ Kaynaklar, bu değişikliklerin nedenleri hakkında bilgi vermezler. Ancak Memlûkler ve Osmanlılar arasındaki sürekli çekişmeler ve kanlı kav-galar, bu değişimin nedeni olabilir. Arşiv belgelerinde, Memlûklerin ve Osmanlıların gecele-

³⁰ Yavuz Ercan, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları**, 1. Baskı, Ankara: Turhan Kitabevi, 2001, s.179-186., Muhammed Hamidullah, **İslâm'da Devlet İdâresi** (çev. Hamdi Aktaş), İstanbul: Beyan Yayınları, 2007, s.139-140.

³¹ Jane Hathaway, "Osmanlı Mısır'ında Memluk Nostaljisi", **Osmanlı**, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s.311.

³² Michael Winter, "The Ottoman Occupation", s.511-512.

³³ Winter, **Egyptian society under Ottoman rule**, s.8.

ri suç işlemek için birbirlerinin kılığına bürünerek dışarıya çıktıkları gibi ifadelere rastlanmaktadır. Bunun çok daha büyük amaçlar taşıdığı, iki Sünnî Müslüman halkı kaynaştırmak için farklılıkların kaldırılması için alınmış bir tedbir olduğu da düşünülebilir. Bununla birlikte Osmanlı tarihlerinde Arap ve Mısır halkına yönelik stereotiplerde pejoratif anlamda “donsuz” ibaresi kullanılmıştır. Gelibolulu Mustafa Âli ve Evliya’da giyim farklılıklarının, Mısırlılar ve Osmanlıları anlatmak için birer stereotipiye dönüştüğü görülmektedir. Örneğin Âli, görgüsüz cündilerin içdonu giymediklerini, elbiseye rağbet göstermediklerini, bütün varlıklarının bir hasır ile ihramdan ibaret olduğunu, onların dümbekî denilen din adamları gibi vücutlarına düşkün olmadığını söylemektedir. Oysa fakr ile fahr ancak fakirlere yarayacak bir tutumdur.³⁴ Evliyâ da, Mısır mollalarının ekseri donsuz olduklarını bununla birlikte başlarında pamuklu örf-i izâfet taşıdıklarını yazmıştır. Arabistan'da falaka cezasının olmaması da cümle fellâhın donsuz olmasından kaynaklanmaktadır. Zira ayaklarına vurulursa kaba etlerinin görülme ihtimali vardır. Anadolu ve Mısır kadınlarını karşılaştırırken yine bu hususa dikkat çekmiş; Rûm kadınlarının aksine onların don giymediğini vurgulamıştır. Mahalle-i Diyye-i Kebîr'den bahsederken cümle mellâhların “şallak u mallak dübür-i kuburları uryân bir alay bed-hayâ Urbân keştîbân” olduklarını ileri sürmüştür (X: Y.338b). Evliyâ'nın vardığı yargı şöyledir:

“Cemî’i Mısır kavmi donsuz ve odunsuz ve dütünsüzdür. Ulemâsı ise evlâ bi’t-tarîk aslâ don geymezler, hemân şallak [u] mallak gezerler.” (X.Y 243a).

Görünürde iki kesimin uzlaşmasını zorlaştıran en büyük nedenler toplumsal ve hukukî meselelerdir. Mısır’da Osmanlı egemenliğine yönelik gizli muhalefetin en fazla bu alanda yoğunlaştığı görülmektedir. Mısır ulemâsı, Memlûk rejiminin önde gelen destekçileri arasındadır. Siyasal, toplumsal teşkilatlarda olduğu kadar ekonomide de devlet ve toplum bütünleşmesini sağlamışlardır. Toplumun ailevî, ticarî, hukukî, eğitim meselelerinde söz sahibi olan ulemâ, şerî’atın tartışmasız tercümanları olarak değerlendirilmiştir. Ulemâ, toplumsal katmanda ayrıcalıklı bir konuma sahip olmasına karşılık, hemen her sınıftan insanlarla ilişkiler kurmuş; toplumun her kesimine nüfuz ederek uyum ve istikrarı sağlamıştır. Bunun yanında ulemâ, Memlûklerle işbirliği yapmak ve topluma karşı rejimi savunmak zorunda kalmıştır. Zira ulemânın yönetici sınıfa dâhil olması, iktidardaki Memlûklerin elindedir. Ulemâ her ne kadar belirli bir rejime, hizbe yahut hükümet biçimine mutlak biçimde sâdık değilse de, toplumu her türlü tehlikeden koruyacak istikrarlı bir askerî yapıyı olumlamış ve Memlûk rejimini meşrulaştırmışlardır. Halifeliğin Bağdat’tan Kahire’ye geçişi, sultanların meşrûluğunu ve onlara sadakati simgeleyen en güçlü argüman olarak kullanılmıştır.³⁵ Nihayet Osmanlı egemenliğinin de bu bağlamda değerlendirildiği ileri sürülebilir. Ancak dönemin pek çok tarihçisi, Osmanlı egemenliği ile birlikte ulemânın konumundan bir gerileme olduğunu iddia etmiştir. Ulemâ sınıfı da, fetihten çok etkilenmiştir. Türk tarihçisi Diyarbekrî, Memlûk döneminin âlimleri ve hukukçularının başarılarından hayranlıkla bahset-

³⁴ Gelibolulu Mustafa Âli, *a.g.e.*, s.49, 70.

³⁵ Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s.

mektedir. Yazdıkları dikkate alınırca ulemânın Memlûk döneminde meslekî onurları ve koşulları yeni rejime nazaran daha parlaktır.³⁶

Osmanlı egemenliğine kadar Mısır'da hukukî konularda Şafîî ekolü belirleyici olmuştur. Eyyubîler zamanında ülkede toplumsal ve kültürel hayatta etkili olan Şafîî nüfuzu, Memlûkler döneminde de devam etmiştir. Memlûk sultanı Baybars döneminde Kahire'de *kadiyü'l-kudât* makamı üzerinde Şafîîlerin mutlak, tartışmasız tek aday olduğu görülmektedir. Memlûk iktidarını meşrulaştırmada güçlü bir araç olan Şafîîlik, bilhassa imâmet ve hükümdarlık konusundaki görüşleri ile yöneticilerin dikkatini çekmiş olmalıdır. Baybars, Hali fe el-Hâkim Kahire'ye yerleştiğinde Şafîî hukukuna daha fazla ilgi duymaya başlamıştır. Öyle anlaşılıyor ki, Memlûk yöneticilerinin konumlarını destekleyen görüşleriyle Şafîîlik, siyasal bir araç olarak onların egemenliğini meşrulaştıran güçlü bir argüman oluşturmuştur. Nitekim İbn İyâs, şimdiye kadar Mısır'da Şafîî mezhebi dışında hiç kimsenin tahta oturmadığını, bir başka mezhebe mensup olanın çabucak tahttan indirileceğini yahut öldürüleceğini ileri sürmüştür. Bunu gelecek kuşaklara bir tembih olarak sunan İyâs, Seyfeddin Kutuz örneğini hatırlatır. Ona göre Kutuz, Hanefî mezhebine mensup olduğu için tahtta kısa süre kalmış ve öldürülmüştür.³⁷

Mısır'da Osmanlılaşmanın en belirleyici yönü, başta idarede olmak üzere toplumsal, kültürel ve hukuksal meselelerde Hanefîliğin tedricî gelişimi olmuştur. Başlangıçta Mısır adâlet sistemine ilişkin düzenlemelerde Osmanlılar, deneme yanılma tarzını benimsemiş fakat nihayetinde sistemi Osmanlılaştırmayı ve merkezileştirmeyi amaçlamışlardır. Osmanlı merkezîyetçi politikasının bir gereği olarak, dört mezheb kadısının başına İstanbul mahreçli bir *kadiyü'l-kudât* atanmıştır. Kadı yeni harçlar yürürlüğe koymuş; tüm davaların ve diğer yasal işlerin Salihîyye Medresesi'nde görülmesini kararlaştırılarak kadıların davalara kendi konutlarında bakmalarına müsaade etmemiştir. Hanefî usulleri de, belli şehirlerde ve merkezlerde (özellikle ticaret merkezlerinde) yoğunlaşmış; yönetici sınıfın ve onunla yakın ilişkilerde olan belirli sınıfların mezhebi olarak kalmıştır. Öyle anlaşılıyor ki, Mısır ve çevresinde Hanefîliğin yayılması nüfus hareketlerinden de etkilenmiştir. Örneğin, Osmanlı egemenliği döneminde ticarî önemi giderek artan ve Doğu Akdeniz'de bir ticaret merkezi hâline gelen Dimyat'ta Şafîîlikten Hanefîliğe doğru bir geçiş yaşanmıştır. Bu gelişme, bölgenin çeşitli yerlerden göç alması ile yakından ilgilidir. 17. Yüzyılın sonlarına gelindiğinde mahkeme kayıtlarının neredeyse yarısı Hanefî mezhebi göre düzenlenmiştir.³⁸

Osmanlı adâlet anlayışı, Mısırlıların aşına olduklarından farklılık arz etmektedir. Örneğin bir keresinde bir Yahudi alacaklı olduğu Memlûk emirlerinden biri hakkında dava açmış; emir mahkemeye gelmeyi reddetmiştir. Osmanlı yargıcı onu getirmesi için bir yeniceri göndermiş ve Yahudinin talepleri karşılanana kadar gözaltında tutmuştur.³⁹ Oysa

³⁶ Winter, **Society and Religion in Early Ottoman Egypt**, s.17-18.

³⁷ Sherman A. Jackson, **Islamic Law and the State: the Constitutional. Jurisprudence of Shihâb al-Din al-Qarâfi**, Leiden: Brill, 1996, s.55.

³⁸ Amira El Azhary Sonbol, **The New Mamluks: Egyptian Society and Modern Feudalism**, Syracuse: Syracuse Uni. Press, 2000, s.48.

³⁹ Winter, **Egyptian society under Ottoman rule**, s.11.

Memlûkler döneminde bir Yahudinin Memlûk emiri hakkında dava açmasını düşünmek imkânsızdır. Diyârbekrî, *Zikrû'l-hulefâ ve'l-mülûkü'l-misriyye* adlı eserdehalkın, Osmanlı mahkemesinde herkesin eşit olmasından memnunluk duyduğunu yazar.⁴⁰ Ama öyle anlaşılıyor ki İbn İyâs, daha katı bir inancın temsilcisi olarak Osmanlı adâlet sistemine, kadılarına düşmandır ve muhalefetin sesi olarak sistemi eleştirmektedir. Osmanlıların bilhassa hassas bir alan olan kişisel hukukla ilgili yasal düzenlemeleri Mısır'da tepki ile karşılanmıştır. Osmanlı hukuk sisteminde şer'î hukuk dışında *kanun*, *yasağ-ı padişahî* adları verilen örfî hukukun da esas alındığı bilinmektedir. Şeriattan bağımsız ve akılcı ilkelere dayanan örf, sultana siyasal meselelerde geniş yetkiler tanıyarak adâleti sağlamasını mümkün kılmıştır. Fethe-dilen bölgelerde vergi ve nüfus tahrirleri, Sultan'ın yeni yasalar koymasına yol açmıştır.⁴¹ Mısırlılar için en sıkıntı yaratan yasal değişiklik, *yasağ* adlı ile yapılan düzenlemeler olmuştur. Örfî hukuk ile evlilik sözleşmesine dayanan ve bakirelerden dulların iki katı kadar vergi alınmasını isteyen düzenleme, Mısır'da ihtilaflara yol açmıştır. Kahire ulemâsı bu vergiyi Peygamber sünnetinin ihlâli, evliliklerin azalmasına yol açacak bir uygulama olarak kınamıştır. Dini konularda en uzlaşmaz kesim olan Mağribî âlimleri, "yasağ'ın kâfirlerin hukuku olduğunu iddia etmişlerdir. Mağribli bir din adamı, Mısır valisinin yüzüne yasağın kâfirlerin yasası olduğunu haykırmıştır.⁴² Osmanlıların bir başka tedbiri de Mısırlı kadıların gururunu incitmiş ve çıkarlarını etkilemiştir. Mısır'da daha fazla merkezleşmeyi amaçlayan Osmanlılar, çok sayıda kadıyı ve nüvvâbî görevden almıştır. Mısır'da halkın çoğunluğu Şafî mezhebine mensup olmakla birlikte, Sünnî İslâm'ı temsil eden dört mezhebin de kadıları vardır. Fetihden önce Mısır'da dört mezhebin kendi kadıları vardı ve bunlar görevlerini kendi mezheplerinin mevzuatına göre yerine getirilerdi. Fetihle birlikte baş kadı, Osmanlı Devleti'nin resmî mezhebi olan Hanefî mezhebine mensup kişilerden seçilmiştir. Şafî, Hanbelî ve Mâlikî mezheplerinin kadıları genelde yerel ulemâ arasından seçilmesine rağmen Hanefî kadı, İstanbul'dan atanmış ve bütün mezhep kadıları Türk menşe'li baş kadıya bağlanmıştır. Söz konusu baş kadı genellikle bir yıl için atanmış ve seçtiği nâibler ülkenin muhtelif yerlerinde hukukî meselelerle meşgul olmuşlardır.⁴³ İbn İyâs'a göre bu hâkim bir eşekten daha cahildir ve dinî hukuk hakkında hiçbir bilgisi yoktur. Osmanlı'nın fethinden beri Mısır'da İslâm'ın temellerinin ve şeriatın zayıfladığına dair bir kanı vardır. Ama gerçekte, Osmanlı İmparatorluğu Memlûk Devleti'nde daha az İslâmî değildir ve şeriat kamusal hayatın esasını oluşturmaktadır. Karşıt bir söylemi Gelibolulu Mustafa Âli de, Mısırlıların dinî inanca karşı lakayt oldukları bahsinde görmek mümkündür. Mustafa Âli, Mısırlı din adamlarının Türkler

⁴⁰ Winter, *a.g.e.*, s.11; Mısır'da kadılar ve hukukî düzenlemeler için bk. Annemarie Schimmel, "Kalif und Kadi im spätmittelalterlichen Ägypten", *Die Welt des Islams*, 24, (1942), ss.1-128.; Galal H. El-Nahal, *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.

⁴¹ Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*(çev. Ruşen Sezer), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s.76-77.; aynı yazar, "Şer'at, Kanun, Din ve Devlet", *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, ss.39-46.

⁴² Winter, *a.g.e.*, s.11.;

⁴³ İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, Ankara: Turhan Kitabevi, 1994, s.11, 30.

kadar hassas olmadığını iddia eder. Mısırlı hatipler minberin en üst basamağına çıkacak kadar saygısızdır. Oysa en üstteki beş basamağın sahibi vardır. En baştaki İslâm peygamberine altındakiler ise sırasıyla dört halifeye aittir. Türk hatipleri bu hususa özen gösterip beş basamak aşağı durmalarına karşılık Mısırlı hatipler küstahlıklarından ötürü bu kurala uymazlar. Onların dua ederken arkalarını mihraba vermemelerinden şikâyet eder ve Mısırlıların aksine Türklerin çamurdan türlü süslerle bezenmiş kiblegâha yönelmediklerini ileri sürer. Gelibolulu, dinî anlayıştaki farklılıkları vurgularken Mısır sufiliği ile Türk sufiliğinin de farklarına dikkat çeker. Mısırlı şeyhlerin yolunun Anadolu'daki Halvetiyye, Zeyniyye ve Nakşibendiyye şeyhlerinin yollarına uygun olmadığını yazar.⁴⁴ Ekserisi Şâfiî mezhebinde olan Mısırlıların *kulleteyn* adı verilen Şâfiî havuzunu anlamsız ve iğrenç bulur. Oysa Evliyâ Çelebi, Mısır'da *Ervâm* halkı dışında bütün halkın *Şâfi'îyyü'l-mezheb* olduklarını, Şâfiî havuzuna girmedikçe temizlenmediklerini, söz konusu havuzun Mısır'ın havası ve suyuna faydalı olduğunu ileri sürer:

“Zîrâ Mısır halkı cümle Ervâmdan gayrı Şâfi'îyyü'l-mezheblerdir. Şâfi'î havuza girmese pâk olmazlar. Ve Mısır'ın âb [u] hevâsına Şâfi'î kulleteyni nâfi'dir.” (X.Y 118a).

Mısır'daki gizli yahut aşikâr muhalefetin, hayal kırıklığının en çarpıcı yanı Selim'in, Memlûklerin de kullandığı *Hâdimü'l-Harameyn* unvanını alması ve Abbasi soyundan III. Mütevekkil'i yanında alıkoymasına olmuştur. I. Baybars'ın halifeliği Kahire'de ihyâsı ile Mısır, İslâm dünyasının merkezi hâline gelmiş ve Memlûk sultanlarının meşruluğu, siyasî yetkisi olmayan halifenin verdiği menşur ile sağlanmıştı. Oysa şimdi Halifenin Yavuz ile İstanbul'a gidişi, Mısır'ın bir halifelik ve imparatorluk merkezi olmaktan çıktığının, İstanbul gibi uzak bir payitahttan yönetilen eyalete dönüştüğünün en önemli işaretidir. Osmanlılar, son Abbasi halifesinin ölümünden sonra bu hanedandan yeni bir halife çıkmasına izin vermemiş, böylece halifeliğin *de facto* kendilerine geçmesini sağlamışlardır. 18. Yüzyıldan itibaren kroniklerde rastlanan Abbasîlerin, halifeliği Mısır'ı fethi ile birlikte Osmanlılara devrettiğine ilişkin hikâyeler sonradan uydurulmuştur.⁴⁵ Evliyâ, ilk defa Kanunî Sultan Süleyman'ın, Eyyüb Sultan Camiinde yapılan bir törenle hilâfet kılıcını kuşandığını yazmaktadır. Ona göre Mısır'da Abbasîlerin halifeliği, siyasî hiçbir işlevi olmayan dinî bir sembolden ibarettir:

“el-Mütevekkil Alallâh Muhammed ibn el-Müstemsik Billâh Ya'kûb fâ-tih-i Mısır Selîm Şâh'da küşe-nişîn-i cinânda bulunup Selîm Hân ile İslâmbol'a gidüp hayli i'zâz [u] ikrâm olunup zevk [u] safâda iken Selîm Hân vefât edüp Süleymân Hân dahi kendüye hadden efzûn in'âm [u] ikrâm edüp Süleymân Hân'a ibtidâ hilâfet şemşîrin Ebâ Eyyûb-ı Ensârî'de bunlar kuşadup Süleymân Hân bunlardan bî'at edüp cülûs etdiler. Zîrâ hulefâ-yı kadîm âl-i Abbâsiyân'dır. Hikmet-i Hudâ bu el-Mütevekkil Alallâh'ın pederi el-Müstemsik Billâh Mısır'da merhûm olduğu haberi geldikde Süleymân Hân'ın izniyle mu'azzez ü mükerrem Mısır'a varup pederi yerine halîfe oldu. (...)Ammâ Mısır'da bunların hilâfeti âl-i

⁴⁴ Gelibolulu Mustafa Âli, *a.g.e.*, s.59.

⁴⁵ Faruk Sümer, Sümer, Faruk, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", *Türk Dünyası Tarih Der-gisi*, 54 (Haziran 1991), ss.3-9.

Abbâsiyân olduklarına binâ'en ta'zîm edüp şeyhü'ş-şüyûh mertebesinde idiler. Zabt u rabt ve bast u akd [u] hâl tegallüben Çerâkese elinde idi. Ve almak-vermek ve yasmak-asmak cümle Çerâkese destinde idi. Bunlar hemân sâhib-i kelâm olup anlara bî'at verirdi, *ve's-selâm.*" (X. Y.19a).

Hilâfet ve imâmet konularının Memlûkler döneminde de tartışma konusu olduğu görülmektedir. Halifenin nesebi konusundaki tartışmalar, dinî ve dünyevî iktidar arasındaki ilişkiler açısından önemlidir. Ancak giderek siyasî önemini ve gücünü yitiren, dinî bir figüre dönüşen halifeliğin de tartışıldığı tarihî kaynaklardan anlaşılmaktadır. Bilhassa Türklerin 11. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının baş aktörü olmalarıyla birlikte imamet ve hilâfet tartışmalarında en önemli argümanlarından biri neseb meselesi olmuştur. *Ehlü't-tesviyye* adı verilen eşitlikçiler kabilesi, kavmi ne olursa olsun her ehil Müslümanın halife olabileceğini ileri sürerlerken, onun yalnızca Kureyş'e özgü olduğunu iddia edenler de olmuştur.⁴⁶ Şafî mezhebine mensup Mâverdî, Gazâlî, İbn Cemâa gibi İslâm âlimleri dinî, dünyevî iktidar arasındaki ilişkiyi siyasal, toplumsal istikrar ve adâlet bağlamında değerlendirmişlerdir. Söz konusu âlimler, dinî ve dünyevî iktidarlar arasında denge ve imamet meşruluğu konusunda özgün yorumlar ileri sürmelerine rağmen, halifeliğin Kureyş'ten olması gerektiği hususunda hemfikirdirler.⁴⁷

Moğolların Bağdat'taki Abbasî halifeliğini ortadan kaldırmasının ardından Baybars, halife ailesinden sağ kalan bir kişiyi Kahire'ye getirmiş ve ona halife gibi saygı göstermiştir. Bu sembolik halifeliğin, sultanın konumunu meşrulaştırmak için bir araç olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yaşanan gelişmeler, Müslüman âlimler arasında hilafetin mahiyeti ve halifenin niteliklerine ilişkin yeni fikirlere zemin hazırlamıştır. Halifenin dinî ve hukukî yetkilerini de sultana devretmesi ile *sultan-halife* kavramı ortaya çıkmıştır. Bu *İslâmî Leviathan* fikri, bilhassa halifenin Mısır'da yerleşmesi ile birlikte filizlenmeye başlamıştır. Örneğin İbn Cemâa imamet zorla ele geçirilmesi fikrini meşrulaştırmaya çalışmıştır. Niteliksiz bir kişinin zor kullanarak veya ordularının yardımıyla imameti ele geçirmesi durumunda, İslâm birliğini ve uyumu sürdürmek amacıyla ona biat etmenin zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Suyûtî gibi bir kısım âlimler, halife ve sultanlık arasındaki farkı vurgulayarak, gerçek otoritenin halifelik olduğunu iddia etmişlerse de, İbn Cemâa'nın fikirleri, sultanın halifelik yetkilerini üstlenmesine imkân tanımıştır.⁴⁸ Hanbelî fıkıh ekolünün önemli temsilcisi İbn

⁴⁶ Mehmed Said Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXIII (1978), ss.121-213.

⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Erwin I. J. Rosenthal, **Political Thought in Medieval İslam**, Cambridge: Cambridge University Press, 1962. Rosenthal, artık klâsikleşmiş bu eserinde yurarda adları verilen İslâm düşünürlerini tek tek ele alır ve onların Kureyş savını Şafî mezhebinden olmaları ile ilişkilendirir. Gerçekten de halifenin Kureyşliliği konusunda en katı tutum, Şafî mezhebine mensup âlimlere aittir. İmam Şafî'nin Kureyş taraftarlığı, namaz imamlığında da görülmektedir. O, tayinli bir imamın bulunmadığı zamanda namaz için cemaat içinden imamete geçirilecek kimsede de neseb unsuruna dikkat etmekte, eğer varsa Kureyşlinin imam olmasını gerektiğini ileri sürmektedir. Hatipoğlu, **a.g.m.**, s.173.

⁴⁸ Antony Black, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi** (çev. Sevdâ Çalışkan-Hamit Çalışkan), Ankara: Dost Kitabevi, 2010, s.212-214.

Teymiyye (ö. 1328), konuya farklı bir açıdan yaklaşarak hilafetin gerekliliğini sorgulamış ve onun teorik temelini eleştirmiştir. Ona göre Tanrı hükümdarı, ümmetin sağduyusu olan icmâ aracılığıyla tayin etmiştir. Böylece Teymiyye, halife ve hilafeti bir çekim merkezi olmaktan çıkarıp hayatı ilahî kanunlarla düzenlenen ümmet fikrine kaymıştır.⁴⁹ *Ümmet-i vasat* kavramını ortaya atarak ulemâya siyasal, toplumsal ve dinî hayatta daha fazla rol verilmesine çalışmıştır. Dinî ve dünyevî otorite arasında bir ilişki kurmuş; bunları birbirinin mütemmi mi olarak değerlendirmiştir: “Şeriat, iktidarı (sultan) ve zenginliği (mal) Tanrı yolunda hizmetle görevlendirir, bu da din ve dünya nizamını sağlar. Sultan, cihâd ve mal olmaksızın dinin varlığı, din olmaksızın sultan, mal ve harbin varlığı kadar kötüdür.”⁵⁰

Ancak dikkat çeken bir husus, halifenin Kureyş nesebinden olması gerektiği fikrinin de sorgulanır olmasıdır. Örneğin Hanefi mezhebine mensup Şam *kadiyu’l-kudân* Necmeddin Ebû İshak Tarsûsî (ö. 1357), *Tuhfetü’t-Türk fi mâ yecibu en yu’mele fi’l-mülk* adlı eserinde, tüm Şafîî hukuk âlimlerinin devlet başkanının Kureyşli olması şartını ileri sürdüklerini yazmıştır. Oysa Hanefî hukuk doktrininde, devlet başkanının nesep olarak Kureyş’ten olması şartı aranmamaktadır. Bu nedenle Hanefî mezhebinin Türklerin yönetimi açısından daha uygun ve uygulamada daha elverişli olduğunu iddia etmiştir.⁵¹ 1382 yılında Kahire’ye gelen ve hayatının geri kalanını burada geçiren İslâm dünyasının en önemli düşünürlerinden İbn Haldun (1332-1406), Mısır’dan çok etkilenmiştir. Burada müteaddit kereler Malikîlerin *kadiyu’l-kudâtı*ğını yapan Haldun, Memlûkleri İslâm’ın kurtarıcısı ve en üstün Müslüman devlet olarak tanımlamıştır.⁵² Ona göre, Tanrının hükümlerini insanlar arasında tatbik etme yeteneğine ve imkânına sahip olan kimse, halife olmaya layıktır. İslâm’ın ilk dönemlerinde halifede aranan Kureyş nesebi şartını, o dönem en güçlü kabile ve siyasî istikrarı sağlayabilecek tek kuvvet olmasına bağlayan Haldun, artık bu özelliklerini yitirdiklerinden ötürü halifelikte Kureyşlilik şartının bir hükmü olmadığını ileri sürmüştür.⁵³

Osmanlıların halifelik ve meşru otorite hakkında ileri sürdükleri görüşlerin temelinde Mısır’ın fethi önemli bir unsurdur. Nitekim fetihden bir süre sonra Lütfi Paşa (1488-1562) tarafından Arapça kaleme alınan *Halâsü’l-ümme fi ma’rifeti’l-e’imme* adlı risalede, Osmanlı sultan-halife tipi ele alınır. Anlaşılan Paşa, Osmanlı halifeliğinin meşruluğu konusunda Arap ve Fars halklarını ikna etmek için eserini Arapça yazmak ihtiyacı duymuştur.⁵⁴ Lütfi Paşa,

⁴⁹ Rosenthal, **a.g.e.**, s.52.

⁵⁰ Rosenthal, **a.g.e.**, s.54.

⁵¹ Michael Winter, “Inter-madhab competition in Mamluk Damascus: al-Tarsusi's counsel for the Turkish Sultans”, **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, 25 (2001), s.195-211; Muharrem Kılıç, “Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçevesinde Temellendirimi: Tarsûsî’nin *Tuhfetü’t-Türk* Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz”, **SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 9 (2009/1), ss.115-129.; Baki Tezcan, “Hanafism and the Turks in al-Tarasûsî’s Gift for the Turks (1352)”, **Mamlûk Studies Review**, XV (2011), ss.67-77.

⁵² Black, **a.g.e.**, s.241.

⁵³ Hatipoğlu, **a.g.m.**, s.183-186.

⁵⁴ Hulûsi Yavuz, **Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslâmiyet**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1992, s.96.

Tarsusî'nin görüşlerini dikkate alarak Hanefî hukuku ve siyasal düşüncesi temelinde Osmanlı sultan-halife tipini meşrulaştırmaya çalışmıştır. Risalenin yazılış amacı, Kureyş nesebinden olmayan bir sultana *imâm* veya *halife* demenin caiz olup olmadığını açıklamaktır. Lütfi Paşa, güç kullanarak ve ordu ile de olsa, iyiliği emredip kötülüğü nehyeden kimsenin Tanrının yeryüzündeki halifesi olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre imamdan maksat, dini ayakta tutan ve İslâm ülkesini adâletle idare eden kimsedir. Bunu sağlayan kimse ihtilafsız olarak imam, halife, vâli ve emir unvanlarını hakeden bir sultandır. Sultanın imâmetini inkâr eden kimsenin zındık olduğunu iddia eden Lütfi Paşa'ya göre, Rûm memleketini, Arap diyarını, kutsal beldeleri, Mısır'ı, Bağdat'ı, Yemen'i elinde bulunduran Kanuni Sultan Süleyman halife, imamdır ve bu gerçeği inkâr edenler zındıktır.⁵⁵

17. Yüzyılın sonlarında Evliyâ Çelebi'nin anlattıkları bu konuların hâlâ belirli çevrelerde tartışıldığını göstermektedir. O, Osmanlıların Mısır'ı fethiyle ilgili bölümlerde Sünnî bir İslâm padişahının Kızılbaşlara yardım etmesinin onun imâmetini geçersiz kıldığını anlatır. Mısır'ın fethine ilişkin bir fetva ile Memlûk sultanının imametini çürütmeye, Osmanlı padişahınınkini ise meşrulaştırmaya çalışır:

"Bir pâdişâh İslâm pâdişâhından olup Mekke ve Medîne ve Hâdimü'l-Haremeyn iddi'asında olup Kızılbaş-ı bed-ma'âş ki sebb-i Çâryâr-ı Güzîn edenlerden ola, anın üstüne gayrı İslâm pâdişâhı sebb-i Çâryâr'ı men' etmek için Kızılbaş üzre sefer ederken ol mahalde Mekke ve Medîne pâdişâhından Kızılbaş'a imdâd gelüp sebb-i la'neti men' edem, diyen pâdişâha kılıc çekseler, el-cevâb ne lâzım olur, beyân buyurula.

El-cevâb: Eyle imâmın imâmeti câyiz değildir. Hal'i farz-ı ayndır. Revâfız mezhebine girmiş. Eli, vilâyeti gâret olunup anlara taba'iyet edenlerin demi hederdir, katl olunup esîr olunmaz. Nisvânları harâmdır, cevârî olunmaz. Üzerine sefer eyleyüp milkin âhara tevcîh eylemek gerek, el-cevâb" deyü fetvâ-yı sened-i Resûlullâh'ı Selîm Şâh eline alup derhâl on iki nefer kimesneleri Mısır'da Sultân Gavrî'ye elçi gönderirler." (X.Y 47a).

Evliyâ Çelebi, türbesinde yaklaşık üç sene *eczâhânlık*, camiinde ise *devirhânlık* ve *naathânlık* görevlerinde bulunduğu I. Selîm'in (I.101a), Mısır'ı fethiyle birlikte Osmanlı sultanları arasında *hâdimü'l-haremeyn* unvanını kullanan ilk kişi olduğunu yazmaktadır (I.100b). Osman Gâzi'den II. Murad'a kadar Osmanlı padişahlarının aynı tür *destârları* olduğunu, Fâtih'in *örf-i izafet* sardığını, Mısır'ın fethiyle birlikte padişahların *Selîmî* tarzda *destâr* sarmaya başladıklarını yazmakta ve Devlet-i Osmâniyân'ın bu destârının kıyamete kadar bozulmamasını içtenlikle arzulamaktadır (II.237a– 237b). Yine buna minvalde II. Mehmed'e gelinceye kadar Osmanlı padişahlarına "Bey" dendiğini, İstanbul'un fethi ile birlikte Fâtih'e *sultan* denildiğini ileri sürer. I. Selîm'in Mısır'ı fethi ile birlikte padişahlara *hâdimü'l-*

⁵⁵ Arapça kaleme alınan risalenin Türkçe tercümesi için bk. Muharrem Jahja, **Lütfi Paşa'nın Halâsü'l-ümme fi Ma'rifeti'l-e'imme Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi**, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003 (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi); ayrıca Hulûsi Yavuz, **a.g.e.**, s.97-105.

harameyn de denilmeye başlanmıştır. Ebu Hanife'nin kabrinin bulunduğu Bağdat'ın fethi ile ulemânın I. Süleymân'a *seyyidü'l-Arab ve'l-Acem*, Malta ve Rodos'u fethettiğinden ötürü ise *sultânü'l-berreyn ve hâkânü'lbahreyn* dediğini yazan Evliyâ, Bağdat veya Rodos'un kaybıyla artık bu unvanı kullanmanın doğru olmayacağına dikkat çekmektedir. Ona göre Osmanlıların Bağdat ve Rodos'un muhafazasına özen göstermelerinin temel nedenlerinden biri de budur (II.232a ayrıca X.Y27b). Osmanlılar, kutsal kitaplarda yazılı peygamberlerin kabirlerinin bulunduğu topraklara sahiptir. Halep'te Zekeriya, Şam'da Yahya ve on iki bin başka peygamber Kudüs'te Musa, Medine'de Muhammed gömülüdür (IX.192b). Her Cuma günü, Bâb-ı Selâm'da okunan hutbe Osmanlı sultanının büyüklüğüne bir kanıttır. O, padişahların, hanedan mensuplarının ve ileri gelen devlet adamlarının kutsal topraklarda yaptıkları hayır kurumlarını bir meşruiyet aracı olarak görür. İmparatorluğun Sünni İslam kimliğine vurgu yapan Evliyâ, Bağdat'ın fethini de bu argüman ile ilişkilendirir. Ebu Hanife, Abdülkadir Geylânî gibi sünnilüğün önemli isimlerinin mezarlarına İranlıların yaptığı tahribatı eleştirir, Osmanlıların onları kurtardığını yazar (IV.337b). Osmanlılar Mekke ve Medine'ye sahip olduklarından "*hâdimü'l-harameyn*" olarak adlandırıldıkları gibi, Bağdat'ı ellerinde bulundurdıklarından ötürü *mülükü'l-Arab ve'l-Irakeyn*" unvanını da almışlardır (IV.337a). Evliyâ bütün padişahların birer elkâbı olduğunu Osmanlıların da *sultân*, *Hâdimü'l-haremeyn*, *sultânü'l-berr ve'l-bahr*, *seyyidü'l-Arab ve'l-Acem*, *sâhib-kırân şarken ve garb[en]* ve *hünkâr* diye anıldığını yazmaktadır (X. Y.28b-Y.29a).⁵⁶ Mısır'da Osmanlı egemenliğini meşrulaştırmak için sık sık yaptığı gibi yine rüyalara başvurmuştur. Örneğin, Yavuz'a karşı planlanan bir suikastı Peygamber önceden haber vermiştir. Aynı rüyayı sultanın, Osmanlı muhafızlarının ve Kertbay adlı Mısırlı fedainin görmesi anlamlıdır. Peygamber, Selim ile ahdi olduğunu, kendisine hizmet ettiği için kıyamete kadar onu ve oğullarını himayesine aldığını söylemiştir ("*Ben Hazret-i Peygamberim, Selîm ile ahdimiz var. Ol bana hizmet eder. Ben dahi ana hizmet edüp kendüyi ve inkırâzu'd-devrân oğulları benim himâyemdedir.*" X: Y.54a-Y.55a).

Bütün bu argümanlar, Mısır'da Osmanlı egemenliğinin ilk dönemlerinden itibaren Mısırlı yerli ulemâ ile Osmanlı âlimleri arasında tartışılmıştır. Üstelik Mısır'ın fethinden modern döneme kadar patlak veren isyanlarda da asilerin elebaşları bu tür argümanları kullanılmıştır. İlk yerel ayaklanmalar eski Memlûk imparatorluğunu yeniden canlandırmak emeli taşıdıkları iddiasıyla Arap ve Bedevî aşiret liderlerinin desteğini almaya çalışmışlardır. Nihayet Osmanlılar bu temel gerçeği geç fark etmiş; aldıkları tedbirlerle Mısır'da otoriteyi yeniden tesis etmeye çalışmışlardır. Böylece iki kesim arasında geçici bir uzlaşma sağlanmıştır.

Yerel Mısır halkı ile Osmanlılar arasındaki uzlaşmayı sağlayan en önemli faktör, Mısır'da Osmanlı idaresinin tesisini sağlayan *Kânûnnâme-i Mısır*'ın uygulanması olmuştur. Mısır'da Osmanlı ordusunun temelini I. Selim'in burada bıraktığı garnizon oluştururken yönetim, Mısır'daki muhalefeti önlemek ve bir zamanlar imparatorluk merkezi olmuş bu

⁵⁶ Geniş bilgi için bk. Yahya Kemal Taştan, "Evliyâ Çelebi'nin Osmanlı Hanedanına Bakışı", **Doğumunun 400. Yılında Evliya Çelebi** (ed. Nuran Tezcan-Semih Tezcan), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011, ss.240-260.

ülkeyi payitahtla bütünleştirmeyi planlamıştır. 1517'de Mısır'da Osmanlı hâkimiyetinin tesisi ile birlikte merkezi Kahire olan bir eyalet oluşturulmuştur. Ancak eskiden beri uygulanagelmekte olan Osmanlı fetih yöntemine uyarak I. Selim, ülkenin sabık hâkimlerine Osmanlı egemenliğini tanıma koşuluyla idareyi geri verme siyasetini izlemiştir. Selim, Mısır'da eski Memlûk nizamlarını yok etmek istememiş ve bu nedenle Memlûk emiri Hayre Bey'i Mısır valisi olarak atamıştır. Başlangıçta Osmanlı beylerinin Mısır'da çeşitli valiliklere atanması düşünülmüşse de, söz konu beyler ülkenin nizam ve kanunlarına, halkının geleneklerine yabancı olduğundan Memlûkler eskisi gibi görev başına getirilmiştir. Böylece Osmanlı sultanının Memlûklu emirlerini yöresel güç olarak tanımaya başlaması, hizipleşmelere ve merkezî yönetime karşı isyanlara yol açmıştır.⁵⁷

Osmanlı hükümeti, 1525 yılında kalıcı tedbirler alarak Mısır'da istikrarı sağlamak amacıyla idarî ve hukukî bir düzenleme gerektiğinin farkına varmıştır. Mısır'da görülen isyanlar, genellikle eski Memlûk İmparatorluğunu veya geleneklerini canlandırmak adı ile ortaya çıkmış; halk da vergilerin azaltılacağı ve Memlûk kanunlarının yeniden uygulanacağı vaatlerine kanarak isyana katılmıştır. Yöneticiler, Osmanlı kanunlarının Mısırlıların bünyelerine uymadığını ve mahallinde ıslah tedbirlerinin alınması gerektiğini anlamış; idarî, malî ve emnî hususlarda yeni düzenlemeler yapmaya çalışmıştır.⁵⁸ Bu maksatla 2 Nisan 1525 tarihinde, Süleyman'ın meşhur Sadrazamı İbrahim Paşa, Osmanlı otoritesini yeniden sağlamak üzere geniş yetkilerle Mısır'a gönderilmiştir. Osmanlı birlikleri ile Memlûkler arasındaki çekişmelerden rahatsızlık duyduğunu söyleyen İbrahim Paşa, Çerkes veya Türkmen adı altında sürtüşmelerin artık son bulmasını, hepsinin Sultanın kulları ve din kardeşleri olduğunu vurgulayarak kısa sürede *Kânûnnâme-i Mısır* adı ile vilâyetin idarî yapısına ilişkin bir düzenleme hazırlamıştır.⁵⁹ Söz konusu kanun, Napolyon istilâsına (1798-1801) kadar, yaklaşık üç asır boyunca Mısır'daki Osmanlı egemenliğinin esasını teşkil etmiştir. Bugün elimizde tam metni bulunan bu kânûnnâme⁶⁰, Mısır yönetiminin en üst makamlarını merkeziyetçi bir yaklaşımla İstanbul'dan atanan yöneticilere bırakırken yerel unsurlara da idarede yer vermeyi amaçlamıştır.⁶¹ Muhtemel isyanları önlemek için İbrahim Paşa, Yavuz Sultan Selim'in tüm gücün beylerbeyinin elinde toplanması siyaseti yerine, yeni bir denetim ve denge me-

⁵⁷ Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, **XVI. Asırda Mısır Eyâleti**, Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990, s.57, 73-76.; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, "Mısır Eyaleti'nde Osmanlı Nizamının Kuruluşu", **Osmanlı**, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s.294.

⁵⁸ Seyyid Muhammed es-Seyyid, **a.g.m.**, s.298.; es-Seyyid Mahmud, **XVI. Asırda Mısır Eyâleti**, s.84-87.

⁵⁹ Winter, **Egyptian society under Ottoman rule**, s.15-16.; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, **a.g.m.**, s.298-299.

⁶⁰ Ö. Lütfi Barkan, "Mısır Kânûnnâmesi", **XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları**, Cilt 1: **Kanunlar**, İstanbul: İstanbul Üni. Edeb. Fak. Türkiyat Enstitüsü Neşriyatı, 1943, ss.355-387.; Ahmet Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri, Kanuni Devri Kanunnameleri**, Cilt 6, İstanbul: FEY Vakfı Yayınları, 1993, ss.63-188.

⁶¹ Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, **a.g.m.**, s.299.

kanizması oluşturmuştur. Bu amaçla merkezî yönetimin temel ilkeleri kadar yerel uygulamalar ve eski Memlûk politikalarından da esinlenen karma bir kanunnâme hazırlanmıştır. Söz konusu kanunnâmeyi ne bütünüyle klâsik Osmanlı sisteminin bir uygulaması ne de Memlûk sisteminin devamı olarak düşünmek mümkündür. O her ikisini de uzlaştırmaya çalışan yeni bir yönetim stratejisidir.⁶² Kanunî döneminde merkezden uzak stratejik bölgelerin gelirlerini tahsil etmek ve muhafazalarını sağlamak amacıyla beylerbeylikler salyane sistemine bağlanmıştır. 14 Ekim 1522 tarihinde ilk defa olarak Mısır, salyaneli eyalet olmuştur.⁶³

Salyane sistemiyle bütün Mısır eyaleti, beylerbeyinin iltizamına dönüştürülmüştür. Böylece Mısır beylerbeyinin her yıl merkeze belirli oranda para göndermesi, geri kalan parayı ise maaş, Haremeyn ve hac masrafları, yerel hizmetler için kullanması amaçlanmıştır, Beylerbeyini denetlemek üzere İstanbul'dan atanan, yalnızca merkeze karşı sorumlu olan defterdar, kadı ve Yeniçeri ağası da vali ile birlikte Mısır idaresinin temelini oluşturmuştur. Böylece hem beylerbeyini hem de birbirlerini denetim altında tutmaları, kanunlar ile halkın haklarının korunması sağlanmıştır. Yavuz'un Mısır'da oluşturduğu garnizon esas alınarak yeni bir askerî düzenlemeye gidilmiş; yedi bölük adı ile birlikler oluşturulmuştur. Askerlerin iltizam ya da işletme sahibi olmaları yasaklanmıştır. Bunların Anadolu'daki gibi dirlik sahibi olmalarına izin verilmemiş ve hazineden aylık almaları hükmü getirilmiştir.⁶⁴

Kanunnâmenin tanziminden sonra Mısır'da nispi bir istikrar sağlanmıştır. Bu dönemde Memlûklu zümresi, Osmanlı idaresine ısınmıştır. 17. Yüzyılın başlarında meydana gelen askerî isyanlarda olduğu gibi Osmanlı otoriteleri ile yerel güçler ittifak kurabilmiştir. Memlûk ve Arap emirlerine eyaletin çeşitli kurumlarında idarî, malî, askerî görevler verilmiştir. 16. yüzyılın sonlarına doğru söz konusu kesimlerin hem Mısır'ın merkezinde hem de nahiyelerinde nüfuzları artmıştır.⁶⁵

Kânûnnâme-i Mısır ile birlikte yeni Osmanlı yasaları yanında eski kanunlardan da yararlanması, Memlûklerin eski teşkilat, nizam ve geleneklerini başka adlar altında yeniden canlandırmalarına imkân tanımıştır. Mukataalar iltizam yoluyla Memlûklülere verilmeye başlanmış ve söz konusu sınıf kâşif, hâkim ve sancak-beyi sıfatıyla vilayetin idaresine katılmışlardır. Böylece Memlûklu emirleri, Padişahın mutlak vekili olan Mısır beylerbeyine rakip bir güç olarak ortaya çıkmış; bölgesel idarede nüfuzlarını arttırarak Mısır'da yönetimin çeşitli kademelerine sızabilmişlerdir.⁶⁶ Merkezî otoritenin zayıflaması ile birlikte emirler, Memlûk devleti zamanında yaygın olan birçok uygulamaları tekrar ihdas etmeye çalışmış-

⁶² Jane Hathaway, **Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları: Kazdağlıların Yükselişi** (çev.Nalan Özsoy), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002, s.8.

⁶³ Orhan Kılıç, "XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin Eyalet ve Sancak Teşkilatlanması", **Osmanlı**, Cilt 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s.101.

⁶⁴ Özen Tok, **XVII. Yüzyılda Mısır Eyaleti**, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s.11-13 (Yayımlanmamış Doktora tezi).

⁶⁵ P. M. Holt, "The Beylicat in Ottoman Egypt during the Seventeenth Century", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, XXIV/2 (1961), ss.214-248.

⁶⁶ Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, **a.g.m.**, s.302.

lardır. 17. yüzyılın ortalarında emirü'l-hac makamını elinde bulunduran Rıdvan adlı bir Bey, konumunu meşrulaştırmak için Çerkes ve Kureyş soylarından geldiğini gösterir bir şecere uydurmuştur. Jane Hathaway bunun, Memlûk beylerinin yeniden etkin bir siyasî figür olarak ortaya çıkmaları ile gelişen "Memlûk özlemi"ni yansıttığını iddia etmektedir.⁶⁷ İstanbul'dan atanmış beylerbeyilerin güçlerinin gittikçe azalması, yerel güçlerin Mısır yönetimine müdahalesine, merkezi otoriteye karşı isyanlarına zemin hazırlamış ve Memlûk geçmişinin bir kez daha canlandırılması fikri tartışılmaya başlanmıştır.

GELİBOLULU MUSTAFA ÂLİ VE EVLİYÂ ÇELEBİ'NİN MISIR ANLATILARI

Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Hâlâtü'l-Kahire mine'l-âdâti'z-zâhire* adlı eseri, 16. yüzyılın sonlarında Mısır'da yaşanan gelişmeleri ve Anadolu halkının Mısırlılara bakışını göstermesi açısından önemlidir.⁶⁸ Hüseyin Nihal Atsız, Âli'nin Çerkesleri yerdiğini buna mukabil Hırvat ve Boşnakları ise çok övdüğünü yazar. Onu, tanınmış bir tarihçi olduğu halde sağlam bir tarih muhakemesinden yoksun olmakla itham eder.⁶⁹ Buna karşılık söz konusueseri Ali'nin en ciddî çalışması sayar. Onu Mısır'da Osmanlı egemenliği için bakılması gereken kaynaklar arasında görür.⁷⁰

Mısır'a ilk defa 1568 yılında gelen Âli, bu ziyaretinde Mısırlılarla Osmanlıların güzel geçinmelerine vâkıf olduğunu ancak otuz yıl sonra gerçekleşen ikinci seyahatinde söz konusu durumun değiştiğine dikkati çekmektedir. 1598 tarihli eserinde, Osmanlılar ve Mısırlılar arasındaki ayrışmayı görmek mümkündür. Cidde sancak beyliğine atandığı sırada yaklaşık beş ayını Mısır'da geçiren Âli, halkı ve geleneklerini yakından inceleme fırsatı bulmuştur. Söz konusu eser, ülkedeki halkın hayat tarzını, geleneklerini, siyasal ve toplumsal kurumlarını ele almaktadır. Kitabın bu tarihte yazılması bir tesadüf değildir. Biraz da Mısır beylerbeyliğine atanmayı bekleyen Âli, ülke yönetiminin olumsuz yanlarını imparatorluğun genel sorunları içinde ele almıştır.⁷¹ Nitekim Âli, 1568'de ilk ziyaretinden yaklaşık 30 yıl sonra ziyaret ettiği Mısır'da çok şeyin değiştiğini vurgulamıştır:

"976 (1568) yılı sıralarında Mısır'a gelmişim. Şehirlerinin bayındırlığına, türlü türlü nimetlerinin bolluğuna, özellikle cündîlerin son derece edepli ve cesur oluşlarına ve payitahtı halkının Rûmîlerle güzel geçinmelerine gereği kadar vâkıf olmuşum. (...) Ama bir zaman sonra dünyanın durumu değişti ve Âde-

⁶⁷ Jane Hathaway, "Osmanlı Mısır'ında Memluk Nostaljisi", s.308-315.; Bu makalenin daha ayrıntılı bir biçimi için bk. aynı yazar "Mamluk Revivals and Mamluk Nostalgia in Ottoman Egypt", **The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society** (ed. Michael Winter-Amalia Levanonis), Leiden: Brill, 2004, s.387-406.

⁶⁸ Gelibolulu Mustafa Âli'nin Mısır ve Mısırlılara ilişkin betimlemeleri, Orhan Şaik Gökyay'ın sadeleştirildiği metin esas alınarak anlatılmıştır. Orijinal metin ve İngilizce çevirisinin yer aldığı bir başka çalışma Andreas Tietze'ye aittir. Gerek duyulan yerlerde her iki metin de karşılaştırılmıştır. Gelibolulu Mustafa Âli, **a.g.e.**; Andreas Tietze, **Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599**, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975.

⁶⁹ Atsız, **Âli Bibliyografyası**, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları, 1968, s.3,11.

⁷⁰ Atsız, **a.g.e.**, s.31.

⁷¹ Cornell H. Fleischer, **Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati** (çev.Ayla Ortaç), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, s.189-192.

moğulları geçim işlerinde sıkıntıya düştü. Yeryüzünden gönül rahatlığı ve güven kalktı. Yalnız Mısır'ın değil, başka vilayetlerin bile rahatı, bolluğu ve refahı yok oldu. Şüphesiz Ümm-i Dünya diye adlanan Mısır-ı Kahire de iyileşmedi, sürüp giden türlü hastalıklara uğradı. (...) Mısır ülkesi, sanki yerinden yıkılıp gitmiş, ancak dillerde söylenir bir adı kalmış yahut bir bağlık, bahçelik yer imiş ki sonbaharın eli onu yok etmiş. Sanki onun yerinde cihan nakkaşının yalnız bir resmi kalmış. Yok, yok! Onun gizli gömüsünü zehirli yılanlar; tükenmez hazinesini, oradan uzaklaştırmanın yolu olmayan engerekler ve ejderhalar yok etmiş de arkaya ancak işe yaramaz tılsımı kalmış...”

Gelibolulu Mustafa Âli'nin eseri, üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Mısır'ın güzellikleri ve övülecek yönleri ele alınmakta ikinci bölümde ise beğenilmeyen tarafları, Mısırlıların çirkin ve kötü âdetleri konu edilmektedir. Mustafa Âli, Mısırlıların kötü hasletlerini ikiye ayırır. Ona göre bu hasletlerin bir kısmı eskiden beri âdet edindikleri uygunsuz hallerdir. Diğerleri ise Âli'nin Mısır'ı ilk ziyareti esnasında rastlamadığı, sonradan ortaya çıkan kötü huylardır. Cündîlerden birinin ihtiyar ettiği nev-zuhur adetler daha sonra başkaları tarafından da benimsenerek genelleşmiştir. Âli, bu iki bölümü ustalıkla ve biraz da belirli bir amaç için kurnazca tasnif etmektedir. Nitekim bu ayırım ile ne amaçladığı, tezyil bölümünde açığa çıkmaktadır. Mısır'ın bereketi, orada yaşayan halkın ve bilhassa cündîlerin disiplini, güzel huyları Osmanlı yararına kullanılmalı, Mısır'da yaşayan Rûmîlerle yerli halk arasında iyi ilişkiler tesis edilmelidir. Dolayısıyla bunun için Âli'nin birinci bölümde öne çıkardığı iyi adetlerin korunması ve sürdürülmesi sağlanmalı, ikinci bölümdeki kötü huyların ise bertaraf edilmesine çalışılmalıdır.

Mustafa Âli'nin anlattıklarının pek çoğuna Evliya Çelebi'de de tesadüf edilmektedir. Şüphesiz Evliyâ'nın da Osmanlı yönü ağır basmakla birlikte o, gördüklerini Âli gibi bir ideolojik araca dönüştürmez ve yöneticilerin ılımlı olması gerektiğini vurgular. Ancak uzun yıllar Mısır'da kalan, hayatının son dönemini orada geçiren Evliya Çelebi gibi büyük bir seyyahın gözlemlerini, duydukları rivayetleri aktarışını, Osmanlı hanedanı ile kişisel ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda nesnel ve öznel değerlendirmelerinin nerede başlayıp nerede bittiğini kestirmek de zordur. O, Mısır'ı İstanbullu bir Osmanlı seyyahının gözüyle incelemiştir. Osmanlı yönetici sınıfına mensup Gelibolulu'nun kötü diye vasıflandırdığı hasletleri o *acâibü'l-garâib* adı altında değerlendirmiş ve bunları Mısır'ın zenginliği olarak görmüştür. Mısır'a duyduğu merak onu Nil'in kaynağını bulmaya kadar yöneltmiş ve bu amaçla ayrıntılı bir harita da hazırlamıştır.⁷²

Mustafa Âli, Mısır kadınlarının kötü hasletlerini vurgularken onları Anadolu kadınlarıyla karşılaştırır. Mısır kadınları görünüşte kötü tavırlı ama naz ve edada mahirdirler.⁷³ Kına

⁷² Robert Dankoff -Nuran Tezcan, **Evliyâ Çelebi'nin Nil Haritası: Dürr-i bî-misil in ahbâr-ı Nil**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

⁷³ Evliyâ da bu konuya şu cümlelerle dikkat çekmektedir: “azîz-i Mısır hâtûnu Züleyhâ'ya nice mağlûb idiye hâlâ Mısır halkı ol zamândan berü avretleri ve huddâmılarına mağlûb olup ale'l-gasıb zevk u safâ ve şakaya mâyillerdir, fırsat bulunca azîm şâdumânîler ederler.” (X: Y.213b).

gecelelerinde kadın ve erkeklerin bir arada bulunmasını ve edebe aykırı geleneklerini şiddetle eleştirir. Güveyinin gerdek gecesi bir ata bindirilip sabaha kadar dolaştırılmasını tuhaf bulur. Evliyâ bu olayı, *ıyd-ı nisvân* ve *alay-ı dilberân* adları ile Mısır'da yerleşmiş bir gelenek olarak anlatmaktadır:

“Şehr-i azîm Mısır'ın on iki alay-ı ıydı vardır. Biri dahi bu muhtesib gecesi alay-ı azîmdir ki âşıkân [u] ârifân bu alaya ıyd-ı Nisvân derler. Zîrâ bu gece şehr-i Mısır'da avretin zabt etmek mümkün değildir, elbette ol gece alay temâşâsına giderler. Zîrâ akd-i nikâhda bu gece alaya gitmek şartıyla nikâh olunmuşdur, kânûn-ı Mısırî böyledir. Bir hafta evvel kirâ ile esvâk-ı sultânide beş on guruşa ve bir guruşa dükkânlar dutmuşlardır yâhûd âşinâları hânelerine gitmişlerdir. Hâsıl-ı kelâm ba'zı âdemler ol gece ehline kande idin, deyü su'âl edemez, aceb temâşâdır. Ve cümle halk-ı Mısır ramazân-ı şerîf gecesidir, deyü safâlarından şeb-bük faslı ederler.” (X: Y.165a).

(...) “Ve ol gece şehir içi sabâha dek eyle çerâğân olur kim leyle-i Kadir olup destûr-ı şâhî olup avret ve oğlan bir yere cem' olup ve zurefâ mâbeyninde bu muhtesib alayına "alay-ı dilberân" derler. Zîrâ ol gece şehr-i Mısır içre ne kadar mümtâz [u] müstesnâ güzîde dilberân var ise peder ü mâderinden ve mevlâsından ricâ ile âriyetî esbâb alup zer-ender-zere müstağrak olup küheylân atlar üzre esnâf şeyhlerinin oğulları ve akrabâsızları zî-kıymet mücevher raht ve eğerler üzre semmûr kürklerle elbette her ehl-i hıref oğlu bir gûne libâslar ile başlarında sorguclar ile mehterhâneleri çalarak ubûr ederler. Ve ba'zı ârifân bu alaya alay-ı kaşmerân-ı mudhikân derler.” (X: Y.166b).

Kadınların eşeğe binmesini ve kendilerini teşhir etmesini ayıplayan Âli, ülkenin başka yerlerinde fâhişelerin cezalandırıldıkları sırada eşeğe bindirildiklerine dikkat çekmektedir. Zaman zaman İstanbul'dan atanan *kadiyü'l-kudâdâr*, Mısır'ı İstanbul'un ahlakî normlarına uydurmak için kadınların eşeğe binmelerini yasaklamışlardır. Eşek sahipleri hayvanlarını satarak binek atı satın almak zorunda kalmışlardır. Hayvanın dizginleri sahibinin elinde iken kadınların ata binmesine fazla itiraz edilmemiştir.⁷⁴ Konuya daha gerçekçi bir biçimde yaklaşan Evliyâ, söz konusu durumu Mısır'da eşeklerin çok olduğuna bağlamış ve kadınların eşeğe binmesinin ayıp olmadığını ileri sürmüştür:

“Ve şehir içinde Mısır'ın evvel temcîdi segâh makâmı eşek anırmasıdır. Bir kerre ki bir eşek âyet: *ن أركن الأصوات لصوت الحمير*⁷⁵ fehvâsınca nısfu'l-leylde bir âhûrda hımâr ede, *el-azametüllâh*, şehr-i Mısır içre kâmil iki sâ'at-i nücûmî hımâr anırmasından âdem mebhût olup gûyâ yevm-i eşrât-ı sâ'atde Deccâl hurûc etdi zann olunur. Zîrâ Mısır'ın a'yân [u] eşrâfi ve cümle nisvân-ı sâhib-isyânları har-süvârdırlar. Eyle fârisü'l-hımârdırlar kim Özbekiyye ve Salîbiyye ve Eski Mısır ve Bulak'a ve Kayıtbay'a varınca avretler *zahrek hüşşek* diyerek cirid oynayarak gümüş rahtlı ve katîfe abâyılı alaca hınnâlı eşeklerle gezmek ayıp değildir. Zîrâ Mısır'ın kayığı ve peremeleri cümle eşekdir.” (X: Y.64a).

⁷⁴ Winter, “The Ottoman Occupation”, s.510.

⁷⁵ “Seslerin en çirkinini şüphesiz eşeklerin sesidir.” *Kur'ân*, 31:19.

Anadolu kadınları gibi evlerine düşkün olmayan Mısır kadınları yemek pişirmez, dikmiş dikmez, nakış işlemez. Günlerini tembellikle geçirirler. Kocalarından verdiği nafaka ile çarşıda pişmiş hazmı ağır yemekler alıp yerler. Kelle paça, ciğer ve işkembe gibi hazmı güç yemekleri ucuzluğu dolayısıyla tercih ederler. Esnaf şekeri tuzdan ayıramaz. Bezir yağında pişirilen peyniri çokça yedikleri için görme kuvvetleri zayıflamıştır. Anadolu'da yetişmeyen meyveleri ve sebzeleri sıralayan Âli, bunları kibâr kimselerin yiyemeyeceğini, hele inciri saman içine koyduklarından ötürü bunun zevk ehline cefâ olduğunu ileri sürer.⁷⁶ Evliyâ, Mısır yemeklerinin lezzetsiz oluşunu tuz yerine natron adı verilen bir maddenin kullanılmasına bağlamaktadır.⁷⁷ Ona göre Mısırda odun az olduğundan Mısır halkı yemeklerinde tuza benzeyen bu madeni kullanmak zorunda kalmışlardır. Yemek çabuk pişsin diye natron kullandıklarından Mısır yemeklerinin lezzeti yoktur ve üstelik çeşitli hastalıklara da yol açmaktadır. Evliyâ'nın anlattıkları dikkate alınır, ileri gelen yöneticiler (İstanbul'dan atanmaları kastediyor olmalıdır) natron kullanmazlar. Evliya bu maden yüzünden Mısır erkeklerinin hayaları şiştiğinden ve fitık olduklarından dolayı onlara devletli dendiğini yazmaktadır:

“Bu dahi tuz gibi bir ma'dendir. Mısır halkı ekseriyyâ ta'âma tuz yerine bunu korlar, tarfetü'l-ayn içre eti ve gayrı ta'âmı hal edüp bişirir. Lâkin dahi ta'âm çiğ iken eridüp hal eder. Anıniçün Mısır ta'âmında lezzet yokdur. Mısır'da odun az olduğundan ta'âm tiz pişsin deyü bu natrûnu korlar. Ammâ çok isti'mâl edenin hayâsı debe olup sidiğın dutmayup selesü'l-bevle mübtelâ olur.” (X: Y.177a-Y.177b). Natrûntuz gibi şeydir. Mısır'da odun kaht olduğundan bu natrûnu ta'âma koyup tarfetü'l-ayn içre eti ve gayrı ta'âmı muharrâ eder. Ammâ a'yân-ı devletde isti'mâl etmezler. Gerçi ta'âmı tiz tabh eder, ammâ anı isti'mâl edenin edebde hayâsın debe eder ve devletli gibi salınır. Anıniçün Mısır halkının çoğu debedir. Anlara *zurefâ devletli* derler. Ve esnâ-yı kelâmda Mısırlıya "Behey devletli" desen müte'ellim olur, zîrâ nezâketle debe demektir. (X: Y.239b).

Gelibolulu Mustafa Âli, ticaretin, alış-verişin bozukluğuna dikkat çekerek narhtaki başıbozukluğu dile getirir ve ibret-i âlem olsun diye sorumluların asılması gerektiğini iddia eder. Benzer bir düşünceye Evliyâ Çelebi'de de rastlanmaktadır. O da narh-ı sultanînin uygulanamamasından yakınır. Çünkü pazarların ve dükkânların hepsi himaye altındadır (X. Y. 68a). Mısır'da emniyetin temini, ticaretteki aksaklıkların önlenmesi ve toplumda başıbozukluğun giderilmesi için elinde mutlak buyuruldusu olan bir subaşına, huzursuzlukları ortadan kaldıracak bir *hâkim-i cebbâra* ihtiyaç vardır:

“Subaşı elinde mutlak buyuruldusu olsa ana vâlî-i vilâyet derler. Cümle aşkıyâlar andan havf ederler. Zîrâ eğer suçlu ve eğer suçsuz bir nâ-hemvâr evzâ

⁷⁶ Mısır'a gelen Anadolu halkının alışıkm olmadığı türden meyve ve sebzeler çok dikkat çekmiş olmalıdır. Nitekim Evliyâ da, “Mısır'ın hâk-i pâkinde hâsıl olan nebâtât makûlesi me'kûlât-ların beyân eder” başlığı altında orada yetişen sebze ve meyveleri sıralamaktadır (X: Y.237b-Y.240a).

⁷⁷ Antik Mısırda mumyalamada da kullanılan sodyumkarbonat ve sodyum bikarbonat içeren doğal hidrathlı bileşim. bkz.<http://en.wikipedia.org/wiki/Natron>.

edeni bile katl edüp geçer gider. Islâh-ı âlem için böyle âdem katl etmese Mısır fellâhının zabtı rabtı mümkün değildir. Husûsan gözü sürmeli ve eli tesbîhli başı misvâklı vâ'ız ü nâsıhları bile hırsız ve harâmîlere mu'în ve yatakdır. Ve'l-hâsıl cemî'i nâ-şer'î şey'e ulemâ-yı Mısır mürtekeblerdir. Hattâ icâre-i tavîle nâmıyla bir vakfullâhı toksan seneye bir herîfe bey' ederler. Oğul oğula milk-i mevrûsu olup cümle vakfullâhı bile böyle uğurlayup niçe bin dâr-ı kurrâ ve dârü'l-hadîs ve medârisleri hâneler eylemişler. Hemân Mısır'a bir hâkim-i cebbâr lâzımdır, ammâ gulû-yı âm edüp hükûmet etmeğe dahi komazlar. İmdi fermân mülk sâhibinde kaldı. Nice dilerse eyle eder, *ve's-selâm*." (X. Y.29b)

Mustafa Âli, ücretle tutulan kadın ağıtçıların cenazelerde yalandan ağlayıp ağıt yak-tıklarından bahsetmektedir. Ölülerini Türklerden farklı adetlerle tekfin ve tedfin ederler. Bunları bir gösteriş olarak değerlendiren Âli, cenaze namazından sonra herkesin dağılıp ölü ile birkaç akrabasının kalmasını kınar. Ancak ölünün ardından kurbanlar kesilmesini ve yemek dağıtılmasını akla uygun görür. Buna karşılık Evliyâ, Mısır'da her sınıfın farklı cenaze ve defn adetleri olduğunu yazar, bunları kıyaslar. Onun yazdıkları dikkate alınırsa Âli'nin cenaze merasiminde olumsuz gördüğü şeylerin Fellâhîn sınıfı arasında yaygın olduğu görülmektedir.

"Bir âdem Mısır'da hasta-hâl olsa cümle ahâlî-i mahalle hastanın hâl hâtırın her bâr hedâyâlar ile su'âl edüp vasiyyet etdirirler. Merhûm olduğu dem beytü'l-mâl emînine haber edüp techîz [ü] tekfinin hâzır edüp cümle ahâlî-i mahalle kapusu önüne gelüp tevhd [ü] tezkîr ile gasl edüp kânûn üzre cânib-i erba'ası parmaklı yâhûd Rûm tarzı tâbûtun içine koyup gül gülâb u reyhân ile zeyn edüp cemî'i ulemâ ve sulehâ ve meşâyihân alem ü sarâfları [bayrakları] ile tevhd [ü] tezkîr ederek cenâzeyi câmi'-i Ezher içine koyup cemâ'at-ı kesîre ile namâzın kılup andan Karâfe'ye götürürler. Yâhûd Rûmeli meydânına Zâviyetü'l-Cenâze ya'nî Sebîlü'l-Mü'minîn nâm mahalde namâzın kılup İmâm Şâfi'î'ye yâhûd on iki karâfenin birine götürürler. Ammâ efdal karâfe cebel-i Cûşî dâmeninde Hazret-i Yûsuf karındaşı İbn Yâmen yâhûd Şeyh Ukbe yanlarına defn ederler. Ammâ fellâhîni Eski Mısır kurbunda defn ederler, zîrâ karâfe-i atîk oldur. Fir'avn subaşı iken ol karâfenin cânib-i erba'asına sûr çeküp gelen meyyitden bâc alırdı. Fellâhlar cenâzelerin alemlerle ve avretleri meyyit akîbince hımârlara sÛvâr olup ellerinde makramalar çevirerek ve yüzlerin açup saçların yolarak ağlayarak ubûr ederler. Ammâ bu fellâhînin tâbûtları Rûm kefereleri harpuşteleri gibi ayaklı nerdübânlar ile götürürler. Ammâ gâyet tezyîn edüp mevtâyâ ri'âyet ederler." (X: Y.245b).

Âli'ye göre, Mısırlı kadınlar her Cuma günü Karâfe'de gömülü Ebü'l-Leys, İmâm Şâfi ve Sitti Nefise gibi ulu kişilerin mezarlarında cundîlerle buluşurlar. Bunları duyan ve gören hâkimler, bu kötü âdeti yasaklamazlar. Anadolu kadınlarının ak kuşak ve siyah peçelerle nazikâne oturup kalkmalarına karşılık Mısır kadınlarının çeşit çeşit giyecekleri vardır. Erkeklerin de giyinişleri birbirine uymaz. Osmanlı'da her zümrenin belirli bir kıyafeti olmasına karşılık Mısırlıların belirli bir giyeceği yoktur. At ve katırı olmayan din adamlarının utanmadan eşeğe tenezzül edip binmesini ayıplar. Avam reayası ve çiftçilikle uğraşanlar

yalın ayak ve çıplak insanlardır. Hele kara Arapların çoluk çocuk, erkek ve dişi hep çıplak olup avret yerlerini avuç içi kadar ufacık bir kumaşla örterler. Âli, baldırı çıplak Arapların yüksek makamlara getirilmesini ve bunların her birine devlet bahşedilmesini hazmedemez. Köylerde ve nahiyelerde de küçük çocuklar asla elbise giymezler. Yaz kış çıplak gezerler ama ilginç olan şey Anadolu'daki Türk çocukları gibi hastalanmazlar. Ancak şehir halkının çoğu hastadır ve fitıklıdır. Mısır'a yerleşen Türklerin çocuklarında da söz konusu hastalıklar görülmektedir. Bilhassa ikinci ve üçüncü kuşakta bu hastalıklar artmaktadır. Evliyâ da aynı hususlara dikkat çekerek yeryüzünde ne kadar giyinik adam varsa Mısır da o kadar çıplak insan olduğunu yazar (X: Y.33a). Bunu iklime, şiddet-i hâra bağlar. Tenlerinin rengi de bu nedenle Rûmlulara nazaran farklıdır. Evliyâ'nın başından geçen bir olay bu bakımdan ilginçtir. Funcistan dolaylarında Arbacı kalesini ziyaret eden Evliyâ, burada Fûncistân melikin kardeşi Kan Cercîs ile görüşür. Evliyâ ve maiyetindekilerin renginin beyaz oluşuna şaşırarak Kan Cercîs, onları "çiğ âdem" olarak nitelendirir. Cercîs'in "Ya bunlar niçün böyle beyâz çiğdir, bizim gibi kakan değildir?" sorusu ve derilerinin yüzdüğü için şikâyete geldiklerini inancı karşısında şaşırarak Evliyâ tercüman aracılığıyla şu cevabı verir:

"Biz Mekke ve Medîne sultânı mevlânâ mülûkü'l-Arab ve'l-Acem ve'r-Rûm Kostantınıyye kayseri Sultân Mehemed Hân'ın kullarındanız ve anın hükmündeki türâbda sâkiniz. Bi-emrillâhi ta'âlâ ol diyârlarda âdetullâh bunun üstüne cârîdir kim ol diyârların kavmi bizim gibi beyâz ola. Ve bu sizin Fûncistân ve Berberistân ve Sûdân ve Bağanıskı ve'l-hâsıl bu cezîre-i Mısır içinde olan halk Hazret-i Nûh oğlu Hâm evlâdlarındandır, cümle sizin gibi yüzleri gözleri ve sözleri bile böyle karadır. Allâhu Rabbü'l-âlemîn sizi böyle siyâh, bizi böyle beyâz halk etdi. Yohsa bizim yüzümüz derisin kimse yüzümedi. Eyle olsa (ve) yüzümüzden kan cereyân ederdi. Yohsa biz şikâyete gelmedik. Yüzümüz dü-cihânda ak eden Hak'dır, Hak'dan hakkı kim alıvermeğe kâdirdir?" (X: Y.409b-Y.410a).

Mustafa Âli, Mısır hâkimlerinin Nil suyunu içmelerinden ötürü firavunlaştıklarını ve böbürlendiklerini vurgular. Bu metafor, Mısırlı yerel beyler ve Memlûklerle ilgili olduğu gibi, İstanbul'dan atandığı hâlde görevini kötüye kullanan, kimi zaman istiklâl peşinde olan paşalar, valilerle de ilişkilidir ve Osmanlı tarihçileri tarafından sıklıkla kullanılır.⁷⁸ Mısır halkının ve dışarıdan gelip oraya yerleşenlerin çoğu eşek tabiatlı olduğundan halkı birbirine düşürerek bozgunculuğa neden olmaktadır. Her saatte bir nifak çıkararak beylerbeyilerin, kadıların ve defterdarların görevden alınması için ellerinden geleni yaparlar.⁷⁹ Evliyâ da,

⁷⁸ "Nîl suyunun hassasıdır, elbette anı çok içene bu hâl 'ârız olur, ana Fir'avniyyet gelür derler. Ferâ'ine anunçün cebbârlardı ki, 'arz-ı Mısır'da olurlar ve her dem Nîl suyun içerlerdi." Sâlih b. Celâl, **Târih-i Mısır**, v.16a.; "Ve âb-ı Nîl ata ve avrete gâyet nâfi'dir. Lâkin Ferâ'ine memleketi olmak ile âb [u] hevâsının hükmü halkı cebbâr ve mütekebbir olur ve sehel zamânda hâlleri mükedder olur." (X: Y.160b).; "... âb-ı Nîl'i nûş edenin hükmü cebbâr ve mütekebbir olmaktadır, zîrâ Ferâ'ine tahtıdır." (X: Y.192a).

⁷⁹ Evliyâ'nın Defterdâr Ahmed Paşa ile ilgili anlattıkları, Mustafa Âli'nin bu iddiası ile örtüşmektedir (X: P.345b-P.346a).

Mısır kullarının her divânda şeriata ve kanuna aykırı teklifler ile hadlerini aştıklarını ileri sürer ve Mısırlı Şerif Çavuşu örnek verir:

“... her dîvânda Mısır kulu birer hâm teklîfden hâlî değiller idi. Husûsâ mustahfızân çavuşlarından Şerîf Çavuş her bâr birer gûne evzâ' [u] etvâr ile haddinden ziyâde tecâvüz edüp nâ-şer'î ve nâ-kânûn tekâlifler ederdi. Âhir ocak kavmi bu gûne sefâhetine tahammül etmeyüp bir vakt-i fecrde ba'zı ihtiyârlar Şerîf Çavuş'u kayd-bend ile Yeniçeri Ağası Mazlûm Alî Ağa ile paşaya getürdiler, fi'l-hâl paşa arz odasında katl edüp leşin iç ağaları meydânına ilkâ etdiler, andan kaldırup defn etdiler. Cümle erbâb-ı dîvân ve paşa ve pîr [ü] civân şereri şûr-ı şerrinden amân buldular. Ammâ yine kul tâ'ifesi fetretten hâlî değillerdir, zîrâ âyet: (رَابِحٌ لِكِرْمَادِينِ)⁸⁰ âyeti bu Mısırlı hakkında nâzil olmuştur.” (X: P.246b)

Mektuplaşmalarda güvercin postasından bahseden Âli, ulakların yalnızca deniz yoluyla geldiklerinden bahseder.⁸¹ Mustafa Âli, İstanbul'dan gelen bir buyrukla Yemen ve Habeş diyarlarına asker toplanmasının Osmanlılar için büyük bir belâ olduğunu iddia eder. Gelen emirde Türk asıllıların kul yazılması belirtildiği hâlde soyu sopu belli olmayan kişiler de askere alınmaktadır. Gerçekte Âli'nin iddia ettiği durum sonraları ortaya çıkmıştır. Mısır'da Osmanlı ordusunun temelini, Selim'in burada bıraktığı garnizon oluşturmuştur. Daha sonra çeşitli eklemelerle bu garnizon büyümüştür. 1525'te *Kânûnnâme-i Mısır* ile iki piyade ve beş süvari olmak üzere yedi bölük (cemâ't-i gönüllüyân, cemâ't-i tüffekçiyân-ı süvari, cemâ't-i müstahfazân-ı kal'a-ı Mısır, cemâ't-ı azebân, cemâ't-ı tâife-i çerâkise, cemâ't-ı çerâkise-i mütekâ'idin ve cemâ't-ı çavuşân-ı Mısır) adlı bir askerî düzenleme yapılmıştır. Gönüllüler 1100 askerden müteşekkil olup at binmede ve ok atmada mahir olmaları istenmiştir. Kânûnnâmeye göre bu sınıftan bir asker suç işlediğinde derhal cezalandırılacak, ulûfesi kesildiği ve kadrosu boşaldığında yerine kimse atanmayacaktır. Ancak boş kadro sayısı 50 olduğunda durum İstanbul'a bildirilerek yerlerine asker talep edilecektir. Gönüllü sınıfı aylığa bağlanmış; çarşıda dükkân açmaları yasaklanmıştır. Aksi hareket edip dükkân açan olursa ulufeleri kesilecektir. Her ne durumda ulûfeleri kesilirse bir an bile Mısır'da tutulmayıp gemi ile Anadolu'ya gönderileceklerdir. Tüfenkçi süvari sınıfı 900 askerle sınırlandırılmış; bu sınıfa mensup olanlardan at binmede ve tüfenk kullanmada mahir olmaları beklenmiştir. Tüfenklerin kale yakınında cebecibaşı gözetiminde üretimi esasa bağlanmış; bundan başka yerde tüfenk imali ve pazarlarda satımı yasaklanmıştır. Tüfenk kullanmak yalnızca hisar eri, azeb ve atlı tüfenkçi ile sınırlandırılmıştır. Yeniçeriler gibi ak börler giymesi men edilen tüfenkçi askerinin de dükkân açması yasaklanmıştır. Ulûfesi kesilenlerin hemen Anadolu'ya gönderilmesi karara bağlanmıştır. Yeniçerilerden ve Mısırlı askerlerden oluşan Müstahfızân sınıfının, her zaman kalenin muhafazasında olup kaleden dışarı çıkmaları yasaklanmıştır. Evli olanların ailelerini de kaleye getirmeleri ve böylece bir bahane ile dışarı çıkmamaları tembihlenmiştir. Dikkat çeken husus, ocağın temel ilkelerinden biri olmasına rağmen 16. yüzyılın başlarında yeniçerilerin evlenmeleridir. Kânûnnâme ile müstahfızân

⁸⁰ “Her inatçı zorbanın işine uydular.” *Kur'ân*, 11:59;

⁸¹ bk. Seyahatnâme'de “kanadı nâmeli güvercinler” (X: Y.49a).

sınıfında bir gedikin (boş kadro) bulunması durumunda kuloğullarının babalarının yerine istihdam edilmelerine izin verilmiştir. Ancak bunların da dükkân açmaları durumunda ulûfelerinin kesilmesi emredilmiştir. Her ne sebepten olursa olsun ulûfesi kesilenlerin bir an bile geciktirilmeden Anadolu'ya gönderilmesi istenmiştir. Azeb sınıfının Rûm taifesinden olması şart koşulmuş; Çerkeslerin ve Arapların asker alınması yasaklanmıştır. Çerkes sınıfı ile ilgili hükümlerde dikkat çeken konu, bu sınıfın ağası, kethüdası ve kâtibinin “Rûmlu taifesinden” olmasının şart koşulmasıdır. Bu durum, Osmanlıların Çerkeslere yeterince güvenmediğini kanıtlamaktadır. Ulûfesi kesilenlerin hemen İstanbul'a gönderilmesi istenmiştir. Söz konusu sınıf ile ilgili dikkat çeken bir diğer konu da, herhangi bir kadronun boşalması durumunda yerine kimsenin atanmamasıdır. Mütekâ'idin yahut bir diğer ifadeyle Çerkes sınıfının emeklileri ile ilgili hükümde de birisi öldüğünde yerine başkasının yazılmamasına özen gösterilmesi istenmiştir. Çavuşân-ı Mısır sınıfını da 40 askerle sınırlandıran Kânûnnâme, ulufesi kesilenin hemen İstanbul'a gönderilmesini buyurmuştur. Kanûnnâme, Mısır valisine, suçlu askerleri cezalandırmak konusunda tam yetki vermiştir. Söz konusu askerî sınıflar arasında kat'î bir ayırım yapan Kânûnnâme Çerkes, Fellâhîn ve Araplardan hiçbir ferdin gönüllü, atlı tüfenkçi, müstahfızân ve azeb olarak alınmamasını şart koşmuştur.⁸² Yerel halktan asker toplanmasına sınırlama getirmek isteyen yöneticiler, zaman zaman serbest bir tavır almıştır. Fakat daha sonra devlet, yerli unsurlardan asker alımına bir sınırlama getirerek “kuloğlı ve kul-karındaşından bi'l-cümle Rûmlı yarar yigitlerden ulûfeleri Yemen Hazînesi'nden virilmek üzere bin nefer kul yazılmasını” emretmiştir.⁸³ Kanunnâme'de vaz' edilen hükümlerin aksine Memlûklerden ve yerli halka dayanan askerlere ağırlık verildiği gibi, sancak beyliklerine de Mısırlı emirlerden atamalar yapılmıştır. Ancak bir süre sonra, bu gurubun etkisini azaltmak amacıyla 1554 yılında müteferrikâ adı ile yeni bir askerî sınıf oluşturulmuş; müteferrika ve çavuşân dışındaki alaylardan beylik atanmalarına son verilmiş; mukataalarda müteferrikara öncelik tanınmıştır.⁸⁴ Ancak bir süre sonra, Anadolu'da başgösteren askerî isyanlar, ekonomik sıkıntılar ve merkezî yönetim sarsılması nedeniyle Mısır'da yerel güçlerden asker alımı hız kazanmıştır. Bilhassa Yemen ve Habeşistan'da Osmanlı egemenliğini kalıcı kılmak amacıyla Mısırlılardan daha fazla sayıda asker alınmaya başlanmıştır. Evliyâ, Mısır'da toplam asker sayısını 20-25 bin olarak verir. Mustafa Âli gibi o da, Mısır ve Habeş diyarına asker toplanmasını eleştirir, onların gerçekte bir işe yaramadıklarını ileri sürer:

“Cümle Habeş kavmi ve Fûncistân ve Dumbistân ve Alevistân ve Abâbide kavmi ve sultânları bu Kara Nâ'ib'in emrine fermânberlerdir kim aceb istidrâcdır. Ha dese bu üç pâdişâhdan üç kerre yüz bin zâğî dagî asker gelir. Ammâ bu asker cümlesine bir taş atsan zağar gibi perîşân olurlar. Zîrâ ac u zâc ve muhtâc bî-sebât derme çatma cüyûşdur. Cümlesi çekirge bacak ve ağac bıçak, belinde nacak, açlıktan salıncak gibi salınır, ac, bir habbeye muhtâc kavmdirler.” (X: Y.440a)

⁸² Ö. Lütü Barkan, “Kanunnâme-i Mısır” ve Ahmet Akgündüz, “Mısır Eyâleti Kanunnâmeleri”.

⁸³ **Mühimme Defteri 3**, no. 1009 (26 Receb 967).; **Mühimme Defteri 6**, no. 412 (20 Rebiülahir 972).

⁸⁴ Hathaway, **Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları**, s.10.

16. Yüzyılın ikinci yarısında askerî sınıf arasında kendi birlik ruhu ve öz çıkarları ile bölgesel bir kuvvet ortaya çıkmıştır. 1568 tarihli bir belge, *Mısır kulları* adı verilen bu bölgesel güç ile Mısır valisine yardımcı olmak üzere İstanbul'dan gönderilen kapıkulları arasındaki çatışmaya dikkat çekmektedir. Bunun yanında Mısır'da askerî sınıfa mensup olmanın daha karlı olduğunu farkedenler için Mısır ordusu bir cazibe merkezi hâline gelmiştir. Âli Bey adlı bir kâtib, *Sefernâme-i be-cânib-i Rûm* adlı eserinde *Mısırlı* adı ile ortaya çıkan bu askerî sınıftan bahsetmektedir. Mısır yönetiminde etkin bir güce dönüşen, askerlik, mültezimlik, emir-i hacc gibi görevlerde bulunan *Mısırlıların*, nüfuz mücadelesi yüzünden çoğu zaman birbirleriyle rekabet içinde oldukları görülmektedir. 17. Yüzyılın başlarında Mısırlı askerler arasında Fikârî (Zülfikârlı) ve Kasımî hizipleri ortaya çıkmış; yaklaşık bir asır boyunca çatışan bu hizipler, Mısır'da siyasal ve toplumsal hayat üzerinde etkili olmuşlardır.⁸⁵ Evliya bunların cami, han gibi birçok hayır kurumu yaptırdıklarını fakat aralarında düşmanlık olduğunu, bazı zaman aralarındaki çatışmadan ötürü meydanların kara leşlerle dolduğunu yazar (X: P.346b). Mısır valilerini söz konusu iki hizip nedeniyle uyaran Evliyâ, bunlara uyulup eşkıyaya yardımdan sakınmalarını tavsiye eder (X. Y.192a).

Gelibolulu Mustafa Âli'ye göre, Mısırlılar pislik ve çöp taşıyan merkepleri süsleyecek kadar gösterişe düşkünlüdürler. Mısır'da çok sayıda dilenci vardır. Bir mangır alabilmek için o kadar çok dil dökerler ki, insan hayır yapmaktan kaçınır. Evliyâ bunları *sâ'il-i cebbâr* diye anlatmaktadır ("Cum'a geceleri ve isneyn geceleri mezkûr karâfelerde sâ'il-i cebbârdan geçilmez. Ve ba'zı bir muhteşem âdem yanına gelüp selâm verdikten sonra bir hoşça kelimât ederken netîce-i merâmı *cerre yecurru bâbına çıkar.*" X: Y.246a). Evliyâ'ya göre Mısır'da dokuz bin dilenci vardır. Başından geçen ilginç bir olay dilencilerin ne kadar fütûrsuz ve destûrsuz olduklarını göstermektedir:

"Hattâ hakîr bir gün tekâzâ-yı hâcet def'iyçün Sultân Hasan câmi'inin hâcethânelerine girüp bâbını sed edüp âlem ağyârdan bî-haber deyüp başlı başıma âlem edüp def-i hâcet ederken bir herîf halânın kapusun açup elin uzadup, '*A'ti yâ sultânım sadakât*' deyüp el açdı. Hakîr dahi ol mahalde tahâret elimde ne bulundu ise dirîğ etmeyüp verdim. Herîf dahi, '*Zâdekallâh necâseteküm*' deyüp gitdi. Anda hakîr tahâret edüp taşra tecdîd-i vuzû' edüp Sultân Hasan câmi'i içre edâ-yı salât edüp bir yâr-ı vefâdârıma râst gelüp serencâm [u] sergüzeşti buna takrîr eyledim. Hemân ol yâr eyitdi: 'Bire âdem! Vay meded! Sen divâne misin? Allâh seni ıslâh eyleye. Hiç eyle âdemin eline âdem necâset sürer mi?' dedi. Hakîr dahi eyitdim: 'Ya eyle âdem ayak yolu kapusun açup âdemin avret yeri mekşûf iken "*şey'en lillâh*" edüp akçe ister mi?' dedim. Ol yâr eyitdi: 'Bire ol âdem sarı sakallı ve orta boylu ve yassı alınlı ve değirmi yüzlü Tatar çehreli bir nûrânî âdem mi idi', dedi. Hakîr: 'Belî Tatar çehreli, sarı sakallı âdem idi' dedim. 'Âh zâlim, işte ol Mısır'ın kutbudur. Seni imtihânen beyt-i halâda sana eyle göründü. Niçün hakâretle nazar edüp eline necâset sürdün. Ol dahi sana du'â etmiş, '*zâdek necâsetek*' demiş. Bundan sen pek ihtirâz eyle', deyince aklım

⁸⁵ Jane Hathaway, **İki Hizbin Hikâyesi: Osmanlı Mısır ve Yemeni'nde Mit, Bellek ve Kimlik**(çev. Cemil Boyraz), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

başımдан gidüp bîhûş oldum. Hakîkatü'l-hâl ba'dehu iki ay mikdârı zahîr marazına mübtelâ olup *zâdek necâsetek* dedüğü nefsi vücûd buldu. Hamd-i Hudâ yine bu hakîr tasadduklar ile sıhhat [u] selâmet buldum. İmdi Mısır fukarâsı içre böyle bî-nâm [u] bî-nişân ind-i Hak'da azîmü'ş-şân âdemler vardır.” (X: Y.246a-Y.246b).

Mustafa Âli, Mısır'da ileri gelenlerin tatsız tuzsuz yemekler pişirip halka ziyafetler vermesini eleştirir. Ziyafetlerde uygunsuz hâllere de dikkat çeken Âli, büyüklerin şereflerini israf ettiklerini vurgular. Bu ziyafetlere katılan kadıların iştihalarının fazla olmasını itibar kaybı olarak değerlendirir. Zira Mısır büyükleri yaptıkları azıcık bir iyiliği ve ihsanı abartmayı ve herkese anlatmayı severler. Zenginler Habeş cariyelerine düşkündürler. Hind karabiberi gibi kara çocuklar peydahlarlar. Ona göre Türkler arasında buna tamah edenler azdır.

Gelibolulu Mustafa Âli, otuz yıl sonra ikinci ziyaretinde Mısır cündîlerinin yeni ortaya çıkmış kötü huyları ve alışkanlıklarını da tasnif etmektedir. Eğer tezyildeki kaygısı bir an için unutulursa, bu huyların Osmanlı egemenliğinde siyasal, toplumsal koşulların, karşılıklı etkileşimin ve Mısırlılarla Türkler arasındaki gizli muhalefetin ürünü olduğu ileri sürülebilir. O çoğu Türklerden türeme cündîlerin birer yolla yönetici sınıfa dâhil olduklarını yazar. Rütbece kendilerinden yukarı olan diğer divan mensuplarının giyimine özen göstermesine rağmen onlar edepsizce ve küstahça davranmaktadırlar. Cündîlerin müsrif olduğunu iddia eder ve lüzumsuz, boş şeyler için birbirleriyle dövüşmelerini yakışık bulmaz. Rumeli askerlerinin cihadın faziletlerinden ötürü böyle yakışsız tutumlardan kaçındıklarını ileri sürer. Yakında âdet edinilen bir şey de kılıçlarını uşaklarına taşıtmalarıdır.⁸⁶ Divan ehli çavuşlar, müteferrikalar da giysilerini, başlıklarını yanlarındaki Arap veya Tatlara taşıtmakta ve divana yakışır kıyafetler giymemektedir. Oysa kılıç bahadırlara yük değildir. Âli, elinden gelse başkasına taşıtılan kılıcı alıp sahibinin boynunu vurmak istediğini söyler. Cündîlerin boş gururları nedeniyle ırz ehline edepsizce davrandıklarını ve selamlarını almadıklarını vurgulayan Âli onların, Rumeli boylarında durmadan kılıç sallayan gazileri de anmadıklarını yazar. Kahire sokaklarında edepsizce davranışlarını, fitne ve fesada karışmalarını, reayaya zulümlerini eleştirir. Mısır'daki ordunun düzeni bozulmuştur ama bereket versin ki, Mısırlıların arasında birlik olmadığından Osmanlı sultanı azıcık bir askerle buraya egemen olabilmektedir. Gelibolulu Mustafa Âli bütün bu anlattıklarından sonra şu sonuca varır:

“Mısır güç ile alındı, Mısır'ı fethetmek kolay değil. Ataların bu Mısır ülkesini bayındır bir duruma getirinceye kadar ne belâlar çekmiştir. Mısır elde iken onu kaybetmemek için hazırlıklı olmak gerek; elden gittikten sonra cihan yıkıldı demek. Bu fitne ateşi yakmasın, yanmasın; sonra bu ateşi söndürmenin çaresi yoktur.”

Bütün bunlar Mısır'a gelen Osmanlıların dikkatini çeken ilk şeylerdir. Bilhassa şehirlerde ve kırsal alanlarda yaşayanların fiziksel yapılarındaki farklılıklar, Mısır'da uzun süre kalanlar tarafından farklı biçimlerde değerlendirilmiştir. Bu farklılıklar kişinin dış görünümü kadar yeme, içme, barınma ve giyinme gibi özelliklerinde de göze çarpmaktadır. Söz

⁸⁶ Evliyâ bunlardan *kılıcdâr* diye bahsetmektedir (X. Y.73b).

konusu hususları on yıldan fazla bir süre Mısır'da kalan Evliyâ Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde görmek mümkündür. Ancak o, bunu Âli gibi siyasal bir malzemeye dönüştürmez. Sokakların görünümündeki tezatlıklardan evlerin yapısına, insanların giyinme, yeme, içme, barınma özelliklerine kadar hemen her konuda ayrıntılı bilgiler verir ve genelde bunlara folklorik bir zenginlik olarak yaklaşır.

Şehirli ve kırsal kesimin hayat tarzları arasındaki fark, Osmanlı yazarları kadar batılı seyyahların ve hatta Arapların kendilerinin bile üzerinde durdukları konulardandır. Bütün bu anlatımlarda dikkat çeken hususları kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Şehirlerdeki evler daha yüksektir ve duvarları kireçle kaplıdır. Evler kırmızı tuğla ve kesme taştan inşa edilmiştir. Pişmiş tuğlalar yalnızca şehirlerdeki evlerde kullanılmıştır. Buna karşılık kırsal kesimlerde evlerde toprak ve çamurdan yapılmıştır. Evler ve sokaklar gibi şehirliyle ile fellahların (köylüler) yemek ve giyinme alışkanlıklarında da belirgin ayrılıklar göze çarpmaktadır. Fellahlar eski püskü, yırtık pırtık elbiseler giyer ve hemen hepsi yalın ayaktır. Fellahlar yalnızca bayramlarda et yerler, asla tereyağı kullanmazlar. Şehirliilerin tercih ettiği hamur işlerine düşkün değildirler. Şehirliilerin özenle hazırladıkları yemekler daha lezzetli olmasına karşılık fellahların yemekleri ilkel biçimde hazırlanmış kalitesiz yiyeceklerdir. Mısırlı ulemâ da şehir ve kırsal hayat tarzları arasındaki farka ve niteliğe dikkat çekerek şehir hayatının erdemlerinden bahsetmişlerdir. Örneğin Abdülvehab el-Şârânî, kırsal bölgeden, kaba ve cahillerin yaşadığı yerlerden bilgi ve nezaketin egemen olduğu şehre hicret ettiği için Tanrıya şükreder.⁸⁷

MISIR'DA OSMANLI EGEMENLİĞİNİN KÜLTÜREL BOYUTLARI

Mısır'da kurulan Memlûk İmparatorluğu (1250-1517) nüfusunun büyük çoğunluğunu Arapça konuşan halklar oluşturmuş ancak yönetim, Çerkez kökenli Türkçe konuşan küçük bir zümrenin egemenliğinde kalmıştır. Yönetici sınıfın Türkçe konuşması, Mısır kökenli Arap bürokratların ve sanatçıların da Türkçe öğrenmelerine yol açmıştır. Türkçe konuşmaları, yönetici sınıfı yerel halktan ayıran bir sınır olarak varlığını imparatorluğun sonuna kadar korumuş ve söz konusu yapı, Osmanlı'ya da geçmiştir.⁸⁸ Bu durumun yönetici sınıf ile halk arasında bir gerginliğe yol açmasını önleyen ulemâ ve sûfi çevreler olmuştur. Sünnî İslâm'ı benimseyen yönetici sınıf, ulemâyı desteklemiş ve egemen sınıfın bazı üyeleri, Suriye ve Mısır kökenli sûfi çevrelerde yer almıştır. Karşılıklı ilişki her iki taraf için de siyasal avantajlar sağlamıştır. Yönetici sınıfın Türk kimliğine rağmen Memlûk imparatorluğunda başat kültür Arap ve İslâmî bir biçim almıştır.⁸⁹

⁸⁷ Gabriel Baer, **Fellah and Townsman in the Middle East**, London: Frank Cass, 1982, s.51-52.

⁸⁸ Osmanlı tarihlerinde Mısır yöneticilerinin yerli halktan olmaması, Osmanlılar için de bir meşruiyet aracı olarak kullanılmaktadır. "Ekseriya Mısır'un diyârına pâdişâh olanlar gurâbadır, pâdişâhlar yabandan gelür. Her kangısı gâlib gelürse bu mülkü ol alır, Mısır'a içinden kimse pâdişâh olmaz ve hem olmamıştır." Sâlih b. Celâl, **Târih-i Mısır**, v.15b.

⁸⁹ Michael Winter, "Cultural Ties between Istanbul and Ottoman Egypt", **Frontiers of Ottoman Studies I: State, Province, and the West** (ed. Colin Imber-Keiko Kiyotaki), London: I.B. Tauris, 2005, s.187.

I. Selim'in fethinden sonra Mısır'da Türk varlığı önemli oranda artmıştır. Eski Memlûk ülkesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun vilayetine dönüşmüştür. Mısır'ın Memlûk kökenli ilk yöneticilerinin ardından bütün valiler merkezden yani İstanbul'dan atanmıştır. Osmanlı egemenliği ile birlikte üst düzey yöneticiler, kadılar, yüksek rütbeli bürokratlar ve askerilerin büyük çoğunluğunu Türkçe konuşan insanlar oluşturmuştur. Böylece Osmanlı Türkçesi, yerel yönetimin dili hâline gelmiştir. Merkezden atanan pek çok Osmanlı bürokratu ve aydını Arapça konuşmayı ve yazmayı öğrenirken Mısırlı Araplar da idarede yer almak ve saygın bir konum elde etmek amacıyla Türkçe öğrenmenin zorunluluğuna inanmışlardır. İmparatorluğun diğer bölgelerinde olduğu gibi Mısır'da da Osmanlı yönetici sınıfına mensup yerliler ve bir kısım âlimler Türkçe öğrenmiş ve çoğu kere iki dili de kullanabilmişlerdir.⁹⁰ Üstelik Mısır'ın fethinden sonra İstanbul'a götürülen sanatçıların ve ulemânın yerine, Anadolu'nun çeşitli yerlerinden çok sayıda insan Mısır'a gelmiştir. Bu durumun karşılıklı etkileşimi ve iki dilliliği etkilediğine kuşku yoktur. Evliyâ, Şeyh Mehmed Geysûdâr'ın Türkçe ve Arapça şiirler yazdığını, Şeyh Ayyâşî Türkçe konuştuğundan ötürü diğer Mısırlı ulemânın onu "Osmanlı ile ihtilâl eder" diye kıskandığını anlatmaktadır (X: Y.248b). 17. Yüzyılda özellikle yönetici sınıf, Mısır'da Türkçe'nin ve Türk kültürünün yaygınlaşmasını sağlayarak bir üst kültür yaratabilmiştir. Söz konusu döneme ait bir kaynak, 1640'larda Mısır'da yeni bir Osmanlı seçkin sınıfının ortaya çıktığını ve bunlara *Mısırlı* adı verildiğini yazmaktadır. Ali Efendi tarafından kaleme alınan *Sefernâme-i be cânib-i Rûm* adlı bu kaynak, Türkçenin *Mısırlı* adı verilen grup arasında rağbet gördüğünü ve Rûmîler karşısında yeni bir entelektüel oluşum olduğunu kanıtlamaktadır.⁹¹

Mısır'ın yeni sahipleri, kendilerini Sünnî İslâm'ın temsilcisi olarak görmüş ve göstermiştir. Yöneticiler, Mısır'daki İslâmî kurumlara ve ileri gelen ulemâya saygı duymuş ve onları desteklemiş; üstelik onların özerkliğini benimsemiştir. Osmanlı hükümeti, Memlûk sultanlarının da yaptıkları dâhil, fetihten önce kurulmuş bütün vakıfları denetlemeksizin onaylamıştır. Bunun yanında gerek hanedan üyeleri gerekse yönetici sınıfın yüksek rütbelileri tarafından yeni hayır kurumları ve dinî yapılar inşâ edilmiştir. Mısır'da Türk sufiliği fetih ile birlikte yayılmıştır. 16. yüzyıla kadar Mısır'da Türk sufiliği hakkında çok az şey bilinmektedir. Bu döneme kadar Mısır sufiliğinin kaynağını Batı ve Kuzey Afrika kökenli gelenek oluşturmuştur. Türk sufiliği, Mısır'ın fethi ile birlikte yayılmaya başlamış ve Mısır'da Osmanlı egemenliğinin yerleşmesinde önemli rol oynamıştır.⁹² Ancak bu etki yüzeysel kalmış ve Mısırlılar, Türk dervişlerin heterodoks düşüncelerini bütünüyle benimsememişlerdir. Nitekim Gelibolulu Mustafa Âli, Mısır şeyhlerinin yolları ile Anadolu'daki şeyhlerin yollarının

⁹⁰ Winter, a.g.m., s.187-188.; aynı yazar, **Egyptian society under Ottoman rule**, s.30 ve 71.

⁹¹ bk. Michael Winter, "Ali Efendi's Anatolian Campaign Book: A Defence of the Egyptian Army in the Seventeenth Century", **Turcica**, 15 (1983), ss.267-309.; Gabriel Piterberg, "The Formation of an Ottoman Egyptian Elite in the 18th Century", **International Journal of Middle East Studies**, XXII/3 (1990), ss.275-289.

⁹² Osmanlı egemenliğinin ilk dönemlerinde Mısır'daki sufi hareketler için temel bir kaynak olarak bk. Michael Winter, **Society and Religion in Early Ottoman Egypt**; aynı yazar, "Ottoman Egypt: 1525-1609", s.24-28.

uyuşmadığını ileri sürmüştür.⁹³ Halvetiyye tarikatı, o dönemde Türk sufiliğinin en önemli temsilcisi olarak Mısır'ın Türkçe konuşan halkları ve yöneticileri arasında rağbet görmüştür. Daha 16. yüzyılın başlarında Halvetî tarikatının ünlü isimleri İbrahim Gülşenî (öl. 1534), Muhammed Demirtaş (öl. 1524) gibi isimler Anadolu'dan ve Azerbaycan'dan Mısır'a göç etmeye başlamıştır. Gülşenî, Safevîlerin Tebriz'i işgalinden sonra kaçarak Mısır'a gelmiş ve Türkçe konuşulan çevrede büyük ilgi görmüştür. Bir diğer şeyh, Kahire'nin doğusunda Mukattam dağının eteklerinde münzevî bir hayat yaşayan Şeyh Şahin el-Çerkesî'dir (öl. 1548). Sultan Kayıtbay'ın ordusunda memurluk da yapmış olan Şahin, Mısır'ın entelektüelleri ve yöneticileri arasında rağbet bulmuştur. Mısırlı sûfi Şa'rânî, beyler ve Osmanlı vezirleri onu sık sık ziyaret etmişlerdir.⁹⁴ Bu tarikatın temsilcileri, Tebrizli Ömer Ruşenî'nin müridleridir ve Türkçe konuşulan bir çevreden gelmişlerdir. Fetihden önce Mısır'a yerleşen Halvetîlik, Osmanlı egemenliği ile Memlûk kökenli yöneticiler ve sıradan halk arasında da yayılma olanağı bulmuştur. Şüphesiz bu ilgede Osmanlı'nın politikası kadar Mısır'ın imparatorluktan vilayete dönüşmesinin yarattığı apolitik ve manevi huzursuzluk da etkili olmuştur.⁹⁵ Ancak nedenler ne olursa olsun, 16. yüzyılın başlarında İstanbul ile Mısır arasında kültürel bağlar ve etkileşim sufi tarikatlar ve dini kurumlar ile sağlanabilmiştir. İstanbul ve Anadolu'da Kadızâdeliler hareketi sufiliği tehdit ederken bu dönemde Mısır, Türk sufiliğine ve öğretilerine daha açıktır. Evliyâ'nın ölümünden yaklaşık otuz yıl sonra gerçekleşen bir olay, Kadızâdelilerin 18. yüzyılın başlarında Mısır'a da sızmaya başladığını, ancak bu teşebbüsün kısa sürede önlendiğini göstermektedir. Arap kronikleri 1711 Ramazan'ında Mısır'a gelen ve Ezher'den sonra ülkenin en büyük camisi olan Mü'eyyed Camii'nde vaaz veren bir Türk vaizden (*el-vâizü'r-rûmî*) bahsetmektedirler. Birgili Mehmed Efendi'nin pürist öğretilerinden etkilenen vaiz, dinleyenlere bid'at adını verdiği yeniliklerin listesini sunar ve onları bu yenilikleri ortadan kaldırmak için kışkırtır. Listenin ilk sıralarındaysa tarikatlar, âyinler ve zikir gibi sufi geleneğin unsurları vardır. Ramazan geceleri sufilere Züveyle Kapısı civarında zikir çekmelerini eleştiren vaiz Gülşeni, Mevlevî ve Bektaşî tekkelerinin kapatılması gerektiğini söyler. Bu tarikatların Türk kökenli olması dikkat çekicidir. Vaizin kışkırtmaları sonucu kalabalık cami cemaati, sufilere saldırır. Vaizi el-Ezher ulemâsına şikâyet eden sufiler, sonunda onu Mısır'dan uzaklaştırmayı başarmıştır.⁹⁶

Osmanlı egemenliğinin bir sonucu, Mısır'da Anadolu menşe'li sufiliğin yayılmasıdır. 16. Yüzyıldan önce Mısırlı Sufiliğine etki eden en güçlü kaynak Kuzey Afrika olmuştur. Modern anlamda sınırlar kapalı olmasa da Türk sufiliği hakkında Mısır'da çok az şey bilin-

⁹³ Gelibolulu Mustafa Âli, **a.g.e.**, s.59.

⁹⁴ Rachida Chih, "Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique réformateur: la Khalwatiyya en Égypte", **Studia Islamica**, 88 (1998), s.184-185.

⁹⁵ Winter, "Ottoman Egypt: 1525-1609", s.25.

⁹⁶ Winter, **Egyptian society under Ottoman rule**, s.152-154.; Jane Hathaway, "The Evlâd-i 'Arab (Sons of the Arabs) in Ottoman Egypt: A Rereading" **Frontiers of Ottoman Studies I: State, Province, and the West** (ed. Colin Imber-Keiko Kiyotaki), London: I.B. Tauris, 2005, ss.203-216.; Barbara Flemming, "Die vorwahhabische Fitna in Osmanischen Kairo, 1711", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998, ss.55-65.

miştir. Evliyâ, Sultan Merdân Camii, Altı Parmak ve Gülşeni tekkeleri gibi yapıları anlatırken buralara Ervâm kavminin rağbet ettiğini ileri sürer. Gülşenî mevlûdüne Arapların ve fellahların gitmediğini, Türk kökenli elitlerin (*havâssu'l-hass*) bu mevlide ilgi gösterdiklerini yazar (X: Y.111b.; “*Ammâ bu Gülşenî mevlûdu cahcahunlu fellâhîn ve avâm-ı nâs için değildir, havâssu'l-hâs içündür. Cümle Ervâm ve askerî tâ'ifesi ve erbâb-ı ma'rifet ü tarikat ve nazîf ü zarîf ve şâ'ir ve erbâb-ı tasnîf kimesneler gelirler.*” X: Y.221a).⁹⁷ Buna karşılık zayıf ve sıradan kimseler Şeyh Ömer ibnü'l-Fârız mevlûdüne giderler (X: Y. 222a). Bu ifadeler dikkate alınırca Mısır'da Türkçe konuşanlar ile Arap dilli halkların farklı kültürel ve dinî kurumları benimsediği görülür. Anlaşılan Mısırlılar Osmanlı egemenliği döneminde, Türk sufi şeyhlerine ve fikirlerine daha yakından tanıma imkânı bulmuş olmalarına rağmen Türk sufiliğinin etkisi yüzeysel kalmış ve Mısır sufiliği Türk dervişlerinin heterodoks yapısından kaçınmıştır.⁹⁸ Evliyâ, Mısır içinde üç yüz altmış tekke varlığından bahsetmektedir. Bu tekkeler içinde en kalabalık nüfus Mısır kaynaklı Seyyid Ahmed el-Bedevî tarikatına aittir. Evliyâ'ya göre Bedevî'nin velvelesi Mısır'a; Şafii mezhebi Mısır'a ve Kürdistan'a; Abdülkadir Geylani Hindistan'a ve Bağdat'a; Mevlevî, Halvetî, Cevletî ve Bektaşî Anadolu'ya; Vahidî, Haydarî, Kalenderî ve Bektaşî İran'a düşmüştür (X: Y201b). Bununla birlikte Mısır'da da söz konusu tarikatlerin var olduğu Seyahatnâme'den anlaşılmaktadır.

Evliyâ'nın Mısır'da Türk topluluklarının sahip olduğu kurumları anlatırken buradaki Türk kitleyi nitelendirmek için “ervâm kavmi” ve “ervâm cemaati” ifadelerini kullanması dikkat çekicidir. Osmanlıların Arap topraklarını fethi, Mısırlılar ve diğer Arap dilli halklar arasında bir özeleştiriyeye, etik ve emik tanımlamalara yol açmıştır. Söz konusu halklar, Memlûk egemenliğinde kendilerini yalnızca dinî terimlerle tanımlamışlardır. Memlûkler yerel halk tarafından Türk olarak adlandırılmış ise de bu adlandırma pratik bir temele dayandırılmış ve gerçekte yönetenleri yönetilenlerden ayırmak amacıyla kullanılmıştır. İbn İyâs gibi Arap tarihçiler, Memlûkleri “atrâk” (Türkler) olarak tanımlar. Bunun yanında Memlûklerden *devletü't-türk*, Osmanlılardan bahsederken ise küçümseyici anlamda yalnızca *İbn 'Osmân* terimlerini kullanır.⁹⁹ Osmanlılar Arap kaynaklarında genelde “ervâm” (Rumlular) ve “Terâkime” (Türkmenler) diye geçmektedir. Osmanlı kaynaklarında ise yerel halkı tanımlamak için “evlâd-ı Arab” terimi benimsenmiştir. Kendi kökenlerinin de Türk olması nedeniyle Osmanlıların Memlûkleri Türk yerine “Çerkez”, “Memlûk” ya da “Oğuz” olarak adlandırmaları dikkat çekicidir.¹⁰⁰

Michael Winter, 17. yüzyılda Mısırlı yerel seçkinlerin Osmanlı egemenliğine karşı olduklarını ve Memlûk geçmişini yeniden canlandırma arzusu taşıdıklarını ileri sürmektedir.

⁹⁷ Ayrıca bk. Doris Behrens-Abouseif, “The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo”, *Muqarnas*, 5 (1988), ss.43-60.

⁹⁸ Winter, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, s.20.

⁹⁹ Winter, *a.g.e.*, s.16.

¹⁰⁰ Winter, *Egyptian society under Ottoman rule*, s.30.; Salih Özbaran, *Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmî Aidiyet ve İmgeleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004, s.84-85. Özbaran, modern zamanda kelimeye yüklenen siyasal anlamları da tartışmaktadır. *aynı eser*, s.92-93.

Mısır, Osmanlı egemenliğinde bir eyalet hâline gelmişse de, yerel halkın zihninde ayrı bir ülke olarak varlığını korumuştur. Mısırlılarca kaleme alınmış eserlerde Osmanlı ülkesini tanımlamak için *ed-diyârü'r-Rûmiyye*, imparatorluğun bir parçası olmasına rağmen Mısır için *ed-diyârü'l-Misriyye* terimleri kullanılmıştır.¹⁰¹ Mısırlı yerel halkın Osmanlı karşıtlığının izlerini Seyahatnâme'de de görmek mümkündür. Hayre Bey Cami betimlemesinde Evliyâ Çelebi, Çerkez halkın anılan yapının önünden, camiye ve türbeye bakmadan geçtiklerini yazar. Ona göre bu durum, Hayre Bey'in Memlûklere ihanetinden ve Osmanlıların Mısır'ı fethine neden olmasından kaynaklanmaktadır (X: Y.103a). Evliyâ'nın yukarıda fellah ve Arapların gitmediğini yazdığı kurumlara bakıldığında bunların çoğunlukla Türk kökenli yapılar olduğu görülmektedir. Mısır'da büyük ve küçükbaş hayvanların çokluğuna dikkat çeken Evliyâ, bazı hammârların, Rûmluları eşeğe çiğnettiklerinden de bahsetmektedir:

“Ve bu Mısır'da olan devâbât makûlesi ya'nî at ve katır ve cemâl ve sığır ve câmûs ve koyun ve keçi çârsû-yı bâzârda sürü sürü gezerler. Ve eşek çokluğu şehri Mısır'ı dutmuşdur. Sokaklarda *zahrek* ve *cenbek* ve *vechek* ve *yemînek* ve *yesârek* deyü hammârların feryâdından geçilmez. Ve ba'zı hammârlar, "*Tarîk yâ seydi, tarîk*" diyerek kasden Rûm âdemlerinin eblehlerin eşeğe çiğnedirler.” (X: Y.63b).

Mısır'ın imparatorluktan eyalete dönüşümü, yerel halk ve seçkinler arasında Osmanlı devletine karşı hoşnutsuzluklar yaratmış olmalıdır. Ülke, asırlarca yerel halkla aynı etnik kökeni paylaşmayan, çoğunlukla Türk ve Çerkez seçkinler tarafından yönetilmiştir. İslâm siyasal düşüncesi, Müslüman bir hükümdarın egemen olduktan ve otoritesini kanıtladıktan sonra meşru kabul edilmesine olanak tanımaktadır. Hükümdar ve seçkinler, yönetilen sınıfla aynı dili ve etnik kökeni paylaşmak zorunda değildir. Bu temel kabul, Mısırlılar ve Türkler arasındaki gerilimi ve hoşnutsuzluğu engelleyememiş ve her iki taraf da birbirlerine karşı olumsuz bakışlar ve stereotipiler yaratmışlardır. Mısırlılar Türkleri, çok kere kötü ve içten Müslüman olmamakla suçlamışlardır. Buna karşılık Türkler, Mısırlıların yönetme ve savaşçılık yeteneklerine kuşkuyla yaklaşmış ve onları tanımlamak için Fellâhin, Tat gibi pejoratif adlar kullanmışlardır. Bu sorunun yansımalarını Türk ve Arap eserlerinde görmek mümkündür. Örneğin Gelibolulu Mustafa Âli, *Hâlât-ül-Kâhire min el-Âdât-iz-zâhire* adlı eserinde Mısır halkını ötekileştirerek anlatır. Yerli Mısır halkını çirkin bulan Âli, güzellerin ancak Türk ya da Türzkâde olabileceklerini ileri sürer. Mısırlı çocuklar güzel değildir ancak gösterişlidir. Türk soyundan olanların da ikinci ve üçüncü kuşaktan olanların güzellik bakımından birinci kuşaktan aşağı olduğunu vurgular. Tatlar ve evlâd-ı Arab çirkin, kusurlu ve sakildirler.¹⁰² Evliyâ Çelebi bunu Mısır'ın iklimine ve yemeklerde kullanılan natrona bağlamaktadır. Mısır halkı natronlu yemek yediklerinden fıtıktırlar, bu kadınları da o hâl ile gebe olurlar. Fellâhînin ayaklarının tulum gibi olması da yemeklerde tuz yerine natron kullanılmasından kaynaklanmaktadır (X: Y.242a). Gözlerinin cimroz gibi olması, avazının bed, yüzünün miskin-çehre, hayâsının deb ve karnının gebe gibi şiş olası hep bu yüzdendir (X: Y.339b). Başka diyarlardan Mısır'a gelip yerleşen ilk nesilde bu tür hastalıklar görülmemekle

¹⁰¹ Winter, *a.g.e.*, s.30.

¹⁰² Gelibolulu Mustafa Âli, *a.g.e.*, 46.

birlikte çocuklarının gözleri cimroz veya bir başka tabirle “kuloğlu gözlü” olur. Âli'nin dikkat çektiği gibi Evliyâ da Mısır'da ikinci kuşak Türk çocuklarının güzellik bakımından ilk kuşaktan aşağı olduğuna dikkat çeker:

“Ammâ sâyir diyârdan bir âdem Mısır'a gelüp mutavattın olsa âb [u] havâsına alışup ten-dürüst olur. Zîrâ Hazret-i Yûsuf du'âsı berekâtıyla garîbü'd-diyâr ve kul tâ'ifesi gâyet ten-dürüst olup ankâ olurlar. Ammâ yine hikmet-i Hudâ yine oğullarının gözleri elbette ve elbette cimroz olup kuloğlu gözlü olur, aslâ tahallûf etmez, aceb hikmetdir. Bi-emri Hudâ ba'zı evlâd tevellüd etdükde müşevveşü'l-ayn ya'nî Mısır gözlü doğar.” (X: Y. 242a).

“Bu darb-ı mesel gâyet sahîh kelâmdır. İki âdemin biri bi-emri Hudâ alîl olup gözleri cimroz olur. Bu dahi darb-ı meseldir kim bir âdem bir şey'e bir hoş nazar edemese, 'Senin gözlerin Mısır kuloğlusunu gözüne benzer' derler. Hakîkatü'l-hâl bi-emri Hayy-ı Müte'âl eğer Ervâm oğlu olursa da Mısır'da mütevellid olan sıbyânların gözleri müşevveş olup şırluganı cereyân eder.” (Y.179b)

Mısır ile ilgili tasvirlerle Divan şiirinde de rastlanılmaktadır. Bir kısım divan şairleri, Mısır'ı *ümmü'l-dünya* diye vasıflandırmakta, ülkenin bereketli olmasını, dinî sembolleri barındırmasını dikkate alarak övmektedirler. Buna karşılık bazı divan şairleri ise, Mısır'da Rûmlulara değer verilmediğinden şikâyetle, burada gariplik hissine kapılmaktadırlar. Ülkeyi bir zindana benzeten şairler, onu İstanbul karşısında virâne olarak tasvir etmekte, bu firavun diyarında eşeklerin bolluğundan ve her tarafın toz içinde olmasından yakınmaktadırlar.¹⁰³ Örneğin 1590'lı yıllarda kadılık göreviyle Mısır'a giden Kabûlî,

Mısra gelme yanılırsan sâkin olma zâmin ol
 'İzzet itmezler gerek Yûsuf gerek Bünyâmin ol
 Kimse bu kehf-i fenâda hürmet itmez it kadar
 Sen gerek râbi' gerek sâbi' gerekse sâmin ol
 Dürr-i meknûn olsan eşhâs i'tibâr itmez sana
 Fazlunu ırgür kemâle kâmil ol da kâmin ol
 İstikâmet 'ayn-ı 'ayb oldı sakâmetdür hüner
 'Aybunu ihvâna izhâr itme merd-i hâzin ol
 Kîl u kâle zâhib olma müfti-i mâzî gibi
 Olur olmaz söz sana düşmez Kabûlî sâkin ol

şiiriyle, Mısır'ı olumsuzlamakta ve okuyucuya Mısır'a gelme diye öğüt vermektedir.¹⁰⁴ 1646 yılında Kahire'ye gelen Fehîm-i Kadîm ise İstanbul'a duyduğu özlemle payitahtı kible-i

¹⁰³ Mustafa Erdoğan, “Bazı Osmanlı Şairlerinin Mısır İzlenimi”, *Turkish Studies*, IV/2 (Kış 2009), ss.439-478.

¹⁰⁴ Mustafa Erdoğan, *a.g.m.*, s.456.

aslîsi olarak taçlandırır ve Mısır'ı neferetle anar. Rûm'da zelil olmayı Mısır'a aziz olmaya tercih eder¹⁰⁵:

Ol ki hurşîd-i cemâl-i yârdan mahrûm olur
 Zulmet-i gamda vücûdî zerreves ma'dûm olur
 Görinür nakş-ı emel gurbetde de zîrâ gelür
 Levh-i pîşânîye evvel her ne kim mersûm olur
 Çesmüme gâhî hayâl-i Rûm ider şöyle hücûm
 Kim sevâd-ı Mısır gûyâ nokta-i mevhûm olur
 Dil-berün Mısır içre nâ-yâb oldugın seyr eylese
 Ehl-i 'ışka kaht-ı Yûsuf vak'ası ma'lûm olur
 Mâlik-i Yûsuf da olsan Mısır zindândur Fehîm
 Gönlümüz müştâk-ı hüsn-i dil-berân-ı Rûm olur

Bir başka şiir ise, Mısır valisi Hamza Paşa'nın maiyetinde kâtip olarak çalışan Mezâkî'ye aittir. Şiirinde Mısır ve Anadolu'yu kıyaslayarak, vatandan ayrı düşmenin kederinden bahsetmektedir:

Ol ki seyr-i gül-sitân-ı Rûmdan mahrûm olur
 Gül gibi şâd olsa da bülbül gibi magmûm olur
 Her ne denlü sûz-ı şevk-ı bâg-ı Rûmı saklasam
 İmtidâd-ı dûd-ı âhumdan yine ma'lûm olur
 Hasret-i hâl-i ruh-ı hûbân-ı Rûm ile hemân
 Merdüm-i çesm-i emel bir nokta-i mevhûm olur
 Gül-sitân-ı Rûma nisbet bâg-ı Mısrun bülbülü
 'Andelib-i gül-perest-i nahl-bend-i mûm olur
 Mısra bizden sonra bir nâ-dân gelürse gam degül
 Lâne-i şeh-bâz âhir âşiyân-ı bûm olur
 Ey Mezâkî Mısır u Şâmı seyr idüp simdi gönül
 Ârzû-mend-i temâşâ-yı diyâr-ı Rûm olur

Mustafa Erdoğan, divan şiirinde de yankı bulan Mısır'daki Ervâm ve Mısırlılar arasındaki rekabeti ve muhalefeti dikkate almadığından Mezâkî'nin manzumesinin başındaki ilk üç beytin Mısır ile ilgili olmadığı kanaatine varmıştır.¹⁰⁶ Ancak, yukarıda anlatılanlar dikkate

¹⁰⁵ “Zelil olmak Fehîmâ Rûmda bin vech ile yegdür

Bana lâzım değüldür mülk-i Mısır içre 'aziz olmak” Mustafa Erdoğan, **a.g.m.**, s.458-459.

¹⁰⁶ Mustafa Erdoğan, **a.g.m.**, s.465.

alındığında Erdoğan'ın aksine, bunun Rumluları anlatan bir metafor olduğunu iddia etmek mümkündür.

Evliyâ, Mısır'da çeşitli halkların bir arada yaşadığını söyler. Ervâm dışındaki bütün Mısır halkı Şafii mezhebindedir. Mısır diyarı Arabistan'da sayıldığından Kafkasya'dan devşirilen Memlûk halkı kendi dillerini terk edip Arapça konuşmaktadırlar. Fakat Abaza ve Çerkez dili ağır bir dil olduğundan Türk dilli halk, Arapça ve Türkçe ile karışık kendilerine özgü bir dil konuşurlar. Ona göre bu dil yalnızca Mısır'da konuşulmaktadır. Sözü konusu dil-den verdiği örnekler incelendiğinde isim ve sıfatların büyük çoğunluğunu Arapça, yardımcı fiillerin ekserisini ise Türkçenin oluşturduğu görülmektedir:

“Evvelâ bu bilâd-ı Ümmü Dünyâ-yı Kâhire-i Mısır a'yân [u] eşrâfının ıstılâhât [u] ibârâtları gûnâ-gündür. Ammâ ekseriyyâ ehl-i Mısır kavm-i Çerâkese-i Hâşimî ve kavm-i Abaza-i Kureyşî ve kavm-i Sadşe ve kavm-i Gürcî ve Mikril ve Dâdyân ve Açıkbaş ve Rûs ve gayrı akvâmdan gûnâ-gün memâlik kavmidir. Cenâb-ı Kibriyâ'nın takdîriyle bu zikr olunan kavimlerin her biri birer takrîb ile Mısır'a gelüp Hazret-i Yûsuf gibi esîr deyü satılup her biri birer hânedâna düşüp ilm-i kemâl [ü] ma'rifet tahsîl edüp vak' [u] vakâr sâhibi olarak ihtiyâr olup azîz-i Mısır olurlar. Ammâ diyâr-ı Mısır Arabistân olmağile herbiri öz lehçe-i mahsûsaların terk edüp lisân-ı Arabî'de tekellüm ederler. Ammâ Abaza ve Çerkes lisânı ağır lisân olmağile Arabî ile ve Türkî ile mülemma' kendülere mahsûs bir gûne ıstılâhât [u] ibârât peydâ edüp ahâlî-i Mısır içinde isti'mâl olunur. Ammâ gayrı diyârda aslâ isti'mâl olunmaz, ancak Mısır'a mahsûs bir gûne ıstılâhâtdır...” (X: Y.73a-Y.74a)

Evliyâ, Araplar arasında yaygın olarak kullanılan adların avâm sınıfına ait olduğunu ileri sürer. Bu adları Cedullâh, Atâullâh, Hayyallâh, Abdülhâlık, Abdüssamed, Abdülgafûr, Hamâullâh, Hâşim, Tâhâ, Yâsîn, Merzûk, Hamdullâh, Hamed, Şerâbî, Tâhir ve Abdülhay diye sıralar (X: Y.242b). Buna karşılık Abaza, Çerkes ve Gürcülerin Emir Özbek, Emîr Timur, Temirtaş, Temris, Kansu, Gavrî, Lâçîn, Karçığay, Pûlâd, Kertbay, Şâhîn, Senyal, Cânbezdi, Cânaldı, Cânverdi, Cânkıydı, Esed, Seyfi, Kayıt ve Cânûlâd gibi adlar aldıklarını vebu adların Rum halkının isimleriyle zıt olduğunu yazar (X: Y.283b).¹⁰⁷

Kahire ve İstanbul arasındaki kültürel bağlarda sultanların ve bürokrasinin Mısırlı seçkin ulemâya olan ilgileri de etkilidir. İslâm dünyasında, Arapçanın ve İslâmî bilgilerin öğretildiği merkez konumundaki Mısır'ın şöhreti yaygındır. Osmanlı yöneticilerinin bir kısmı Ezherli ulemâdan ders dinlemişlerdir. Abdurrahman el Ceberti, *Acâ'ibü'l-âsâr fi't-*

¹⁰⁷ Evliyâ Çelebi, Menûf halkını Türkçe bilmeyen, gaddar ve yiğitlikleriyle meşhur Fellâhînler olarak tanımlamaktadır. Ancak onların adları diye sıraladığı isimlerin pek çoğunun Türkçe kökenli oluşu dikkate alınır, fellâhîn nitelemesi herhalde bir yanlışlıktan kaynaklanmaktadır. Mısır'ın en eski yerleşim yerlerinden ve merkezlerinden olan Menûf, Mısır'da havâs tabakasının yaşadığı bir yerleşim yeridir. Evliyâ'nın sıraladığı adlar dikkate alınır, gerçekte bunların çoğunun Memlûk sultanlarının ve kumandanlarının adları olduğu görülür. Hele Cânverdi, Cânkıydı gibi adlar Türkçe adlardır. Menûf şehri hakkında bk. Ulrich Haarmann, “Manf”, *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Cilt VI, Leiden: Brill, 1991, ss.410-414.

terâcim ve'l-ahbâr adlı eserinde Osmanlı bürokrasisinde önemli mevkilerde bulunan Reis Efendi adlı birinin el-Zabidi'den icâzet almak için Mısır'a geldiğini aktarır. Bunun yanında Ömer el-Tahlavi adlı el-Ezherli bir âlim, Ayasofya camiinde hadis dersleri vermiş ve ileri gelen ulemâ bu derslere devam etmiştir.¹⁰⁸ Evliyâ da el-Ezher Camii ve âlimlerinden saygıyla bahseder. Ezher'de dünya çirkeflerine ilişkin bir söz işitmediğini ve her gittiğinde ayrı bir zevk aldığını ileri sürer. Bu kurumda elli ülkenin çocukları eğitim görmektedir. Söz konusu öğrenciler etnik kökenlerine göre revak adı verilen dershanelere devam etmektedir. Bu revaklar içinde en iyisi Ervâm'a aittir. Ervâm kampüsünün üyeleri, diğer kampüstekilerin dilini bilmemektedir. Herkes kendisi ile meşguldür. Zengin evkafları olduğundan diğer ülkele- rin talebeleri de bu revâkta okumaya meyillidir (X: Y.91a). Evliyâ, bunun dışında Mısır'da yetmiş yerde mekteb-i Ervâm var olduğunu kaydeder:

“Ammâ mekteb-i Ervâm yetmiş yerdedir. Eyle sebîller üzre kasr-ı âlî- misâl mükellef mektebler değıldir. Mahalle içlerinde ekseriyyâ Gülşenî hazret- leri tekyesi kurbunda üstâd-ı kâmil hattâtlar hocalar dükkânlarda yetmişer sek- sener Rûm halkı pîçesi tufeylleri vardır. İlm-i hisâb ve ilm-i kitâb ve ilm-i kı- râ't okurlar. Bunlarda fellâhîn ve Hazarî sıbyânları yokdur. Rûm hocaları bu mahallerde sâkinlerdir.” (X: Y.107b-Y.108a).

Mısırlıların ve Ervâmlıların eğitim müfredatları hakkında yeterli bilgi olmamakla bir- likte, dârü'l-kurrâlarla ilgili ayrıntıdan Mısırlılar ile Rûmluların Kur'an tilâvetlerinde büyük farkların olduğu anlaşılmaktadır:

“Ammâ Mısır'da ba'zı imâmımlar on yedi kavl üzre mihrâbda muktedâ-yı nâs olup imâmet ederler. Ammâ cümleden Mısır'da kavl-i Kâlûn ve kavl-i Ebû Amr kavli üzre okumak makbûldür, ammâ Rûm'da Hafz kırâ'atı makbûldür. Bu kırâ'atlar Hazret-i Ömer hilâfetinde men' olup kendülerinden sonra kerîmeleri Hafza Hazret-i Osmân ile câmi'u'l-Kur'ân olup Hafza kırdan ahz olunduğuyçün kırâ'at-ı Hafz derler. Ammâ Rûm'da asrımızda Hafz kırâ'atından gayrı İbn Kesîr ve Seb'a kırâ'atları iştihâr bulmamış idi. Ammâ üstâdımız Evliyâ Efendi Mısır'- dan üstâdları Şeyh Ahmed hazretleriyle İslâmbol'a gelüp cümle ulemâ-yı Rûm ilm-i hıfza mukayyed olup ilm-i kırâ'at dahi şâyî' olup Şeyh Ahmed merhûm olup üstâdımız Evliyâ Efendi şeyhü'l-kurrâ olup kırâ'at-ı İbn Kesîr ve Seb'a ve Aşere ve Takrîb kırâ'atları iştihâr bulup, ammâ sâ'ir diyârda Rûm kadar icrâ-yı hurûf edemezler. Rûm halkı necîb ü reşîd mukallidirlere. Beyt:

Vehve eyzan hilyetü't-tilâveti

Ve ziyetü'l-edâi ve'l-kırâeti

Vehve i'tâu'l-hurûfi hakkahâ,

Mîn sıfatın lehâ ve müstahıkkıhâ.

kavli üzre mahâric-i hurûfa ri'âyet Rûm'a mahsûsdur.” (X: Y.107a).

¹⁰⁸ aktaran Winter, 2005: 192.; Osmanlı egemenliği döneminde el-Ezher için bk. Bayard Dodge, **Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning**, Washington D.C: The Middle East Institute, 1961, s.77-105.

Evliyâ, Mısır'daki Osmanlı yöneticilerinin isimlerini ayrıntılı bir biçimde sıralamasına karşılık Türk kökenli ulemâdan çok az bahseder. Osmanlı Mısır'ında, Türk kökenli ulemâ'nın sayısı sınırlıdır. Bu durum şüphesiz merkezin Mısır'daki dinî politikası ile yakından ilişkilidir. Osmanlılar, Mısır'ın dinî yaşamına gereksiz bir müdahaleden kaçınmaya özen göstermişlerdir. Bununla birlikte Mısır'ın yönetiminde önemli mevkilere merkezden atamalar yaptıkları gibi kadıaskeri de Hanefî mezhebine mensup Türkçe konuşan kimseler arasından seçmişlerdir. Ancak Mısır'ın sosyal yaşamında kadıasker önemli bir yer tutmamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun dinî anlayışında Hanefî mezhebi egemen olmasına karşılık Mısır halkı Şafî mezhebindedir. Evliyâ'nın Şeyhülislâm Boluvî Mustafa Efendi hakkında aktardıkları bu konuda önemli ipuçları vermektedir. Köprülü Mehmed Paşa'nın rakibi olan Girit fatihi Deli Hüseyin Paşa'nın idamına "Bir gün din ü devletin işine yarar" diye fetva vermeyen Boluvî Mustafa Efendi, padişahın Bursa'ya yapacağı seyahati de eleştirmiş, onun yerine Venedik'e sefere çıkmasının hayırlı olacağını söylemiştir. Bu nedenle görevinden alınan Boluvî, Mısır'a Hanefî müftülerinin başı olarak sürgüne gönderilmiştir.¹⁰⁹ Evliyâ, bu olayı aktarırken Mısır'da onun fetvasına kimsenin ihtiyaç duymadığını, el-Ezher'deki ulemânın da fetva verebileceğini yazar ve "Mısır diyârında *ihkâk-ı hakk* olmak ihtimâli yoktur" diye ekler (X. Y.68b).

Kahire'de sık sık hemşerileriyle bir araya gelen Evliyâ, çok kere İstanbul ile Kahire'yi kıyaslamaktadır. Sıla hasreti çektiği anlaşılan Evliyâ, Kahire'de İstanbul'u hatırlatacak izler peşindedir. Rastladığı bazı camiler, ona İstanbul'daki camiler ile kıyaslama olanağı vermiştir. Özellikle 16. yüzyılda Türk kökenli yönetici sınıf tarafından inşâ edilen camilerden anlatırken Rûm tarzı ve İstanbul tarzı betimlemesine yer vermektedir. Ona göre Kanuni'nin vezirlerinden Dukakin Mehmet Paşa Camisi, İstanbul'daki Rüstem Paşa Camiine benzemektedir. Uzun minarelerin İstanbul tarzı olduğunu ileri sürer. Mimarî eserler ve dinî yapılara özel bir yer veren Evliyâ'nın, Rûm tarzı mimariyi diğerlerinden üstün gördüğüne kuşku yoktur (X: Y.101b-Y.102a).

Doris Behrens-Abouseif, Osmanlı yöneticilerinin Halep ve Şam'da inşâ ettikleri binaların aksine Kahire'de yaptırdıkları camilerin, birkaç istisna dışında Memlûk tarzına bağlı kaldığını ileri sürmektedir. Ona göre sadece sivri ve uzun minareler Mısır'da otoritenin ve devletin değiştiğine işaret etmektedir. Osmanlı mimarisinin Kahire'deki bu küçük katkısı dışında, Memlûk mimarisine yeni bir üslup kazandırılmamış, aksine mevcut üslup ve mimari korunmaya ve restorasyona çalışılmıştır. Osmanlılar, Mısır'da devraldıkları Memlûk mimarisini sürdürmüş ve böylece Memlûk kültürünün mimaride sürekliliğini sağlamışlardır. İki asır boyunca yalnızca dört cami "Rûm" tarzında inşâ edilmiştir. Üstelik bunların da bütünüyle Osmanlı tarzını yansıttığı ileri sürülemez.¹¹⁰

¹⁰⁹ MüstakıMZade Süleyman Saadeddin, **Devhatü'l-meşayih**, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978, s.68-69.

¹¹⁰ Doris Behrens-Abouseif, **Egypt's Adjustment to Ottoman Rule**, s.273.; Behrens-Abouseif, Mısır'da İslâmî yapıların envanterini çıkardığı eşsiz çalışmasında Osmanlı mimari tarzı ile Memlûk mimarindeki değişim ve sürekliliği göstermektedir. Doris Behrens-Abouseif, **Islamic Architecture in Cairo: An Introduction**, Leiden: Brill, 1998.

Osmanlı'nın Memlûk mimarisine bakışının iz düşümlerini Seyahatnâme'deki bir rüya kurgusunda görmek mümkündür. İstanbul'da adına bir cami inşâ ettiren I. Ahmed, peygamberin ayak izinin Mısır'da Sultan Kayıtbay türbesinde olduğunu iştmiş ve bunun yaptırdığı camide bulunmasının daha yakışık olacağına inanmıştır. Mısır valisi Murad Bey'e yazdığı fermanla ayak izinin tarafına gönderilmesini istemiş ve bu emrine uyularak kadem-i şerif İstanbul'a getirilmiştir. O gece I. Ahmed rüyasında kadılığını peygamberin yaptığı bir mahkemenin kurulduğunu ve Kayıtbay'ın kendinden şikâyetçi olduğunu görmüştür. Ayak izinin kendi yaptırdığı camiden alınmasından davacı olan Kayıtbay'a karşı Ahmed, *hâdimü'l-harameyn* ve *vekil-i mutlak* olduğunu ve hiçbir garazı olmaksızın onu kendi camiine koyduğunu ileri sürmüştür. Bunun üzerine Kayıtbay, Osmanlıların kendinden öncekilere ait vakıfları tamir etmesinin daha uygun olacağını iddia etmiştir. Mısır'ın diğer sultanları da söz alarak ülke Osmanlıların eline geçtiğinden beri vakıflarının harap olduğundan şikâyetçi olmuş ve Mısır'ın onlardan alınarak bir başka devlete verilmesini peygamberden rica etmiştir. Peygamber, Mısır'ın kıyamete kadar Osmanlılar'da kalacağını söyleyerek sultandan ayak izini eski yerine göndermesini istemiştir (X: Y.136a-Y.137b). Evliyâ'nın bu anlatısını, Mısır'da egemenliğin Osmanlılara geçtiğini anlatan ve bunu meşrulaştırmaya çalışan bir kurgu olarak okumak mümkündür.

SONUÇ YERİNE

1671/1672 tarihlerinden muhtemelen 1683'den sonra gerçekleşen vefatına kadar on yıldan fazla Mısır'da kalan Evliyâ, ülkenin tarihini, kültürünü, coğrafyasını, halkını yakından inceleme imkânı bulmuştur. Hiçbir beklentisi ve makam hırsı olmayan Evliyâ'nın Mısır anlatısı Gelibolulu'nun aksine siyasî kaygılardan daha bağımsızdır. Bununla birlikte o, deneyimlerini, siyasal, toplumsal, kültürel muhalefet ve etkileşimle ilgili görüşlerini Mısır valilerine vasiyetnâme başlığı ile duyurmak istemiştir. Oldukça kısa olan bu nasihatnâme tarzındaki yazı, yukarıda anlatılan siyasal ve kültürel rekabet dikkate alındığında daha da anlam kazanmaktadır (X. Y 192a-192b):

“Vasiyyetnâme-i fakîr Evliyâ-yı bî-riyâ berâ-yı vüzerâ-yı Mısır

Ve *Allâhümme âfinâ* Mısır paşaları bâlâda evsâfile tahrîr olunan alayların âlâyiş [ü] ârâyişine ve sâ'ir ta'zîm ü tekrîm ve iltifâtlarına aldanup hükûmetde mağrûr u müddemmağâne hareket eder. Zîrâ âb-ı Nîl'i nûş edenin hükmü cebbâr ve mütekebbir olmaktadır, zîrâ Ferâ'ine tahtıdır. Ammâ herkes ile hüsn-i ülfet edüp rıfk ile mu'âmele edüp cümle mesâlih-i müslimîni şer'-i şerîfe havâle ede. Ve hazîne-i pâdişâhı çavuşlar kethudâsı ve müteferrikabaşı ve defterdâra havâle edüp her sâ'at tahsîline ibrâm [u] ilhâh eyleye.

Ve gelen mahlûlâtı fûrûht etmeyüp zabt ede. Zîrâ Âsitâne tarafından hatt-ı şerîfler ile mu'tâk Dârü's-sa'âde ağaları ve gayrılar evâmîr-i pâdişâhî ile gelüp terakkî isterler. Ve hacca giden ve İslâmbol'da hazîneye giden ve doğan ile giden ve Mekke ve Medîne'den neccâblığile gelenlere ve sefere gidenlere ve ceb harçlığına gidenlere ve baş dil getirenlere ve cebel müjdecilerine ve bunların emsâli niçe kimesnelere terakkî lâzımdır. Mahlûlât zabt etmek gerekdir kim senevî yedi bin akçe terakkî vermek kânun-ı Selîm Hân'dır, cümle paşadan

matlûbdur. Ekseriyyâ Mısır vezîrleri bu tarafından ve anbâr-ı Yûsuf'dan ve rûz-nâme kaleminden ve meksûr u müflis keşşâflara kâşiflik vermeden mezmûm u müttehem olurlar. Ve hîn-i azilde mâl-ı pâdişâhî ve terakkîler paşadan matlûbdur.

Ve Mısır hâkimleri vakfullâhlara vaz'-ı yed etmeye, ya'nî evkâf tarafından celb-i mâl etmeyüp hasbince teftîş ü tefahhus edüp ta'mîr ü termîm etdirüp ma'mûr edüp âkıbeti hayr ola. Ve bir müfsidin sözüne i'timâd edüp gavre ermeden bir kimesneyi katl-i nefis etmeye. Ve Zülfikârlı ve Kâsımlı kuludur, bu askerî tâ'ifesine tâbi' olup aşkıyâya mu'în ü zahîr olmaya. Ve her ayda on iki kalem-den muhâsebeyi görüp mukâbeleyi zabt ede.

Netîce-i kelâm dâ'imâ pâdişâh [ve] vezir-i a'zam tarafın elden komaya. Li-sân-ı Türkîde bir darb-ı mesel vardır, bu mahalle münâsibdir:

"Eğere vereceğin haşaya ver, beğere vereceğin paşaya ver" fehvâsınca hemân pâdişâh tarafına tokuz ver on al, pâdişâh [ve] vezîr tarafın elden koma.

Ve Mısır'a azîm askerle gelme. Otuz ağa ve üç yüz karakullukcu kifâyet eder. Eğer Mısır'ı zor-bâzû ile zabt ederim, deyü on bin âdem getirsen deryâda katre güneşde zerre. Eğer yigirmi bin asker getirsen, şehre komazlar, vilâyetin tahammülü yokdur. Zîrâ cümle kurâları mâl-ı mîrîdir. Cümle Mısır kulu huddâmındır, hemân suhûletle cümlesini kullan. Ve herkesle i'tidâl üzre geçin. Beyt-i ra'nâ:

Ne yavuz ol asıl ey dil ne yavaş ol da basıl

İ'tidâl üzre geçin ârif isen el-hâsıl

Herkesle hüsn-i zindegâne etdükte inşâallâh ber-vech-i adâlet Mısır senevî iki bin Mısırî kîse dutar. Eğer kurâ mahlûlâtları dahi ziyâde düşerse üç bin kîse olur. Ve senevî bin kîse hedâyâ gelir, ammâ şart vardır, ol âdeme gelir kim unvân u şân [u] şevket sâhibi ve nân u tîğ sâhibi ve sâdıkul-kavil vakâr sâhibi olanlara ri'âyet edüp mâl verirler. Yohsa Mısır halkı niçe bin hümâ-pervâzlar görmüşlerdir. Herbiri niçe vüzerâyâ ve niçe pâdişâha hizmet etmiş dârü's-sa'âde ağaları ve beğleri vardır. Bunların herbiriyle hüsn-i ülfet edüp geçinmek gerek. Beyt-i bî-nazîr:

Herkesin gerçeği gönlünce değıldir âlem

Mümkün oldukça geçinmek gerek ammâ âdem

Bunlar ile hîn-i mansıbdâ geçinmek güzel, ammâ âh âh vâh vâh hîn-i azli mel'ündür, mel'ün."

KAYNAKLAR

Yayımlanmış Arşiv Kaynakları

- 3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560)**, (Özet-Transkripsiyon), Ankara, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 1993.; *Tipkibasım*, Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 1993.

6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565), (Özet-Transkripsiyon), Cilt I, Ankara, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 1995.; *Tıpkıbasım*, Ankara: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 1995.

Ana Kaynaklar

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, 10 Kitap, Haz. R. Dankoff, S. A. Kahraman, Y. Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995-2008.

GELİBOLULU MUSTAFA ÂLİ, **Hâlâtü'l-Kahire mine'l âdâti'z-zâhire** (sad. O. Şaik Gökayay), Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1984 [TIETZE Andreas, **Mustafa Ali's Description of Cairo of 1599**, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1975].

MUHAMMAD İBN AHMED İBN İYÂS, **Die Chronik Des Ibn Ijas: Badâ'i' al-zuhûr fî waqâ'î' al-duhûr**, Teil 5, Stuttgart: Steiner in Komm, 1961.

MÜSTAKIMZADE SÜLEYMAN SAADEDDİN, **Devhatü'l-meşayih**, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978.

QUTB AL-DİN AL-NAHRAWALİ AL-MAKKİ, **Lightning over Yemen: A History of the Ottoman Campaign (1569-1571)**(trans. Clive K. Smith), London: I.B. Tauris Publishers, 2002.

SÂLİH B. CELÂL, **Târih-i Mısır**, Bayerische Staats Bibliothek, Cod.turc 70.

Tetkik Eserler

AKGÜNDÜZ Ahmet, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri, Kanuni Devri Kanunnameleri**, Cilt 6, İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1993, s.63-188.

ATSIZ, **Âli Bibliyografyası**, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yayınları, 1968.

AYALON David, **Gunpower and Firearms in the Mamluk Kingdom**, London: Vallentine Mitchell, 1956.

BAER Gabriel, **Fellah and Townsman in the Middle East**, London: Frank Cass, 1982.

BARKAN Ö. Lütfi, "Mısır Kânûnnâmesi", **XV ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları**, Cilt 1: Kanunlar, İstanbul: İstanbul Üni. Edeb. Fak. Türkiyat Enstitüsü Neşriyatı, 1943, s.355-387.

BEHRENS-ABOUSEIF Doris, "The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo", **Muqarnas**, 5 (1988), s.43-60.

-----, **Egypt's Adjustment to Ottoman Rule: Institutions, Waqf and Architecture in Cairo: 16th & 17th Centuries**, Leiden: Brill, 1994.

-----, **Islamic Architecture in Cairo: An Introduction**, Leiden: Brill, 1998.

BERKEY Jonathan P., "Culture and Society during the late Middle Ages", **The Cambridge History of Egypt**, vol. 1 (ed. Carl F. Petry), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s.375-411.

BLACK Antony, **Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi** (çev.Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan), Ankara: Dost Kitabevi, 2010

- BUMİN Tülin, **Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- CHIH Rachida, “Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique réformateur: la Khalwatiyya en Égypte”, **Studia Islamica**, 88 (1998), s.181-201.
- DANKOFF Robert, **Seyyâh-ı Âlem Evliya Çelebi'nin Dünyaya Bakışı** (çev. Müfit Günay), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- DANKOFF Robert-Nuran Tezcan, **Evliyâ Çelebi'nin Nil Haritası:Dürr-i bî-misil in ahbâr-ı Nil**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- DODGE Bayard, **Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning**, Washington D.C: The Middle East Institute, 1961.
- EL-NAHAL Galal H.,**The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century**. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.
- ERCAN Yavuz, **Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler: Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları**, 1. Baskı, Ankara: Turhan Kitabevi, 2001.
- ERDOĞAN Mustafa, “Bazı Osmanlı Şairlerinin Mısır İzlenimi”, **Turkish Studies**, IV/2 (Kış 2009), s.439-478.
- ES-SEYYİD MAHMUD Seyyid Muhammed, “Mısır Eyaleti'nde Osmanlı Nizamının Kuruluşu”, **Osmanlı**, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s.289-307.
- , **XVI. Asırda Mısır Eyaleti**, Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990.
- FLEISCHER Cornell H, **Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı**(çev. Ayla Ortaç), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- FLEMMING Barbara, “Die vorwahhabische Fitna in osmanischen Kairo, 1711”, **İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998, s.55-65.
- GOLDSCHMIDT Arthur, **A Brief History of Egypt**. New York: Facts on File, 2007.
- HAARMANN Ulrich W., “Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the Abbasids to Modern Egypt” **International Journal of Middle East Studies**, XX/2 (May, 1988), s.175-196.
- , “Manf”, **The Encyclopedia of Islam**, New Edition, Cilt VI, Leiden: Brill, 1991, s.410-414.
- HAMİDULLAH Muhammed, **İslâm'da Devlet İdâresi** (çev. Hamdi Aktaş), İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- HAMOZOVA A. Moustafa, “The Ottoman Conquest of Egypt 1517 through Egyptian Eyes. Ibn Zunbul's Wâqı'ât as-Sultan Selim Khan ma'a's-Sultan Tumanbay”, **Archiv Orientalni**, LXIX/2 (2001), s. 187-206.
- HATHAWAY Jane, “Mamluk Revivals and Mamluk Nostalgia in Ottoman Egypt”, **The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society** (ed. Michael Winter-Amalia Levanonis), Leiden: Brill, 2004, s.387-406.

- , "Osmanlı Mısır'ında Memluk Nostaljisi", **Osmanlı**, Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s.308-315.
- , **Osmanlı Mısır'ında Hane Politikaları: Kazdağlıların Yükselişi** (çev. Nalan Özsoy), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.
- , "The Evlâd-i 'Arab (Sons of the Arabs) in Ottoman Egypt: A Rereading" *Frontiers of Ottoman Studies I: State, Province, and the West* (ed. Colin Imber-Keiko Kiyotaki), London: I.B. Tauris, 2005, s.203-216.
- , **İki Hizbin Hikâyesi: Osmanlı Mısır ve Yemeni'nde Mit, Bellek ve Kimlik** (çev. Cemil Boyraz), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- HATİPOĞLU Mehmed Said, "İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XXIII (1978), s.121-213.
- HAYAJNEH Eman, **İbn Zünbül'ün Vâkıatı's-Sultan Selim ve es-Sultan Kansu el-Gavri Adlı Eserinin Tahlil ve Değerlendirmesi**, Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi. Kayseri 2005.
- HOLT, P. M., "The Beylicate in Ottoman Egypt During Seventeenth Century", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, XXIV/2 (1962), s. 214-248.
- HOURANI Albert, **Arap Halkları Tarihi** (çev. Yavuz Alogan), İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- IRWIN Robert, "İbn Zunbul and the romance of history", **Writing and Representation in Medieval Islam: Muslim Horizons** (ed. Julia Bray), London: Routledge, 2006, s.3-15.
- İNALCIK Halil, "Şerî'at, Kanun, Din ve Devlet", **Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet**, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, s.39-46.
- , **Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)** (çev. Ruşen Sezer), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- JACKSON Sherman A., **Islamic Law and the State: the Constitutional. Jurisprudence of Shihâb al-Din al-Qarâfi**, Leiden: Brill, 1996.
- JAHJA Muharrem, **Lütfi Paşa'nın Halâsü'l-ümme fi Ma'rifeti'l-e'imme Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi**, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- KILIÇ Muharrem, "Türk Hukuk Tarihinde Devlet Teorisinin Mezhep Doktrini Çerçevesinde Temellendirimi: Tarsûsî'nin *Tuhfetü't-Türk* Adlı Eseri Çerçevesinde Bir Analiz", **SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 9 (2009/1), s.115-129.
- KILIÇ, Orhan, "XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin Eyalet ve Sancak Teşkilatlanması", **Osmanlı**, Cilt 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s.89-110.
- LAPIDUS Ira, **Muslim Cities in the Later Middle Ages**, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- LELLOUCH Benjamin, **Les Ottomans en Égypte. Historiens et conquérants au XVIe siècle**, Paris: Peeters, 2006.

- METİN Tülay, "Memlûk Tarihçisi İbn İyâs'ın Hayatı ve Eserleri", **Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 4 (2009), s.424-436.
- ORTAYLI İlber, **Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı**, Ankara: Turhan Kitabevi, 1994.
- ÖZBARAN Salih, **Bir Osmanlı Kimliği: 14.-17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmî Aidiyet ve İmgeleri**, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.
- PİTERBERG Gabriel, "The Formation of an Ottoman Egyptian Elite in the 18th Century", **International Journal of Middle East Studies**, XXII/3 (1990), s.275-289.
- ROSENTHAL Erwin I. J., **Political Thought in Medieval Islam**, Cambridge: Cambridge University Press, 1962.
- SCHIMMEL Annemarie, "Kalif und Kadi im spätmittelalterlichen Ägypten", **Die Welt des Islams**, 24, (1942), s.1-128.
- SONBOL Amira El Azhary, **The New Mamluks: Egyptian Society and Modern Feudalism**, Syracuse: Syracuse Uni. Press, 2000.
- SÜMER Faruk, Sümer, Faruk, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", **Türk Dünyası Tarih Dergisi**, 54 (Haziran 1991), s.3-9.
- ŞEŞEN Ramazan, **Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı**, İstanbul: İSAR, 1998.
- TAŞTAN Yahya Kemal, "Evliyâ Çelebi'nin Osmanlı Hanedanına Bakışı", **Doğumunun 400. Yılında Evliya Çelebi** (ed. Nuran Tezcan-Semih Tezcan), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011, s.240-260.
- TEZCAN Baki, "Hanafism and the Turks in al-Tarasûsî's Gift for the Turks (1352)", **Mamlûk Studies Review**, XV (2011), s.67-77.
- TOK Özen, **XVII. Yüzyılda Mısır Eyaleti**, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002 (Yayımlanmamış Doktora tezi).
- WINTER Michael, "A Seventeenth Century Arabic Panegyric of the Ottoman Dynasty", **Asian and African Studies**, XIII/2 (1980), s.130-156.
- , "Ali Efendi's Anatolian Campaign Book: A Defence of the Egyptian Army in the Seventeenth Century", **Turcica**, 15 (1983), s.267-309.
- , "Cultural Ties between Istanbul and Ottoman Egypt", **Frontiers of Ottoman Studies I: State, Province, and the West** (ed. Colin Imber-Keiko Kiyotaki), London: I.B. Tauris, 2005, s.187-202.
- , "Inter-madhab competition in Mamluk Damascus: al-Tarsusi's counsel for the Turkish Sultans", **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**, 25 (2001), s.195-211.
- , "Osmanlı Yönetimi Sırasında Mısır Tarih Yazımında Osmanlılara Yaklaşımlar", **Osmanlı**, Cilt 7, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s.681-689.
- , "The Ottoman Occupation", **The Cambridge History of Egypt**, Vol. 1 (ed. Carl F. Petry), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s.490-516. (1998a)

-----, "Ottoman Egypt: 1525-1609", **The Cambridge history of Egypt**, Vol. 2 (ed. M. V. Daly), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s.1-33. [1998b)

-----, **Egyptian society under Ottoman rule, 1517–1798**, London: Routledge, 1992.

-----, **Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of 'Abd al-Wahhab Al-Sharani**, New Brunswick: Transaction Books, 1982.

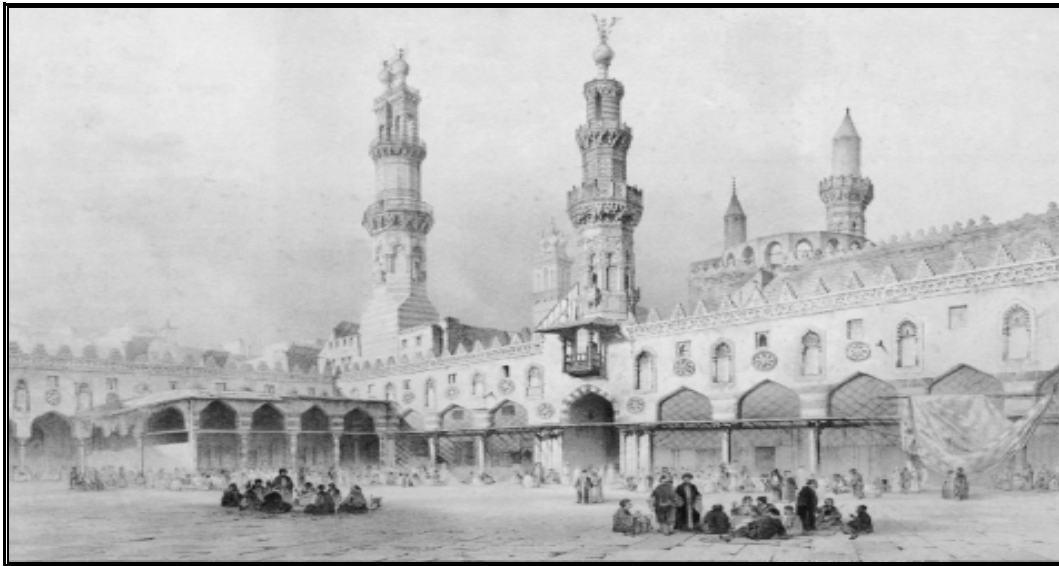
YAVUZ Hulûsi, *Siyaset ve Kültür Tarihi Açısından Osmanlı Devleti ve İslâmiyet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.

İnternet

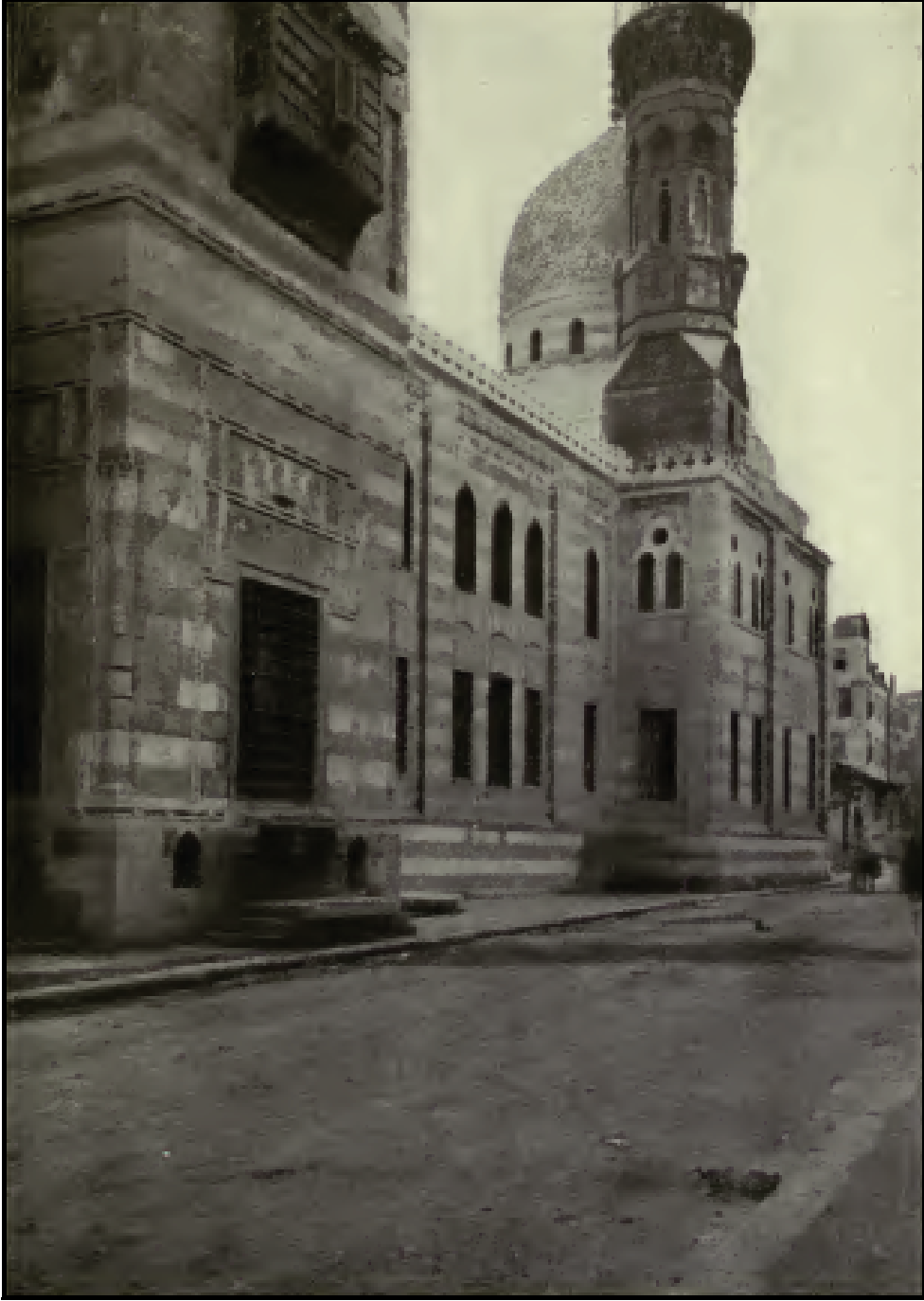
<http://en.wikipedia.org/wiki/Natron>.



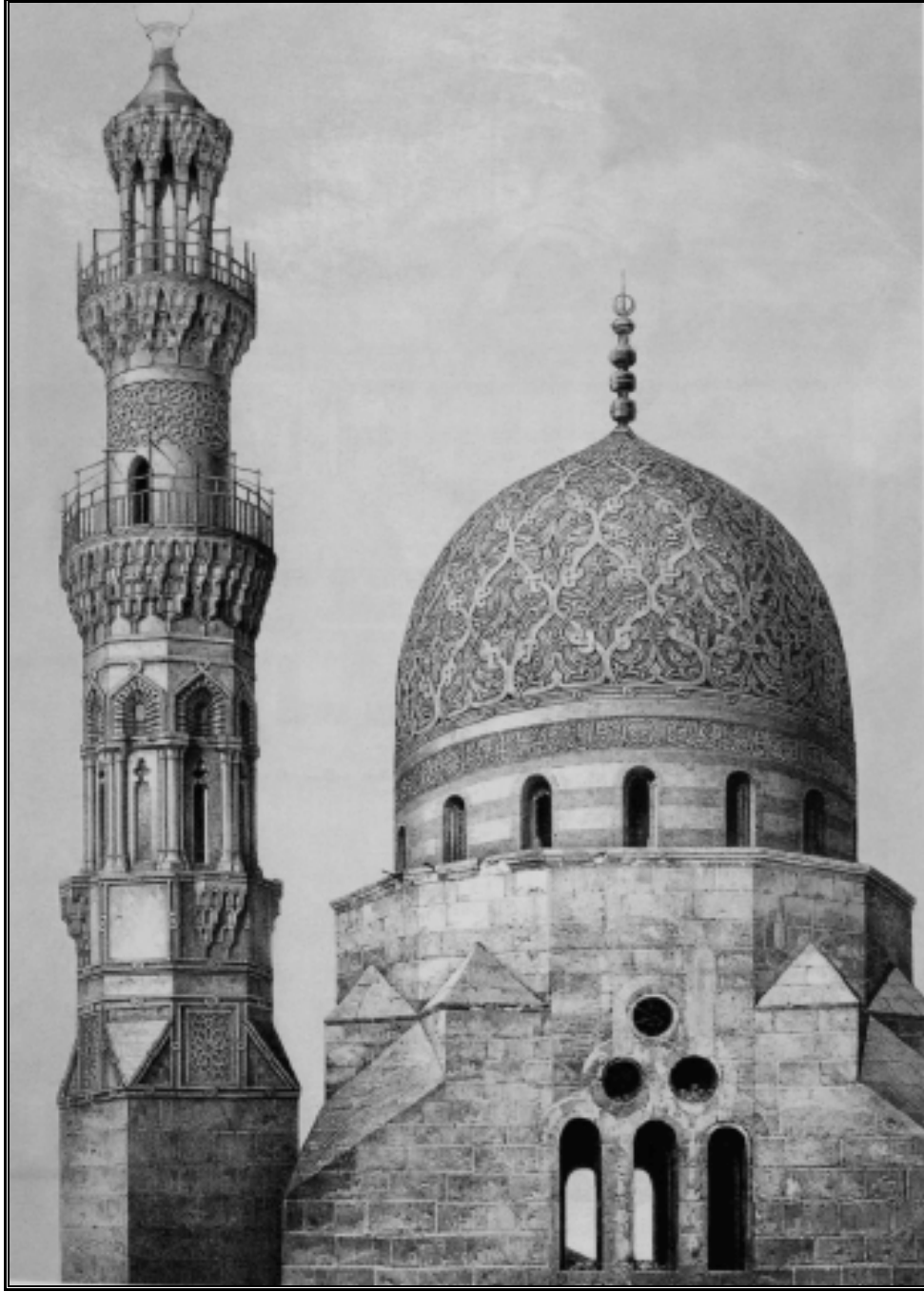
Resim 1: **Mısır Haritası** (Benoi□t de Maillet, **Description de l'Egypte**, 1740.)



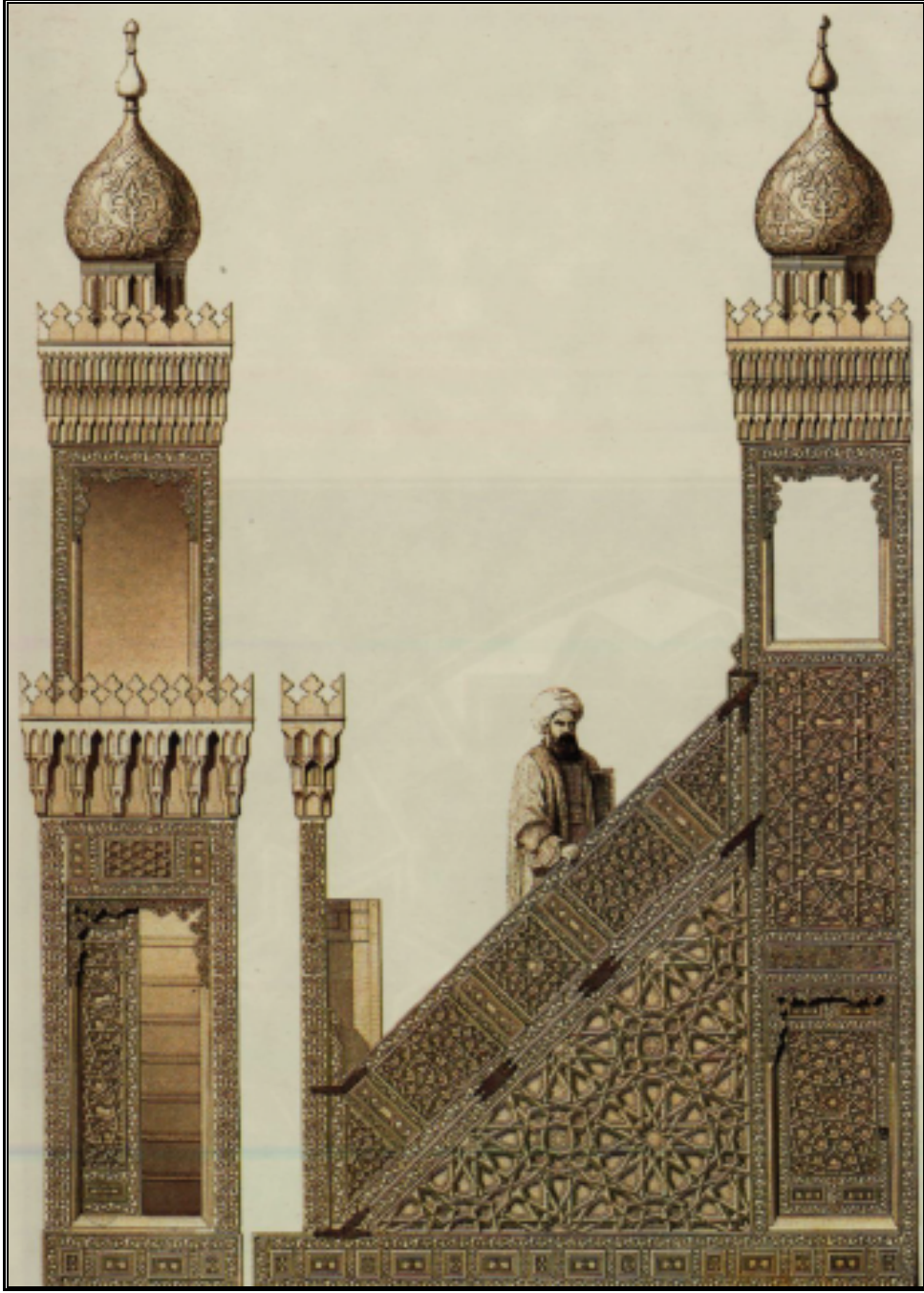
Resim 2: **El-Ezher Camii** (E. Prisse d'Avennes, **Islamic Art in Cairo: from the 7th to the 18th Centuries**, Cairo: The American University in Cairo Press, 1999)



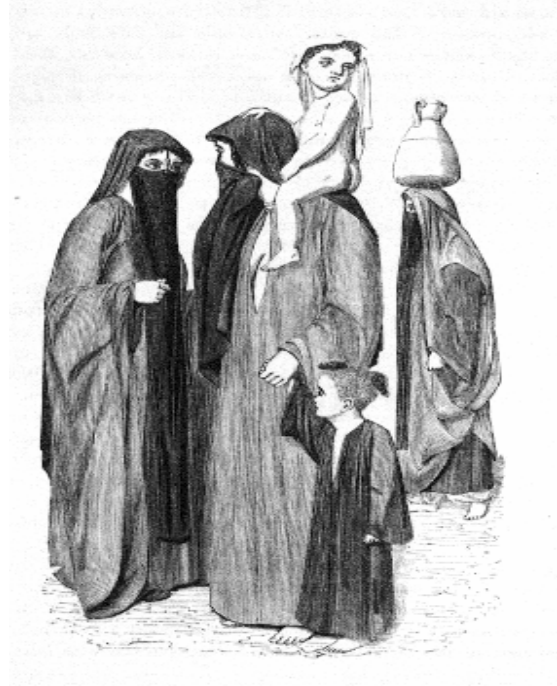
Resim 3: Hayre Bey Camii (R. L. Devonshire, *Some Cairo Mosques and their Founders*, London 1921.)



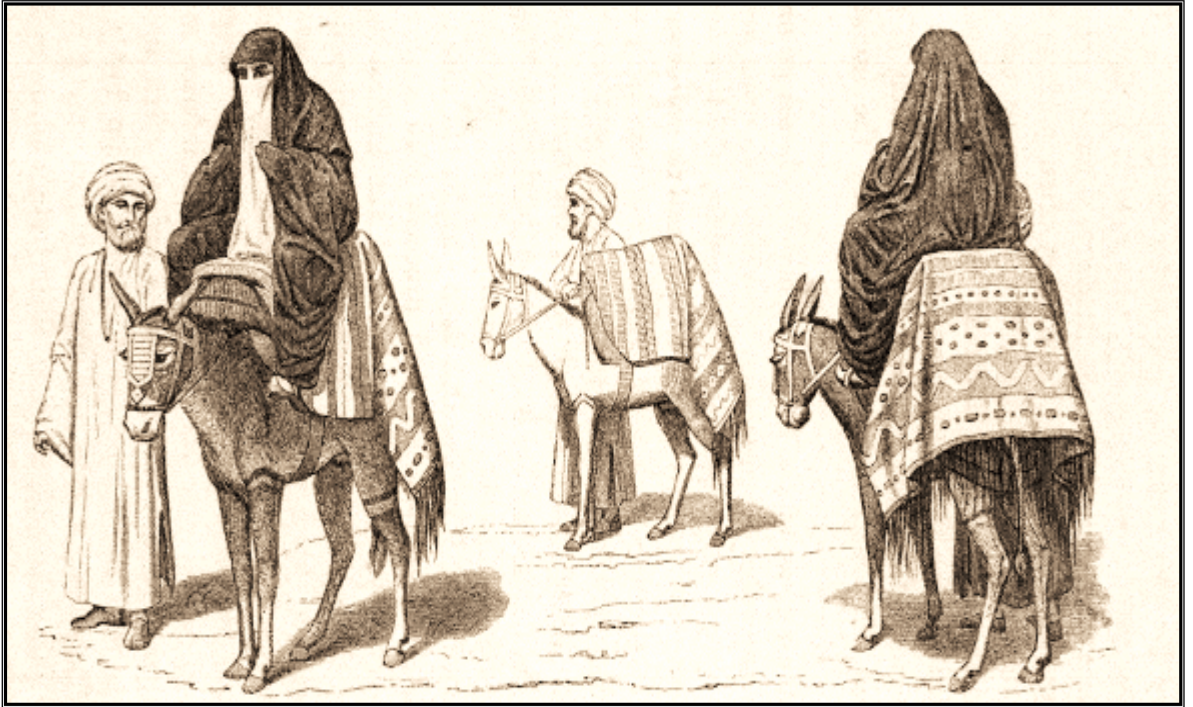
Resim 4: **Hayre Bey Camii** (E. Prisse d'Avennes, **Islamic Art in Cairo: from the 7th to the 18th Centuries**, Cairo: The American University in Cairo Press, 1999)



Resim 5: **Minberde bir hatip** (E. Prisse d'Avennes, **Islamic Art in Cairo: from the 7th to the 18th Centuries**, Cairo: The American University in Cairo Press, 1999)



Resim 6: Mısır Halkının Gündelik Hayatından Görünümler (Edward William Lane, *An Account of Manners and Customs of the Modern Egyptians*, London 1860)



Resim 7: Gelin alayı ve eşeğe binen kadınlar (Edward William Lane, *An Account Manners and Customs the Modern Egyptians*, London 1860).

ذمتلرندە يەدى يوز کيسه بقا ياشى قالمش اياکن روزنامه جي حترکيکيله ابراهيم باشادان
 التى يوز کيسه ذمت دعوا بتد بيلر بعد ه جان پولاد زاد ه بر خيا نەتن د ويوب روزنامه
 جي عبدآزمن افندى بعد اطعام کوچولۇق على العقيوب بر فرزند
 اگاھى يوقا يکن قتل ايدوب ارباب ديوان جمله حمد يزدان ايدوب لندن وولدن
 و فعلندن جمله خلق عاجزونالان و زبان دوزا لغندن جميعى امانا و کشف کران
 اولمشلردى اشته الزم لوازمندن روزنامه جي برديندا ارازم لازم در وصيت
 نامه فقير اولياى بى رباى راي و زراى مصر واللهم عافنا مصر باشالى بالاده
 اوصافيله خضر براولنان الايلرك الايترا ايشنه وسنا نر تعظيم و تکریم والتعنانلر يه
 الذانوب حکومتده مغرور و مدمغانه حرکت ايدر زيراب نيل نوشا يه نك
 حکى چتار و متکبرا و بلقا قدر زير افراغنه تقصير امانا هر کس ايله حسن العت
 ايدوب رفقا ايله معامله ايدوب جمله مضايح مسلمين شرع شريفه حواله ايدوب
 و خزينه ياد شاه جوشلر کيفى است و متعزقه باشى و دفتر داره حواله ايدوب هر ساعت
 تحصيلنه ابرام الحاج ايليه وکلن محلولاتى فروخت ايتوب ضبط ايدوب زير استانه
 طره فندن خط شريفلر ايله معتق دارالستعاده اغالرسه و غير ايلر او امر ياد شاهى ايله
 کلوب ترقى استرلر و حجه کيدن و اسلاموله خزينه يه کيدن و دوغان ايله کيدن
 و مکة و مدينه دن بجا بلغله کلنلره و سفره کيدنلره و جب خربلغنه کيدنلره و باشلر
 کوزنلره و جبل مؤزده چيلرسينه و بونلرک امثالک نيجه کسنه لره ترقى لازمدر
 محلولات ضبط اتمک کر کدر کم سنوى يدى بيلک آنچه ترقى و رملق قانون سليم خاند
 جمله ياشادان مطلوبدر اکتز يا مصر و زير لرسه بو طرفندن و انبار يوسفدن و روزنامه
 قلندن و مکتور و مفلس کتافله کاشغلك و رمدن مذموم و متهم اولور لر و حين
 عزله مال ياد شاهى و ترقيلر ياشادان مطلوبدر و مصر حا کملرسه وقت الهملره
 وضع يدا اتميه يعنى اوقاف طره فندن جلب مال ايتوب حسيبيجه تفکيش و تفحص ايدوب
 تعمير و ترميم ايتد يروپ همور ايدوب خامتتى خير اوله و بر مفسدک سوزينه اعتقاد
 ايدوب عوزره ارمدين بر کسنه قتل نفس اتميه و زلفقارلى و قاسملى قوليدر بکر
 طائفه سنه تابع اولوب عشقيا به معين و ظهير اوليه و هر ايدوب او ايدى قلن محاسبه
 کوروب مقابله ضبط ايدوب نتيجه کلام دانا ياد شاه و زير اعظم طرفن الدن قوميه
 لسان تور کيدوب بر ضرب مثل وارد بوب محله مناسبدر اگره ويره جکک حاشيه
 ويره بکه ويره جکک باشا يه ويره فهو اسجن همان ياد شاه طره فنه طغوزور
 اون ال ياد شاه و زير طرفن الدن قومه و مصره عظيم عسکره کلبه اونوزا غاوا و جود

Resim 8: Evliya Çelebi'nin Mısır valilerine vasiyyetnâmesinin ilk sayfası (X.Y.192a).