

OSMANLI ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

SAYI / ISSUE 57 • 2021

OSMANLI ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

İSAM

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

OSMANLI ARAŞTIRMALARI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İsmail E. Erünsal – Prof. Dr. Heath Lowry
Prof. Dr. Feridun M. Emecen – Prof. Dr. Ali Akyıldız
Prof. Dr. Bilgin Aydın – Prof. Dr. Seyfi Kenan
Prof. Dr. Jane Hathaway – Prof. Dr. Baki Tezcan

İstanbul 2021

Bu dergi *Arts and Humanities Citation Index–AHCI* (Clarivate Analytics), *Scopus* (Elsevier), *Turkologischer Anzeiger* ve *Index Islamicus* tarafından taranmakta olup *TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler* veri tabanında yer almaktadır.

Articles in this journal are indexed or abstracted in *Arts and Humanities Citation Index–AHCI* (Clarivate Analytics), *Scopus* (Elsevier), *Turkologischer Anzeiger*, *Index Islamicus* and *TÜBİTAK ULAKBİM Humanities Index*.

Baskı / Publication TDV Yayın Matbaacılık ve Tic. İşl.
Ostim OSB Mahallesi, 1256 Cadde, No: 11
Yenimahalle / Ankara
Tel. (0312) 354 91 31 Sertifika No. 48058
Sipariş / Order siparis@29mayis.edu.tr

Osmanlı Araştırmaları yılda iki sayı yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.
Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir.

The Journal of Ottoman Studies is a peer-reviewed, biannual journal.
The responsibility of statements or opinions uttered in the articles is upon their authors.

Elmalıkent Mah. Elmalıkent Cad. No: 4, 34764 Ümraniye / İstanbul
Tel. (0216) 474 08 60 Fax (0216) 474 08 75
dergi.osmanli@gmail.com
© İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2021

Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies

Sayı / Issue LVII · yıl / year 2021

Sahibi / Published under the auspices of TDV İslam Araştırmaları Merkezi ve İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi adına
Prof. Dr. Raşıt Küçük – Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Publication Process Erdal Cesar

Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. İsmail E. Erünsal, Prof. Dr. Heath Lowry
Prof. Dr. Feridun M. Emecen, Prof. Dr. Ali Akyıldız,
Prof. Dr. Bilgin Aydın, Prof. Dr. Seyfi Kenan,
Prof. Dr. Jane Hathaway, Prof. Dr. Baki Tezcan

Yayın Danışma Kurulu / Review Board Prof. Dr. Engin Deniz Akarlı (İstanbul Şehir Üniversitesi)
Prof. Dr. Evangelia Balta (Yunanistan)
Prof. Dr. Kemal Beydilli (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Birinci (Polis Akademisi, Ankara)
Prof. Dr. Linda T. Darling (Arizona Üniversitesi)
Prof. Dr. Suraiya Faroqhi (İbn Haldun Üniversitesi, İstanbul)
Prof. Dr. Pál Fodor (Macar Bilimler Akademisi, Budapeşte)
Prof. Dr. François Georgeon (Paris Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Enstitüsü)
Prof. Dr. Şükrü Hanioglu (Princeton Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet İpşirli (İstanbul Medipol Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Karamustafa (Washington Üniversitesi, St. Louis)
Prof. Dr. Ahmet Kavas (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Gülru Necipoğlu (Harvard Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdülkadir Özcan (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)
Prof. Dr. Henning Sievert (Heidelberg Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdeljelil Temimi (Tunus)
Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (E. Hacettepe Üniversitesi)

Kitabiyat / Book Review Editor Doç. Dr. Emrah Safa Gürkan

Yay. Kur. Sekreteri / Sec. of the Ed. Board Abdullah Güllüoğlu
Sekreter Yrd. / Ass. Sec. of the Ed. Board Doç. Dr. Özlem Çaykent, Cengiz Yolcu,
Sinan Kaya

Style editor Matthew Caleb Champlin

Tashiş / Correction Mustafa Birol Ülker – Prof. Dr. Bilgin Aydın

Sayfa tasarım / Design Ender Boztürk

ISSN 0255-0636

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Karadağ Beyi Đurađ Crnojević'in Teftiş Defteri (1497) / The Teftiş Register (1497)
of Đurađ Crnojević, Bey/Lord of Montenegro • 1

FERİDUN M. EMECEN

Renklerin Efendileri: XIII. Yüzyıl Anadolu'sunun Tasavvuf Dünyasına
Prosopografik Bir Yaklaşım / The Lords of Colours: A Prosopographic Approach to the
Sufi World of 13th Century Anatolia • 35

VEDAT TURGUT

16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ile Safeviler Arasında Yaşanan Dini
ve Siyasi Polemikler / Religious and Political Polemics Between the Ottomans
and Safavids in the First Half of the 16th Century • 81

VURAL GENÇ

16. Yüzyılda Bir Osmanlı Para Birimi: Kara(ca) Akçe /
An Ottoman Unit of Currency in the 16th Century: Kara(ca) Akçe • 131

ŞULE PFEIFFER-TAŞ

İstanbul Yeniköy Mahkemesi Para Vakfı Kayıtları (1591-1883) /
İstanbul Yeniköy Court Cash Waqfs Records (1591-1883) • 171

ÇİĞDEM GÜRSOY

Bir Kitap Nasıl Resimlenir? *Dâsitân-ı Ferruh u Hümmâ* Nüshaları Üzerinden
Osmanlı Kitap Sanatına Dair Görüşler / How to Illustrate a Book?
Some Views About the Ottoman Art of Book-Making on the Basis of the
Copies of *Dâsitân-ı Ferruh u Hümmâ* • 203

MEHMET GÜRBÜZ – TUBA DURMUŞ

Geçmiş Olsun Dileklerini İleten Mensur ve Manzum Metinler:
Iyâdetnâme ve Sıhhatnâmeler / The Prose and Verse Texts Conveying Wishes of
Good Health: Iyadatnamas and Sıhhatnamas • 245

BETÜL SİNAN NİZAM

Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak
Berâ'etu'l-İstihlâller / The Jargon of Hamdalah-Salwalah: The Best Beginnings
as the Means of Competence in Writing (*Barâ'at al-Istihlâl*) • 283
SAMİ ARSLAN

DEĞERLENDİRME / REVIEW ARTICLE

Boğaç A. Ergene'nin Osmanlı Hukuku Eleştirisinin Eleştirisi
Kenan Yıldız • 319

TANITIM / REVIEW

Türk Hat Sanatının Dehası Şeyh Hamdullah'ı Ölümünün 500. Yılında Anarken
Seyfi Kenan • 359

KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

Ali Anooshahr, *Turkestan and the Rise of Eurasian Empires:*
A Study of Politics and Invented Traditions
Hüseyin Ongan Arslan • 365

Emine Fetvacı, *The Album of the World Emperor: Cross-Cultural Collecting and the*
Art of Album-Making in Seventeenth-Century Istanbul
Melis Taner • 370

Charlotte A. Jirousek and Sara Catterall, *Ottoman Dress and Design in the West:*
Visual History of Cultural Exchange
Murat Çelik • 377

Ekmeleddin İhsanoğlu, *Medreseler Neydi, Ne Değildi? Osmanlılarda Akli İlimlerin Eğitimi ve*
Modern Bilimin Girişi
Orlin Sabev (Orhan Salih) • 381

Jonathan Eagles, *Stephen the Great and Balkan Nationalism:*
Moldova and Eastern European History
Cengiz Yolcu • 383

Rıza Yıldırım, *Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk): Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi,*
Edisyon-Kritik Metin
İsmail Güleç • 386

Ulaş Karakoç – Alp Yücel Kaya (der.), *İktisat Tarihinin Dönüşü: Yeni Yaklaşımlar ve Tartışmalar*
Sinan Kaya • 391

Karadağ Beyi Đurad Crnojević'in Teftiş Defteri (1497)

Feridun M. Emecen*

The Teftiş Register (1497) of Đurad Crnojević, Bey/Lord of Montenegro

Abstract ■ The Crnojević family was an important political entity among the lords of the Principality of Zeta. Their connection with the Ottomans is a typical example of patronage and hegemony processes. There are numerous studies related to this family, many of which include information derived from Ottoman sources and archives. However, newly discovered ahkam and teftiş registers dating back to the reign of Beyazid II provide until now unnoticed information about the family. This article publishes and evaluates a part of the Teftiş Register in which the land possessions of Đurad Crnojević were recorded. He took refuge in Venice during the Ottoman-Venetian conflict in the period of Beyazid II and later appealed to the Ottomans in order to reclaim his former lands. However, the Ottoman administration granted him a timar estate in Anatolia. He left his country in 1496. These registers are also significant because they involve new-found information about the Crnojević family which played a prominent role in the history of Montenegro.

Keywords: Lords of Zeta, Montenegro, Crnojević, *Teftiş Register*, *Tahrir Register*.

Osmanlıların Balkanlara geçtikten sonra uyguladıkları siyaset içinde mahalli hanedanları doğrudan ortadan kaldırma yanında onları kendilerine tabi kılma veya himaye altında bir süre için dahi olsa mevcudiyetlerini korumalarını sağlama anlayışları öne çıkar. XV. yüzyıla ait tahrir kayıtları genellikle istimalet siyaseti çerçevesinde dillendirilen bu kabil uygulamaların mahiyeti hakkında son derece belirleyicidir. Hayli “geçişken” bir idari tasarruf dahilinde mahalli hanedanların zaman içinde temessülleri temin edilerek doğrudan sert bir hakimiyetin ortaya çıkaracağı tepkiler nispeten dengelenmiş, bunların bir bölümü Osmanlı sisteminin çarkları

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi.

arasında tamamen erimiş veya yeni efendilerinin dünyası içinde eski bağlarından tamamen uzak bir geleceğe adım atmışlardı. Bu kabil aileler içerisinde Zeta/Karadağ bölgesinin beyleri olan Crnojevićler bahsedilen siyasetin farklı bir tezahürüyle karşı karşıya kalmış olmakla ilginç bir özellik arz ederler. Karadağ kesiminin Osmanlı ilgi sahasına girmesinden kısa süre sonra Osmanlı himayesi ve nüfuzunu üzerlerinde hisseden Crnojevićler, II. Bayezid dönemindeki Osmanlı-Venedik çatışmaları arasında kalarak varlıklarını mevcut kimlikleriyle sürdürememişlerdir.

Bundan önce aileyle alakalı Osmanlı belgelerindeki mevcut kayıtları toplayarak elde ettiğim ilk bilgileri bir tebliğ olarak sunmuş, Crnojevićlerin Osmanlı idaresi altına girmesiyle bu bölgede meydana gelen gelişmelerden söz etmişim.¹ Bu defa bölgenin doğrudan Osmanlı hakimiyetine alınması akabinde topraklarından ayrılan Đurađ Crnojević'in geride bıraktığı mallarının ve mülklerinin durumuyla alakalı, bölgeyi tahrir eden Osmanlı memurlarınca ayrıca düzenlenen teftiş defterini inceleyip bugün Karadağ'da kurucu ata olarak kabul edilen bu ailenin tarihinin bilinmeyen veçhesine küçük de olsa ışık tutmak istemekteyim. Önce daha evvel de üzerinde durduğum veçhile bölgenin Osmanlı idaresine geçiş süreci ve aileye mensup şahısların Osmanlı idaresi altındaki durumlarına kısaca göz atacak, ardından teftiş defterinin değerlendirmesini yapacak ve ayrıca defterin Latin harflerine çevrilen metnini, orijinali ile birlikte makalenin sonuna ekleyeceğim (**Ek I**). Bu arada yeni tesbit ettiğim Curac'ın Menteşe bölgesindeki zeameti ile ilgili kaydı da yine makale içinde kısa bir değerlendirmesini yaptıktan sonra ekte aynen vereceğim (**Ek II**).

* * *

Osmanlı kaynaklarında haklarında hemen hemen hiçbir atıf bulunmayan Crnojević ailesine dair ilk bilgiler, Osmanlılarla olan bağları çerçevesinde, Fatih Sultan Mehmed'in bu kesime yönelik ilgisiyle başlar. Crnojević hanedanı XV. asırda Karadağ bölgesine hakim olarak 1430'lu yıllardan itibaren Adriyatik kıyılarında Kotor'un arka kısımlarında yükselen dağlık alanlara adlarını vermiştir. Tarihi kayıtlar bölgenin Crna Gora/Monte Negro ve buradan da Türkçeye Karadağ olarak geçen adının ailenin unvanıyla olan irtibatını öne çıkarır.² Bir prenslik olarak tarih sahnesinde beliren bu bölge ayrıca XIII. asırdan itibaren ırmağın adından hareketle Zeta şeklinde de anılmıştır. Zeta ırmağı ve onu kesen Morača

1 F. M. Emecen, "Zeta Beyleri: Cernojević Ailesi Hakkında Yeni Osmanlı Belgeleri", *Osmanlı İdaresinde Balkanlar*, I, ed. A. Aköz v.dğr., (Konya: Palet Yayınları, 2020), s. 203-210.

2 B. Darkot, "Karadağ", *İslam Ansiklopedisi*, 1977, VI, 221-222.

kolu boyunca oluşan yerleşim birimleri Podgoriçe (Podgoritsa) dahil İşkodra gölüne kadar uzanır, buradan Adriyatik denizi tarafına doğru Çetine (Cetinje) bölgesi, İşkodra gölü (Shkodra/Skadarsko) ile Adriyatik arasındaki kısmın batı ciheti ve Adriyatik kıyı kesiminde Kotor ile nihayetlenen alanı ihtiva eder. Bölge uzun süre Sırp despotluğunun kontrolü altında kaldıktan sonra Stefan Duşan'ın ölümü akabinde (1355), Balşa (Balčić) ailesinin eline geçti. Balşalar bölgedeki küçük hanedanlarla bu arada da Crnojevićler ile de anlaşmazlığa düştüler. Osmanlıların da baskıları sırasında mahalli beyler buldukları yerlerde kendi kontrollerini sağladılar. Ancak bölge Venediklilerle olan çatışmalar sırasında Sırp despotu Stefan Lazarević'in idaresi altına girdi. Mahalli beyler özellikle Crnojević ailesi Sırlara karşı büyük zorluklar çıkardı. Buna Osmanlı tazyiki ve Venedik niyetleri de az sonra eklenmekte gecikmedi. Özellikle Venedikliler sahil kesimini kendi hakimiyetlerine aldılar. Dağlık kesimde de Crnojević ailesinden Stefan'ın kendilerine tabi olmasını sağladılar.

Fatih Sultan Mehmed'in Sırp despotluğuna son vermesinin ardından giderek bu kesimlerde Osmanlı gücü kendisini daha etkili şekilde hissettirmeye başladı. Bosna'nın ve ardından da Hersek kesiminin ilhakıyla beraber Karadağ'ın kuzey bölgesinde Osmanlı nüfuzu da tesis edilmiş oldu. Stefan'ın 1465'te ölümünün ardından yerine geçen Ivan Venediklilere bağlı siyaset izlemeyi sürdürdü. Ivan'ın siyasi faaliyetleri Venedik ve Osmanlıları da karşı karşıya getiren yeni olayların küçük bir kıvılcımını oluşturmuştu. Osmanlı-Venedik mücadelesi sırasında durumu belirsizliğe düşen Ivan, Venedik'e gitmek mecburiyetinde kalmış, Fatih'in vefatının ardından yeniden kendi topraklarına dönüp Zeta ve Zabljak (Jabljak) üzerinde kontrol sağlamış, fakat sonunda II. Bayezid'e yaklaşarak onun himayesi altına girmişti. Bu şekilde vaktiyle Fatih'e ödediği 700 duka haracı ödemeyi kabul etmiş, keza himaye anlaşmasının taahhüdü olarak da küçük oğlu Stanişa'yı İstanbul'a yollamıştı (1485).

Bütün bu tarihi gelişmeler Karadağ üzerinde başlayan Osmanlı himayesini ortaya koymak bakımından önemlidir. Vasallık bağlarının sürdürülebilirliği, Osmanlı karşıtı yeni cephelerin oluşumuyla giderek zorlaştı. Ivan'ın 1490'da ölümünün ardından vasallık bağları dış müdahalelerin de etkisiyle değişmeye başladı. Ivan'ın oğlu olan Curac (Đurađ Crnojević) ailenin başına geçti. Ancak Venedik baskısıyla karşı karşıya kaldı. Osmanlı himayesi altında bulunduğundan muhtemelen çok önemli bir tehlike yaşanmadı. Fakat az sonra II. Bayezid'in idaresine karşı Balkanlar'da küçük hanedanlar arasında bir takım huzursuzluklar baş gösterdi. Osmanlı vasalı olarak kalmış olanlarla bunların rakipleri olup sonra Müslüman

kimlikleriyle doğrudan merkezi idarece buldukları bölgeye tayin edilmiş beyler arasında tarih sayfalarına pek yansımayan meseleler ortaya çıktı. Devamlı tarassut altında oldukları anlaşılan bu küçük vasal beylerin, sınır hatlarındaki Osmanlı sancakbeyi ve diğer idarecilerce sıkı kontrol altında tutuldukları ve İstanbul'a faaliyetleriyle alakalı raporlar yollandığı düşünülebilir. Karadağ bölgesinde de benzeri gelişmelerin yaşandığı açıktır. Curac'ın Türk karşıtı ilişki ağı içinde yer almasının ortaya koyduğu belirsizlikler içinde kardeşi Stefan'ın onun yerine göz dikerek İstanbul'a gidip şikâyetle bulunmuş olması Karadağ kesiminin kaderini adeta belirleyen olayların başlangıcını oluşturacaktır. Nitekim Stefan'ın faaliyetleri üzerine Curac fazla direniş göstermeden idareden ayrıldı, ancak Venediklilerin elindeki Budva'ya gidip oradan da Venedik'e geçti (1496).

Söz konusu hadiselerde İskenderiye/İşkodra beyi Firuz Bey'in önemli bir rol oynadığına şüphe yoktur. Anlaşıldığına göre Curac da boş durmadı. Venediklerin etkisiyle geri dönüp yeniden beyliğini ele geçirmeyi planladı. Bu arada Osmanlı-Venedik mücadelesi bütün hızıyla devam ediyordu. Venedikliler Curac'ın 1499'da Kotor'a çıkıp Karadağ'da Osmanlı aleyhine isyan çıkarmasını beklerken o Firuz Bey ile haberleşip Osmanlı tarafı ile anlaşma yolunu arıyordu. 1499 Ekiminde Curac'ın vekili ve ilişki ağını yöneten Radič Mudreža Kotor'da hapse atıldı ve Venedik'e sevk edildi. Artık Venedik ile bağlantısını koparmanın zamanının geldiğini düşünen Curac Firuz Bey ile temas kurup Osmanlılara sığınmak üzere Tivat yakınlarındaki Traçta limanında karaya çıktı ve 17 Mart 1500'de İstanbul'a ulaştı.³ Curac'ın amacı tekrar Karadağ'a dönmek ve beyliğini elde etmektir. Fakat II. Bayezid onu geri yollamadı, Anadolu'da yaşayacağı kadar bir gelir tahsis etti. Curac'ın Anadolu'da nereye gönderildiği hakkında bugüne kadar herhangi bir bilgi mevcut değildi. Yaptığım araştırmalar sonucu Osmanlı kayıtlarında onun izine Batı Anadolu'da önemli bir sahil sancağı olan Menteşe bölgesinde (Muğla) rastlandığını tesbit etmişim.⁴ Bu defa karşıma çıkan yeni bir kayıt, Curac'ın nereye, hangi şartlarda yollandığını daha açık şekilde gösterdi.

3 Genel olarak bk. B. Đurđev, *Turska vlast u Crnoj Gori u XVI i XVII veku*, Sarajevo 1953; Gl. Stanojević, "Crna Gora i Crnogorsko primorje u vrijeme mletačka-turskog rata 1499-1502. Godine", *Istorijski Zapisi*, god. XVI. knj.20, sv. 1, (Titograd: 1963), s. 40-48; Đekularc Božidar, "Crnojević Između Venecije i Turske" *Arhivski Zapisi*, S. 1, Cetinje, 2012, s. 7-24; Vasilj Jovović, "Porodične Veze Crnojevića sa Okolnim Feudalnim Gospodarima", *MATICA*, zima 2013 / proljeće 2014, s. 207-226 (Bilgiler için Okan Büyüktapu'ya ve literatür takviyesi yanında gönderdiği değerli bilgiler ve katkılar için Nihat Dostovic'e müteşekkirim).

4 Emecen, "Zeta Beyleri", s. 207.

Buna göre Curac, zeamet sahibi olarak 25.000 akçelik geliri olan Mentеше sancağının Muğla nahiyesinde, bugünkü Bozburun yarımadasında Taşlıca kesimini içine alan Tarahya ve Muğla merkeze yakın Yerkesiği adlı köy birimlerinden oluşan bölgeye gitmişti. Kendisine zeametın verildiğine dair merkezden çıkan tayin kaydı 6 Ramazan 905 (5 Nisan 1500) tarihini taşıyordu ve onu “Yorgi veled-i Çirne” şeklinde tanımlıyordu.⁵ Bu durumda aynı yılın Mart ayında İstanbul’a gelen Curac’a iki hafta içinde zeamet alanının tahsis edildiği ve hemen görev bölgesine yollandığı anlaşılır. Curac’ın zeamet alanı aslında Rodos şövalyelerinin elinde bulunan Marmaris ve Bodrum’un arasında kalan sahil kesiminde olduğundan, dış müdahaleye hayli açık bir bölgeyi oluşturuyordu. Nitekim Venediklilerin onun burada olduğunu haber alarak kaçırma teşebbüsünün Firuz Bey tarafından İstanbul’a bildirilmesi üzerine, Curac Anadolu’nun iç bölgelerine, Amasya-Tokat-Sivas kesimine nakledildi. Tesbit ettiğimiz kayıтта Curac’ın zeametının 18 Rebi-ülahir 907’de (30 Ekim 1501) bir başkasına verildiği, dolayısıyla onun buradan bu tarihlerde ayrıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Mentеше bölgesindeki ikameti ancak bir yıl beş ay sürmüştür. Curac’ın Amasya-Tokat bölgesinde nereye tayin edildiği konusunda herhangi bir bilgiye henüz rastlanmamıştır. Yalnız Curac’ın, ikinci evliliğini yaptığı ve ondan Solomon ve Konstantin adında iki oğlu, üç kızının dünyaya geldiği bilinen Kotor prensinin akrabasının kızı Jelisaveta’nın Curac ile bir müddet Anadolu’da kaldığı 1503 yılı sonlarında Venedik’e döndüğü sanılmaktadır. Oğullarından biri de Jelisaveta ile birlikte Venedik’e gitmiş; ancak burada büyük zorluklarla karşılaşan Jelisaveta’ya 1505’te Venedik senatosu bir miktar para bağışlamaya karar vermiştir.⁶ Öyle anlaşılıyor ki Osmanlı kayıtlarında

5 BA (=Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi), MAD (=Maliye Defterleri), nr. 15287, s. 110. Kayıt için bk. Ek II.

6 G. Stanojević’e göre Curac İtalya’da iken 1499’da Milano’da dayısı Konstantin Arianti’nin yanında kalmış ve bir vasiyet hazırlamış. Bu vasiyette oğullarından Konstantin Venedik’te asılzade sıfatıyla kalıyor, annesi ve kız kardeşleri de yine Venedik’te bulunuyordu. Curac’ın diğer oğlu Solomon ise amcasının (İskender/Staniša) yanına Sultanın sarayına gönderilmişti. İskender Bey de Jelisaveta’ya destek veriyor, hatta yeğeni Konstantin’i çok seviyordu (Gligor Stanojević, “Posljednji Crnojević”, *Od početka XVI do kraja XVIII vijeka, Istorija Crne Gore*, III/1, ed. Milinko Đurović at.al., (Titograd: 1975), s. 12, 24, 27). Curac aslında ilk evliliğini Karlo Musaki Topi’nin kızıyla (Jelena) ile yapmıştı. Bu kadın ile ne kadar evli kaldığı bilinmiyor. Sonra 1490’da henüz babası sağken Kotor şehrinin knezi/prensi olan Paolo Erico’nun akrabası Antonio Erico’nun kızı Jelisaveta (Elizabeth) ile evlenmiştir. Bu evlilik tamamen siyasi ve stratejik bir mahiyet taşıymaktaydı. Curac yakışıklı, kitap seven, bir şövalye gibi davranan, Bizans tarzı giyinen bir beyefendi gibi tanıtılmaktadır (Ivan Božić, “Vladavina Crnojevića”, *Istorija Crne Gore*, II/2, s. 335-342). Th. Spandunis’e göre

“Yorgi veled-i Çirne” adıyla geçen Curac’ın Anadolu’da zeamet sahibi durumunda bulunması bir nevi “serbest sürgün” sisteminin yansımasıydı ve Karadağ’daki Osmanlı himayesinin tam anlamıyla bir hakimiyete dönüştüğünün belgesiydi. Curac’ın bundan sonraki akıbeti hususunda ise şimdilik herhangi bir bilgiye ulaşlamamıştır.⁷

* * *

Burada yayımladığımız teftiş defteri Curac’ın 1496’da Venediklilere ilticasından hemen sonra bu bölgenin yapılan tahririyle bağlantılı bir vasıf taşımaktadır. Entelektüel kimliği ile Çetine’yi merkez ittihaz ederek burada bir kilise yaptırdığı, hatta matbaa da kurduğunu, kitaplar bastırarak belirtildiği⁸ Curac’ın Venedik’e gittikten sonra arkada bıraktığı malları ve eşyalarını ihtiva eden bu teftiş defteri, gerçek anlamda onun bir ölçüde “Rönesans çağı” lideri olma pozisyonu itibarıyla tarihî gerçeklerin ne olduğunu ortaya koyacak önemdedir. Bu defter bölgenin o sırada yapılan arazi sayımlarıyla bağlantılı hususiyet taşır. Karadağ kesiminin Osmanlılarca yapılan ilk tahrirleri öteden beri araştırma konusu olmuş, bunlar hakkında hayli çalışma yapılmıştır. Bu noktada Osmanlı tahrirleri ve belgeleri çerçevesinde en ayrıntılı bilgiler Branislav Đurđev’in incelemeleriyle gün yüzüne

Curac, Venedik senatosuna kumpas kurduğu gerekçesiyle tutuklandı, ancak kaçıp Fransa’ya sonra da Roma’ya geçti ve ardından çaresizlik içinde Bayezid’e sığındı ve müslüman oldu: *Osmanlı Sultanları*, haz. D. M. Nicol, trc. N. Balta, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), s. 89; keza Venedik’e kaçıışı ile ilgili biraz daha farklı bir anlatım: Giovan Maria Angioiello, *Fatih Sultan Mehmed*, trc. P. Gökpar, (İstanbul: Profil Kitap, 2011), s. 212-213.

7 Curac’ın Anadolu’da 1503 veya 1514’de vefat ettiği gibi teyit edilemeyen bilgiler vardır. Yine teyit edilemeyen başka bir bilgi onun Müslüman olduğudur. Eğer Amasya-Tokat havalisinde zeamet sahibi olmuşsa durumunu koruyabilmek için hıristiyan kimliğinden vaz geçmiş olması pek beklenmez. Zira bu kesimde hıristiyan timar sahiplerinin varlığı bilinmektedir (BA, *Timar ve Zeamet Tevcih Defteri*, nr. 1, 813-815, 817-850: Ağırıklı olarak 1518-1520 yıllarına ait kayıtları ihtiva eden bu defterde Curac ile ilgili kayda rastlayamadım. Bu durum onun bu tarihten önce vefat ettiğine işaret edebilir). Ancak yine de statüsünü koruyabilmek adına, kardeşinin de sarayda olduğu dikkate alınarak, İslamiyeti seçmiş olma ihtimali bütünüyle gözden uzak tutulmamalıdır.

8 Miroslav Pantić, “Književnost na tlu Crne Gore i Boke Kotorske”, *Istorija srpskog naroda*, III/2: *Srbi pod tuđinskom vlašću 1537-1699*, haz. Radovan Samardžić, (Belgrad: Srpska književna zadruga, 1993), s.135. Curac’ın kurduğu matbaanın bölgedeki İslamlaşmaya karşı bir hamle olarak yorumlanır. Buna göre kiliseler tahrip edildiği ve kitaplar da kalmadığı veya yağmalandığı için Curac yeni bir kültür hamlesiyle matbaa açmış, kendisi de bu durumu ilk bastırıldığı kitapta belirtmiş (Radovan Samardžić, “Srpska crkva u vreme zapustelosti patrijaršijskog presotla”, *Istorija srpskog naroda*, III/2, s. 36).

çıkmıştır.⁹ Ayrıca Osmanlıların Karadağ kesimiyle alakalı ilk ilgilerinin müdellel verilerini yansıtan 1485-1486 tarihli İskenderiye sancağına ait tahrir defteri de S. Pulaha tarafından yayımlanmıştır.¹⁰ Bu sonuncu tahrir defteri,¹¹ Osmanlı himayesi altındaki Karadağ kesiminin statüsü hakkında son derece belirleyicidir. Bu defterin 5 Mart 1497'de yapılan icmalinin baş kısmına yeni eklenen nahiyelerin mücmel sonuçları verilmiştir.¹²

Bahse konu teftiş defteri ise, 1497 tahriri ile yakından irtibatlı görünmektedir.¹³ Bu tahriri hazırlayan defter emini Umur b. Doğan ile kâtip Yusuf b. Ahmed, ayrıca tahrir sırasında Curac'ın ve hatta adamlarının geride bıraktığı taşınır ve taşınmaz mülk ve malların sayımını da yapıp rapor halinde meseleleri (kaziyyeleri) Divan'a sunmuşlardır. Defterin tutuluş tarihinin 1497 tahririyle aynı zamana rastladığı noktasını açıklığa kavuşturacak şekilde kayıtlarda mukataaya verilen yerlerle ilgili bazı tarihler verilmiştir. Bunlar genellikle 901-902 yılını göstermektedir. Mesela bir kayıta 902 Receb ayınının 15'inden aynı yılın Zilkadesine kadar mukataayı tutanlardan söz edilmekte olması teftiş tarihinin bu döneme rastlandığını açıklığa kavuşturur. Mukataaya verilme konusunda ayrıca Rumi ay ismi olarak Ağustos ayının da zikredildiği dikkati çeker. Hicri tarihlerle hesaplandığında mukataa döneminin 1496 Ağustosunu ile 1497 Temmuz ayı aralığına denk düştüğü görülür. Bu da defterin tarihlendirilmesinde belirleyici olmuştur.

9 "Dva deftera crnogorskog sandžaka iz vremena Skender-bega Crnojevića", *Zapisi*, god. XIII, knj. XXIV, sv. 1 (Cetinje 1940), 332-337; "Defteri za crnogorski sandžak iz vremena Skender-bega Crnojevića", *POF I* (1950), 7-22; *POF II* (1951), 35-56, *POF III-IV* (1953), 349-401; *Dva deftera Crne Gore iz vremena Skender-bega Crnojevića, (prva sveska)*, (Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 1968); *Dva deftera Crne Gore iz vremena Skender-bega Crnojevića*, (Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 1973); (Söz konusu çalışmalarının değerlendirilmesi için bk. Nenad Filipović, "Pitanje osmanske vlasti u Crnoj Gori, razvoj jugoslovenske osmanistike i Branislav Đurđev", *Naučno djelo akademika Branislava Đurđeva, Posebna izdanja, knjiga CXXXI*, Odjeljenje humanističkih nauka, Knjiga 39, Sarajevo 2010, s. 47-84).

10 *Defteri i registrimit të sanxhakut të Shkodrës i vitit 1485*, I, II, Tirana 1974.

11 BA, TD (=Tahrir Defteri), nr. 17. Defter emini Mustafa b. Sıraceddin ile katib Süleyman b. Abdullah (Mahmud Paşa azatlı kölesi) tarafından hazırlanmıştır.

12 BA, TD, nr. 26 M., s. 1-11 arası. 890 tahriri icmalı ise 11. sayfadan itibaren İpek ile başlıyor.

13 BA, TD, nr. 17'deki mufassal defterin icmalı TD, nr. 26 M'dedir. Burada Hud (Hota), Kuça, Biberler (Piperi) ve Klimenta nahiyelerinin de icmale eklendiği dikkati çeker. Ayrıca bk. B. Đurđev, "Iz istorije Crne Gore, brdskih i malisorskih plemena. (Popis Hota, Kuca, Pipera i Klimentata iz 1497. godine)", *Radovi ND*, BiH II, OIFN I (1954), 165-220.

Söz konusu teftiş defteri Curac'ın memleketinin yapılan ilk tahririni anlamlandırmak ve onun eksikliğini tamamlamak bakımından büyük önemi haizdir. Bu teftiş belgesi/defteri, içerisinde müteferrik ve çeşitli tarihlere ait birçok farklı defter parçasının sonradan toplanıp derlenerek bir araya getirildiği Başkanlık Osmanlı Arşivi, Maliye Defterleri, nr. 36806'nın içinde yer almaktadır. Burada Curac'ın ve ona eşlik eden adamlarının boşalttıkları yerlerin, kalan mülklerinin tasarrufu ile ilgili meseleler tesbit edilmiş ve bunlarla ilgili alınacak kararlar Divan'a sorulmuştur. Bir teftiş raporu hüviyetinde olan bu defterde belirtilen meseleler büyük bir ihtimalle Divan'da görüşülmüş, bu hususlara dair kararlar ilgili bahsin yanına not olarak koyulmuştur. Bu tarz itibarıyla defter hem meseleleri hem de ilgili kararları bir arada göstermek suretiyle ilginç bir diplomatika özelliğini haiz görünür. Bu durum kazaya diye adlandırılan ve ilgili teftiőle ortaya çıkan sorular ve meseleler olarak başka örneklerle de bağdaşır. Divan'a sunulan çeşitli meselelerin bir arada yer aldığı ve oradan çıkan kararların kenar notu şeklinde belirtildiği defter tarzına dair XV. asrın ikinci yarısıyla tarihlenen türlerin mevcut olduğu bilinmektedir.¹⁴ Hatta bu usulün XVI. asırda bile devam ettiğinin örneklerini bulmak mümkündür.¹⁵ Bu tür defterler Divan'da görüşülürken yanlarına düşülen kısa notların bazılarında alınan kararların hüküm haline getirilmesiyle ilgili ifadelere yer verilmesi dikkat çekicidir. İncelediğimiz defterde de karar ifadelerinin altına "hüküm yazıla" şeklinde kayıtlar düşülmüştür. Bu durum Osmanlı erken dönem Divan bürokrasisinin uygulamaları hakkında belirleyici örnekleri göstermesi açısından önem arz eder. Defterde bir başlık altında girişten sonra tesbit edilen meseleler öbek öbek yazılmış, son kısımda da katiblerin imzası yer almıştır. Bu teftiş kaydını ihtiva eden defter, 526. sayfadan başlamakta, 528. sayfadan sonra muhtemelen yanlış ciltleme sebebiyle yarıda kalmış gözükmemektedir, ancak bunu tamamlayan son kısmı ileride 537-539. sayfalara kaymış durumdadır.

Defterin şekli özellikleri hakkında bilgi verdikten sonra, muhtevasına geçebiliriz. Defterin girizgahındaki başlık: Çirne ilinde olan tuzla hasılı ve bağlar hasılı ile Gırbelan (Grbljani) nahiyesinde olan köylerden alınan filori, Çirneoğlu'nun (yani Curac'ın) il üzerindeki alımları, satılacak olan değirmenleri, ekilmiş ekinleri

14 Konuyla ilgili geniş bilgi için danışmanlığımızda yapılan yüksek lisans tezine bk.: Fatma Erdim, "Osmanlı Bürokrasi Geleneğinde "Kazâyâ" Usulü –II. Bayezid Dönemine Ait Kazıye Defterleri" (yüksek lisans tezi), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2017.

15 Mesela II. Selim'in Manisa'da şehzade iken divanına sunulan defter aynı özelliği haizdir. Bk. F. M. Emecen, "Osmanlı Taşrasında Saray Bürokrasisi: Şehzade Selim'in Kazâyâ Defteri", *Osmanlı Araştırmaları*, 46 (2015), s. 213-301.

ve bazı hırdavatın tesbiti şeklindedir. Bunun ardından sıra sıra meselelere yer verilmiş, öncelikle tuzla hasılatı ile ilgili konularla kayıtlar başlatılmıştır. Bu noktada Curac'ın tuzla hasılının 48.000 akça olduğu, Venedik'e ait olmakla birlikte Kotor kalesine bu cihetten girip çıkan mallardan alınan vergilerin mukataaya verildiği ve gelirlerin İskenderiye sancakbeyi Firuz Bey'e ait olduğu; Venedik'e tabi Starograd (Budva) kalesinin Karadağ cihetindeki bacının mukataaya verildiği; Gırbelan nahiyesindeki 34 köyün Kotor'daki Venedik knezi tarafından yazılmasına müsaade edilmediği, bunlardan ancak 19'unun yazılmış olduğu ve Karadağ defterine ilhak edildiği belirtilmiştir. Bunların yanlarına da Divan'dan, söz konusu gelirlerin "satılması" yani mukataa yoluyla işletilmesi için hükümlerin yazılması yolunda kayıtlar düşülmüştür.

Bu özetlediğimiz ilk grup kayıtların tahliline girişirsek, şu tesbitleri yapabiliriz: Burada Venedik'in kontrolündeki Budva ile Kotor arasında kalan ve kıydan itibaren sahil ve dağlık kesim halinde iki bölüme (Dolna ve Gorna) ayrılan Gırbelan nahiyesinin durumu dikkati çeker. Bu bölge Venedikliler ile zaman zaman sınır hattı olmak itibarıyla el değiştiren ve birçok hudut meselenin zuhur ettiği sahayı oluşturur. Teftiş defterinde 34 köy hakkında Venedik tarafıyla olan anlaşmazlık konusu dile getirilmiştir. Venedik'in Kotor valisinin müdahalesiyle Curac'a ait gösterilen bu kesimdeki 15 köy Osmanlılara ait olarak tescil ve tahrir edilememiş gözüktür. Bölgeyle ilgili daha sonraki dönemlere ait tahrir defterinin baş kısımlarında söz konusu sınır meselesinin uzunca süre boyunca problem yumağı halinde sürdüğüne dair bilgiler mevcuttur. Nitekim "Sınır-ı Kal'a-i Kotor ma'a Gırbelan" başlıklı 1570 tarihli tahrir defterinin başında yer alan bir kayıta, buranın sınırının çok önceden belirlenmiş olduğu, bölgenin önceki sahipleri despot ve Çirneoğlu zamanında ve hatta ondan evvel (muhtemelen Fatih Sultan Mehmed döneminde) ve sonra da II. Bayezid zamanında İskender Paşa, Mihaloğlu İskender Bey ve Rumeli kethüdası Sinan Bey'in müteaddid defa gelip sınır tesbiti yaptıkları ve bu kesimin padişah haslarına tahsis edildiği bildirilir.¹⁶ Osmanlı tarafı teftiş raporundaki

16 Daha önceki tahrirlere yapılan atıflarla belirtilen bu meselenin devamında sonraları Gırbelan nahiyesinin Venediklilerin eline geçtiği, Venedik ile anlaşma imzalandıktan sonra ise sınır tesbiti için Firuz Bey'in görevlendirildiği, ancak hasta olması sebebiyle yerine gönderdiği adamı Frenk Kasım'ın Venediklilere meylettığı, Osmanlı sınırını Venediklerin lehine olmak üzere kestığı, bu şekilde Osmanlı tarafına ait olması gereken iki köy, Gırbelan ovası ve iki tuzlanın Venedik sınırları içinde kaldığı anlaşılmış, bu şekilde bu kesimde padişah hası olarak sadece Çirneoğlu memlehasının kaldığı beyan edilmiştir: BA, TD, nr. 499, s. 410-411; nşr. Aladin Husić, *Crna Gora u Defteru Dukadinskog Sandzaka iz 1570. Godine*, (Cetinje – Sarajevo: 2017). Buradaki atıflar Curac'ın ayrılmasının ardından

bilgiler muvacehesinde buranın, vasalları olup Őimdi kaçıŐ bulunan Curac'a ait olmakla kendi tasarrufları altında olduğu konusunda iddialıdır. Kotor'un giriŐ kısmında iki kapısı önünde kara tarafından giren-çıkan mallardan vergi alınmış olması, buranın mukataa yoluyla Őiletilmek üzere Őskenderiye sancakbeyi Firuz Bey tarafından Őskeleci Mahmud'a verilmesi bu anlamda dikkat çekicidir. OluŐan bu statü Őüphesiz daha önceye dayanıyordu. Őimdi Ćirneođlu'nun memleketi Osmanlı toprağı olduğu için mevcut statüyle ilgili haklar da Osmanlı tarafına geĆmişti. TeftiŐ raporunu ve tahriri hazırlayanlar durumun böyle olmasına rağmen Venediklilerin söz konusu verginin tahsiline mani olduklarını belirtmişlerdir. Divan'da ise bu gelirlerin satılması yani iltizama verilmesi, daha önceki hasılatının tesbit ve zabtı konusunda ilgililere derhal hüküm yazılması kararı alınmıştır. Daha önce bu mevzuyla ilgili "Ćirneođlu kanunu" nasıl idiyse ona göre bu satıŐın yapılması da istenmiştir. Öyle anlaşılıyor ki Osmanlılar doğrudan kendi hakimiyetlerine giren bölgenin halkının daha önceki vergi mevzuatını radikal Őekilde deđiŐtirmeyip mevcut olan hukuka riayet etmişlerdir.

Esasen 1499-1503 Osmanlı-Venedik savaŐı bu bölgenin durumunda bazı deđiŐikliklere yol açmış ve Gırbelan kesiminde Curac'a ait olup bilahire Osmanlı idaresine giren yerler Venedik kontrolü altına geĆmiştir. 1503 anlaşmasında vaktiyle Ćirneođlu'nun tasarrufunda olan sonra Osmanlı kontrolü altına giren ve padiŐah hassı haline getirilen yerlerin hukukunun iade edildiği açık bir madde halinde belirtilmiştir. Burada "Ćirneođlu'nun alınan ili, ben aldığım tarihte, mezbûr Ćirneođlu her ne tasarruf etdiyse, kadım yeri olsun, gerekse Venedik beğleri vermiş olalar, vereler" denerek tasarruf hakkının Osmanlılara ait olduğu her iki tarafça tescil edilmiştir.¹⁷

Curac'ın ayrıca Venedik elindeki Budva kalesine giden mallardan da vergi aldığı ve bunun Şimdi Osmanlıların kontrolü altına girdiği, mukataasının ise 500

Osmanlı-Venedik savaŐı yıllarına ve 1503'te yapılan sulh sonucu gerĆeleŐtirilen sınır tahdidini münhasır olmalıdır. Bu bölge için ayrıca bk. Hamid Hadđibegić, "Turski dokumenti Grbaljske Őupe iz XVII stoljeća, *Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju naših naroda pod turskom vladavinom*, I, (Sarajevo: 1950) s. 23-50; a.mlf, "Karadađ Sahilinde Grbaly Nahiyesi Hakkında Resmî Türk Vesikaları", *Ord. Prof. Őmail Hakkı UzunĆarŐılı'ya Armađan*, (Ankara: TTK, 1976), s. 67-90).

17 Anlaşma için bk. H. Theunissen, *Ottoman-Venetian Diplomats: The Ahd-names*, EJOS, I/2 (1998), s. 378. Yukarıdaki notta belirtildiği üzere bu ifadelerin devamında sınır tesbiti için iki taraftan temsilcilerin tayin edilmesi ve sınır kesimini gerĆeleŐtirmesi cümlesi yer almaktadır.

akçeye verildiği, yine Venedik kontrolündeki Bar kalesine giden yol güzergahında Karuçâ adlı yerde alınan verginin 400 akçe tutarında olmak üzere satıldığı/ mukataaya verildiği görülür. Anlaşılacağı üzere bütün bu kayıtlar, nakdi vergi gelirlerinin padişah hassına ait olmak üzere tesbit edildiğine işaret eder. Teftiş defterini hazırlayanlar bu hususları belirtirken aynı zamanda tuzladan elde edilen gelirin 48.000 akçe gibi hayli yüklü bir meblağa ulaşan kapasitesi olduğunu da bildirmiştir. Bunun akabinde Gırbelan nahiyesindeki sayımı yapılabilen 15 köyün vergilerinin merkezden düşülen nota göre 800 filoriye ulaştığı bildirilerek bunun tahkiki istenmiştir. Bu son maddede Gırbelan nahiyesi ile ilgili olan anlaşmazlık konusunun Firuz Bey'in bizatihi müdahalesiyle kısmen giderilmiş olduğu görülür. Ancak bu hususun kesin çözümü 1503 anlaşmasında gerçekleşmiştir.

Bölgeden padişah haslarına tahsis edilen gelir kalemlerinin yaklaşık 20 yıl kadar sonra 929/1523 tarihli Karadağ tahrir defterinin padişah hasları kısmında aynen yer aldığı da dikkati çeker. Mesela memleha vergi geliri 194.878 akçe, Kotor, Budva (Istarigrad), Karuçâ'nın baş gelirleri 5900 akçe ve Gırbelan nahiyesindeki şahıs başına alınan nakdi vergi (floricıyan) toplamı (260 kişi) 20.2163 akça şeklinde belirtilmiştir.¹⁸ Ayrıca bütün Karadağ ahalisinden alınan nakdi vergi, baştinası (çiftlik)¹⁹ olanlar ile birlikte bu son tarihte 103.983 akçayı bulmaktaydı. Toplam hane sayısı 3151 olup hane başına düşen vergi 33 akçaydı. Bu alınan verginin bütünleşmiş şekil itibarıyla cizyeye tekabül ettiği söylenebilir. Anlaşılacağı üzere 1523 tahririnin vergi mevzuatı açısından temellendirilmesi burada yayımladığımız ve tahlilini yapmaya çalıştığımız teftiş defterine dayanmaktadır.

Teftiş defterinde tesbit edilen ikinci grup meseleler, doğrudan Curac'ın kendine ait alımları ve emlak hasıllarının durumuyla alakalıdır. Bunlar da bir başlık altında toplanmıştır. En başta tasarrufunda bulunan tuzla gelir. 22.400 akçe tutarındaki tuzla gelirin kaydedildiği defteri Curac'ın adamı İstoyan, Firuz Bey'e teslim ettiğini bildirmiştir. Bunun yanına düşülen kararda, defterin Firuz Bey'den alınıp İstanbul'a yollanması için hüküm yazılması istenmiştir. Diğer gelir kalemleri arasında mezraalar ve değirmenler de vardır. Bunlar çeşitli köylerde (Pestiniç,

18 BA, TD, nr. 122, s. 3. Bu defter Osmanlı sarayında yetişen ve sonra İskender adını alan Curac'ın kardeşi Stanişâ'nın İskenderiye sancakbeyliği sırasında 1521'de yapılan tahrir yapılan itirazlar sonucu bölgenin yeniden gerçekleştirilen tahririni yansıtır. İskender Bey'in tahriri 1521 yılına aittir (BA, TD, nr. 106). Bu tahrir defterleri B. Durdev tarafından yayımlanmıştır.

19 Bunun için bk. F. M. Emecen, "Baştina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1992, V, 135-136.

Mahine, Birayık, Verle-Uguni, Zacir, Rika) bulunan 16 göz değirmenden ibarettir. Divan'dan çıkan kararda, söz konusu değirmenlerin mukataa yoluyla işletilip alınan akçalarının merkeze gönderilmesi istenmiştir. Ayrıca yine çeşitli köylerdeki çayırların da mukataaya verilmesi teklifleri yapılmıştır. Bunlar yine yöre halkından bazı kimselere verilmiş gözükmemektedir. Çetine'de 300 dönüm yerin bir bölümünün ekildiği bir bölümünün ise çayır olduğu, ancak şimdi kimsenin tasarrufunda bulunmadığı, on beş araba ot hasıl olabileceği ve bunun da mukataaya verilmesi teklifi kabul görmüştür. Yapılan teftiş sırasında Curac'a ait ekilmiş tarlalardaki ürünlerin miktarlarının da tesbit edildiği dikkati çeker. Mesela Durokoşiliki (Drogosalici) karyesinde ekilmiş 7,5 kile buğday olduğu anlaşılmış, diğer köyler ve mezralarda da (Bütun/Bidun, Durokoşiliki, Plaş, Goloza, Leşnani-Desik, Çetine, Piranik) çeşitli miktarlarda buğday, arpa ve çavdar ekili olduğu görülerek tesbit edilmiştir. Diğer kayıta Rika köyündeki köprünün başında bulunan yedi adet değirmen taşının 1400 akçeye satılması ile ilgili teklife yer verilmiştir. Bu tesbitlerle alakalı görünen 1523 tahririnin baş tarafındaki kayıtlar, muhtemelen teftiş raporunda belirtilen değirmen, tarla, çayır ve mezraaların timar sistemi içindeki dağılımını ifade eder. Teftiş defterinin yanına düşülen Divan kararlarıyla olan bağıntı göstermek açısından bu dağılımın nasıl olduğu, 1523 tarihli defterin başındaki sözü edilen kayıttan açık şekilde anlaşılır:

“Defter-i atikte şöyle kayd olunmuş ki Çirne oğlu deryaya gidicek anın ve anın ile bile gidenlerin değirmenleri satılıp timara resmi hâsıl bağlanıp ve bağlarının nısf hâsılı vâki' olan kurâda hâssa kayd olunup ve nısf-ı âharı zıkr olan bağlar harcına ve imâretine konulup ki re'âyâ çapalaya ve budaya... Çirne oğlunun dalyanları ve geçitleri ve çayırları ve mezra'aları hâssa kayd olunup-durur ve Çirne oğlu ile bile gidenlerin çayırları ve yerleri hâssa kayd olunup-durur ve Çetine'de olan İsveta Kospıça (Sveta Gospoğa)...”²⁰

Üçüncü kısım Curac'ın kendi evlerindeki şahsi eşyaları ile ilgili tesbitleri ihtiva eder. Curac'ın Rika (Rijeka), Piranik, Blak, Malonşik (Malončići), Jednuş (Jednoři) ve Çetine'de, evleri, ahırları, mahzenleri ve içindeki eşyaları kaydedilmiştir. Bu tesbit edilenler Curac'ın oturduğu yerler hakkında fikir verecek önemdedir. Rika köyünde bulunduğu tahmin edilen evinde, çeşitli tahtalar, fiçılar ve sair malzemelerin dökümü yapılmıştır. Bu tesbit edilen tahta ve fiçıların değeri de hesaplanmıştır. Buna göre evde 41 çam tahtası, bir gürgen tahtası, bir su varili, üç kalın çam tahtası, muhtelif ebatta 12 yonulmuş pelit ağacı, bir pelit tahtası,

20 BA, TD, nr. 122, s. 7-8.

on üç boş şarap fıçısı, bir köhne fıçı, bir arpa fıçısı, iki dağılmış fıçı, 29 kulaç uzunluğunda kalın kenevirde gemi urganı, yine 49 kulaç uzunluğunda başka bir gemi urganı, Rika suyunda bir yaya çırnığı (bir nevi sal) ile 11 adet ayaklı iskemle sayılmıştır. Anlaşılabacağı üzere bunlar Curac'ın ayrılması esnasında geride bıraktığı taşımaya değer olmayan malzemelerdir. Divan'dan çıkan kararda bunların satılıp tutarının hazineye gönderilmesi istenmiştir. Eğer orada müşteri bulunmazsa gemiyle İskenderiye kaptanına yollanıp orada satılmasının sağlanması kararı bildirilmiştir. Curac'ın Rika köyünde 11 evi olduğu tesbit edilmiştir. Defteri hazırlayanlar bu evlerin tarifini de yapmışlardır. Buna göre bazılarını duvarları tahta, bazıları çittendir. Üzerleri padavra parçalarıyla örtülmüştür. Havluları ise tahta ile çevrilidir. Ayrıca Rika suyu kenarında duvarları taştan yapılmış 20 kadar atı alabilecek kapasitede ahır vardır. Atlar için yine üzeri sazla kaplı yazın kullanılan bir gölgelik, 33 parça da sapla örülmüş çitten damlar (bir nevi barınak) mevcuttur. Bu sonuncu yer aslında bir pazar mahalli olarak düşünülmüştür. Curac buraya adamlar getirtip yerleştirmiş ve daimi bir pazar yeri haline getirmiştir. Kendisi kaçınca da burası dağılmıştır. Bu ifadeler söz konusu köyün yani Rika'nın bir kasaba hüviyeti taşıdığına delalet eder. Curac için burasının önemli bir ticaret merkezi olduğu anlaşılır. Hatta kendisiyle birlikte giden adamlarına ait 7 çit dam daha tesbit edilmiştir.

Defteri hazırlayanlar ayrıca yine Curac'a ait Piranik köyünde büyük bir evin bulunduğunu belirtmişlerdir. Burasının Curac'ın oturduğu yer olma ihtimali yüksektir. Saraya benzeyen bu yapı taş duvarlarla çevrili olup üzeri ince tahtalarla (padavra) örtülmüştür. Bunun yanında 30 at alabilecek kapasitede bir ahır ve ayrıca bir de ambar mevcuttur. Ona ait bir fıçı mahzeni de Yednuş köyündedir. Merkez konumunda olduğu anlaşılan Çetine Curac'ın muhtemelen yine daimi ikamet ettiği yerdir. Burada dokuz evinin olduğu defterde belirtilmiştir. Bu evlerin birbiriyle muttasıl, bazılarının duvarlarının taş, bazılarının ise tahta ve çitten olduğu iki mahzenin de mevcut bulunduğu belirtilir. Bu evler topluluğunun havlularının dışında taştan yapılmış bir başka evin daha var olduğu ve altında mahzenin bulunduğu da kayıtlıdır. Bu durum dokuz evden oluşan etrafi çevrili yapılar topluluğunun mevcudiyeti hatıra gelir. Zira taştan ve altı mahzenli evin bu binalar topluluğunun avlusu dışında yer almış olması, bu hususta belirleyicidir. İlgi çekici taraf bu müstakil sonuncu evin çitten örülmüş havlusu içinde sekiz fıçının ve bir taş ölçü aletinin, 50 at alabilecek kapasitede üç ahırın bulunmuş olması, ayrıca içinde bir de dokumacılığın yapıldığı işyeri olarak nitelenebilecek olan "cüllah damı"nın varlığıdır. Burada sekiz ayaklı iskemle ile iki de masa tesbit edilmiştir. Burasının Curac'ın var olduğu iddia edilen matbaasıyla alakalı olma ihtimali hatıra

gelebilir. Özellikle “tirapez” olarak nitelendirilen masalar ile “ayaklı” şeklinde tarif edilen iskemlelerin²¹ bu amaca hizmet etmiş oldukları yolunda “fanteziler” de üretilebilir. Ne yazık ki defterde bu hususta karine sağlayacak başka açık ve müdellel ayrıntı yoktur. Bütün bu malzemelerin toparlanması için Firuz Bey’in adamı olan Mustafa’nın görevlendirildiği de belirtilmiştir. Çetine’deki bu yapıların varlığı, Curac’ın burasını merkez ittihaz ettiğine işaret ettiği gibi bazı işletmeleri kurduğunu, hatta belki matbaasını tesis ettiğini de düşündürebilir.²² Curac’ın Rika’yı bir ticaret merkezi, Çetine’yi ise bir kültür ve sınai yerleşmesi şeklinde tanzim ettiğini ileri sürmek bu kayıtların ışığı altında mümkün gibi görünmektedir. Çetine’deki yapılar topluluğu ve buna bağlı ek binalar, buranın bir saray havası içinde tasarlanmış olduğu yolunda karine sağlar. Bu durumda Curac’ın ana mekanlarının Çetine, Rika ve Piranik köyleri olduğu ortaya çıkar.

Defterde bir başka tesbit onunla birlikte kaçan adamlarının geride bıraktıklarına dairdir. Adamları arasında zikredilenler, Mitakoz Hamza’sı, Nikola v. İştelan, Kasan v. Dayko, Güro v. Dayko, İstefan v. Nikola’dır. Özellikle İstefan üzerinde çok durulmuş olması onun Curac’ın yakın adamı olduğuna işarettir. İstefan’ın Komane köyünde tarlası, çayırı ve otluğu mevcuttu. Nikola’nın Seljani deresinde iki göz değirmeni, yine Mitakoz Hamza’sının Seljani bölgesinde tarlaları ve değirmeni vardır. Diğerlerinin de değirmen hisselerinden söz edilmiştir.

Söz konusu tesbitlerle ilgili olarak daha sonra hazırlanan Karadağ bölgesinin tahririni ihtiva eden defterlerde bazı bilgilere rastlamak mümkündür. Mesela bir icmal kaydında İskender Bey’in (Staniša) ailesine ait bazı mülkleri elinde tuttuğu not edilmiştir. “Emlâk-ı girihtegân-ı Veled-i Çirne” başlığı altında beş değirmen, bir bahçe, bağ, zemin ve dalyanlar kayd edilmiştir. Moraça suyu ile Zeta’nın kesiştiği yerdeki dalyanın daha önceki defterlerde yer almadığı ve şimdi tesbit edilip yazıldığı da belirtilmiştir.²³ Bunlar İskender Bey’in kendi mülkleri olarak

21 Osmanlılarda iskemle, daha çok kısa tabure için kullanılır ve şekli özellikleri bazı minyatürlerde de görülür. Burada ise özellikle ayaklı denmiş olması, iskemlenin kısa değil daha uzun ayaklı olduğuna ve masa boyuyla irtibatlı bulunduğu (sandalye) işaret eder.

22 Matbaanın nerede kurulduğu tam olarak bilinmemektedir. Bazıları bunun Obod’da olduğunu ileri sürer. Bir kısmı da Çetine’de bulunduğunu belirtir (Miroslav Pantić, “Književnost na tlu Crne Gore i Boke Kotorske”, *Istorija srpskog naroda*, III/2, s. 135; Ivan Božić, “Vladavina Crnojevića”, *Istorija Crne Gore*, II/2, s. 335-342). Curac’ın kaçışıyla matbaa malzemelerinin dağıldığı veya götürüldüğü var sayılabilir.

23 367 Numaralı *Muhasebe-i Vilâyet-i Rumeli Defteri*, (Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2008), IV, s. 351.

ailesinden kalan gelir kaynakları şeklinde nitelendirilebilir. Bunun yanı sıra 1570 tahririnde bile hâlâ Çirneoğlu'na ait mezraa, bağ, zemin, dalyan ve geçitlerden söz edilmekte olması²⁴ ailenin bölgedeki isminin ve varlığının Osmanlı kayıtları vasıtasıyla yaşatıldığına yorulabilir.

Sonuç itibarıyla bu defter Curac'ın 1496'da kaçmasının ardından onun geride bıraktığı mallarının tesbitine yönelik çok değerli bir belge olma özelliğini taşıyor ve Firuz Bey'in olaydaki rolünü de açık şekilde ortaya koyar. Zira kayıtlarda Firuz Bey ile irtibatlı olarak bu malların durumunun belirlenmeye çalışıldığı anlaşılır. Ayrıca bu defterdeki tesbitler Curac'ın kaçmasının ardından Crnojević ilinin Osmanlı toprağı haline nasıl getirildiğı konusunda da ipuçları taşıyor. Teftiş defterindeki bilgiler, İskenderiye sancakbeyi olarak kendi atalarının toprağına gelen İskender Bey'in (Staniša)²⁵ gerçekleştirdiğı 1521 yılı tahriri ve ardından yapılan diğer benzeri sayımlara temel teşkil etmiştir. Bunlar ayrıca Crnojević ailesinin topraklarının/mülklerinin sınırlarını anlamak bakımından da mühimdir. Çetine, Rika gibi iki ana merkez yanında Zeta ırmağı boylarındaki yerler problemsiz şekilde Osmanlı kontrolü altına girerken Crnojevićlerin Venedik ile olan sınır hatlarındaki bölgeleri üzerinde hukuki ve mali anlamda baş gösteren pürüzler, ileride Osmanlı-Venedik çatışmalarıyla da irtibatlı olarak problem kaynağı olmayı sürdürecektir. Bar, Budva ve Kotor kalelerinin art alanlarına uzanan kesimler üzerinde doğan meselelerin kaynağı hakkında defterde yer alan bilgiler açıklayıcı notlar sunduğı gibi Osmanlı iddialarının mahiyeti hakkında da belirleyici olmuştur.

24 Özellikle bu tip kayıtların yani Çirneoğlu/veled-i Çirne şeklinde aileye ait olup sonradan mukataaya verilmiş olan gelir kaynaklarının Grbavci/Punar mahallesi (çayır), Piranik (geçit ve mezraa), Crnopetrik (mezraa), Kornet/Mokanje mahallesi (geçit yeri), Senice (bağ ve dalyan), Goruçani (bağ), Lişnani-Desik (mezraa) gibi teftiş defterinde de adı geçen yerler olarak sürmekte olması calib-i dikkattir (BA, TD, nr. 499, s. 304-316; A. Husić, *Crna Gora u Defteru Dukadinskog Sandzaka*, s. 74-95).

25 1485'te muhtemelen anlaşma şartlarının teminatı olarak Osmanlı sarayına yollanan Staniša, Müslüman olarak İskender adını almış ve uzun yıllar sarayda hizmet ettikten sonra 1513'te İskenderiye sancakbeyi olarak tayin edilmiştir. Onun 1511'e kadar sarayda kaldığına dair izler Osmanlı arşiv kaynaklarına yansımıştır: İstanbul Atatürk kütüphanesi, M.C. O. 071, s. 96, 466 (Ayrıca bu defter tez olarak hazırlandı: haz. İlhan Gök, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul 2014, s. 202, 1225).

EK: I

Çirnioğlu'nun Teftiş Defteri (BA, MAD, nr. 36806)

(s. 526)

Sûret-i defter oldur ki, Çırn²⁶ ilinde olan tuzla hâsılı ve bâclar hâsılı ve Gurbelan²⁷ nâhiyesinde olan kurâlar filorisi ve Çırn oğlunun il üzerinde olan alımları, satılacak değirmenleri ve ekilmiş ekinleri ve ba'zı hırdavât ki tafsil olundu. Bunlardır ki zikr olunur.

Çırn ilinde olan memlehanın vasat hâsılı üç bin muzur²⁸ her muzuru on altışar akçe hesâbı üzere semeni kırk sekiz bin akçe olur.

Satılmağa hükm yazıla.

Ve Kotor kal'asının iki kapusunda alınan bâc kânûn-ı hakanî üzere İskenderiyye sancakbeyi Firûz Bey iskelecî Mahmud'a yılda beş bin akçe mukâta'aya vermiştir, vilâyet yazılmağa varıldıkda anun tasarrufunda idi amma Frenk tasarruf ettirmedi deyü târihini beyân eylemedi.

Satılmağa hüküm yazıla. Satılmış ise semen ve târih beyan oluna ve satılınca ne hâsıl olmuş ise zabt olunup irsâl oluna deyü hüküm yazıla.

Çırn oğlu kânûnu mukarrer olmuş ana göre satıla.

Ve İstarograd²⁹ kal'asının Karadağ cânibinden alınan bâc yılda beş yüz akçe mukâta'aya verilmiş bu dahi mezkûr Kotor bâcını tutan Mahmud'un uhdesindedir.

26 Defterde eski harflerle ç,r,n şeklinde yazılıdır. Bu bakımdan Çırn şeklinde okundu. Yukarıda zikredilen belgelerde ve tahrir kayıtlarında ise ç,r,n,e tarzında yazıldığı için Çirne şekli tercih edildi. Buradaki C sesinin Türkçedeki karşılığı yoktur. Szc gibi bir ses olduğu için katipler bunu ç harfi ile karşılamışlardır. Aslında Eski Slavca'da siyah anlamına gelen kelime çern (tsrn) veya çırn diye okunmaktadır. Çirnioğlu/Çirneoğlu şekli daha doğru olmakla birlikte Türkçe imlada sondaki e harfi sebebiyle Çirneoğlu şeklinde Türkçe okuyuşa uygun hali burada esas alındı.

27 Grbljan.

28 Bir nevi hububat ölçü birimi olup bir muzur 3 karta, bir karta da 80 okka tutar. Muzur ise 240 okka yani İstanbul kilesi hesabıyla 307,8 kg eder (M. A. Ünal, "Rumeli Sancaklarında Ölçüler ve Tartılar", *Osmanlı Dönemi Balkan Ekonomisi*, ed. Z. Gölen vd., (Ankara: Gece Kitaplığı, 2018), s. 25). Ancak bu defterdeki kayıtlarda bir kartanın karşılığı 2,5 İstanbul kilesi yani 63 kg. olarak gösterilmiştir. Muzur ise 200 kg civarına denk düşer; bk ilerde not: 39.

29 Stari Grad, Budva.

Bu dahi Çırn oğlu kânûn[un]ca satıla.

Bu dahi satıla, satılmış ise bildirile hüküm yazıla.

Ve Çerņiçe³⁰ nâhiyesinden Karuça³¹ demekle ma'rûf olan yerde Bar kal'asına giden yolda cem' olunan bâc kânûn-ı hakanî üzere cem' olacak dört yüz akçe yazıldı ammâ tâlib bulunmadığı sebebden mukâta'aya verilmedi.

Satılup bildirilmeğe hüküm yazıla.

Ve nâhiye-i Gırbelan ki Dolna ve Gorna Gırbelan denilmekle ma'rûf otuz dört pâre karyedir her yılda bervech-i maktû' sekiz yüz filori veregelmişlerdir, zikr olunan karyeleri bundan evvel Venedik kal'alarından Kotor kal'asının knezi kal'asına koyup yazdırmadı, sonra Firûz Bey hazretine gelüp on dokuz pâre karyesi yazılup esâmî ve hâsıl defterin der-i devlete göndermiş Karadağ defterine ilhâk olunmak emr olunduğı sebebden ilhâk olunup sebt olundu ve on beş pâre karyesinin keferesi ve hâsılı yazılmamıştır ma'lûm oluna.

Yılda sekiz yüz filorisi mukarrer olmuştur. Sorula.

Ve mezkûr Çırn oğlunun alımlarının ve emlâklarının hâsılları ki bazı mukâta'aya verilen ve verilmeyen bunlardır ki zikr olunur:

Çırn oğlunun tasarrufunda olan memlehadan kendü zamânında bin dört yüz muzur tuzu Karadağ keferesine nesye ile vermiş her muzuru on altışar akçe hesâbı üzere semeni yirmi iki bin dört yüz akçe olur mezkûr tuzun semeni henüz il üzerinde alımdır deyü Zagorya³² nâm karyeden İstoyan veled-i Radko nâm kâfir mezbûr tuzlanın kitâbetini edip zabt edermiş, mezkûr kâfir şöyle cevâb verdi ki zikr olan nesyenin defterini ben yazmış idim bende idi. Çırn oğlu gittikten sonra İskenderiyye sancakbeyi Firûz Bey'e teslîm ettüm dedi. Firûz Bey dahi defter bendedir der-i devlete i'lâm edin her ne buyurulursa anunla amel oluna deyü cevâb verdi.

Ol defter mücebince bî-kusûr cem' olunup irsâl olunmağa hüküm yazıla.

Firûz Bey'e defteri vere deyü hüküm yazıla.

30 Çırniçe veya Çerņiçe. Crmnica nahiyesi (Crmnička nahija).

31 Karuči.

32 Zagora.

(s. 527)

Prekornica demekle ma'rûf olan mezra'a ki İsmokovic³³ nâm karye kurbindedir, mezkûr mezra'ayı Çırn oğlu kendü zamânında Viknovik³⁴ nâm karyeden Nikola veled-i Bozdar nâm kâfire ihdâ ve tis'a-mi'e Ağustosuna ibtidâsından isnâ ve tis'a-mi'e Ağustosuna değin ki bir yıl olur, sekiz filoriye mukâta'aya vermiş, mezkûr kâfir ikrâr eylediği sebebden deftere sebt olundu ki hâssa için zabt oluna.

Mezkûr kâfirden alınup gönderilmeğe hükm yazıla.

Ve mezkûr Çırn oğlunun Pestiniç³⁵ demekle ma'rûf olan sekiz göz değirmeni ki nihâyet yedi sekiz aya değin yürüyüp âhır olur, mezkûr değirmenlerin üç gözü işler idi. Podgoriçe kal'asından Kulak Umur nâm hisâr eri sene isnâ ve tis'a-mi'e Recebinin on beşinden sene-i mezbûr Zilka'desinin on beşine değin ki dört ay olur, mezbûr değirmenleri yüz elli akçe mukâta'aya kabûl eyledi. Firûz Bey kapucıbaşısı İskender yarar kişidir dediği sebebden verildi ki hâssa için mukâta'ası zabt oluna.

Ayniyle satılmağa hükm yazıla.

Mahine karyesinde bir göz sel değirmeni vardır ki Beçik³⁶ nâm suda yürür, mukâta'aya tâlib bulunmadığı ecilden verilmedi.

Ayniyle satıla. Satılınca ne hâsıl var ise zabt oluna deyü hükm yazıla.

Ve mezkûr Mahine karyesinde Pilaştic³⁷ nâm suda bir göz değirmen vardır ki altı ay yürür, mezbûr değirmenin mevsimi olmayup tâlib bulunmadığı ecilden mukâta'aya verilmedi.

Bi-aynihi bu da satıla. Satılınca zabt ola.

Birayik³⁸ demekle ma'rûf olan karyede Birayik Piredona³⁹ nâm damda bir göz değirmen vardır ki altı ay yürür, mezkûr değirmenin mevsimi olmayup tâlib bulunmadığı ecilden mukâta'aya verilmedi.

33 Smokovci.

34 Vignjevići.

35 Pestin-grad (?).

36 Bečić.

37 Plastić veya Plađić (?).

38 Brajići.

39 Brayıç Brdo/Brdno (?).

Verle-i Uğine⁴⁰ demekle ma'rûf olan karyede Verle nâm su üzerinde bir göz değirmen vardır ki altı ay yürür, mezkûr değirmenin mevsimi olmayup tâlib bulunmadığı ecilden mukâta'aya verilmedi.

Zaçir⁴¹ nâm karyede Lubutini⁴² demekle ma'rûf olan su üzerinde bir damda bir göz değirmen vardır ki altı ay yürür, mezkûr değirmenin mevsimi olmayup tâlib bulunmadığı sebebden mukâta'aya verilmedi.

Bi-aynihi bu üçün satıla. Satılınca hâsıl zabt oluna.

Rika⁴³ nâm karyede mezkûr Çırın oğlunun evleri kurbinde Rika suyunda Filib nâm damda bir göz değirmen vardır ve mezbûr Rika deresinde Serdenkoga (?) nâm damda iki göz değirmen vardır zikr olunan üç göz değirmenler yıl yürür değirmenlerdir, mezbûr değirmenleri isnâ ve tis'a-mi'e Receb ayının on beşinci gününden sene-i mezbûre Zilka'desinün on beşine değin ki dört ay olur Arbanas⁴⁴ nâm karyeden Herak veled-i İstapan ve Güro veled-i Nikola nâm kafirler iki yüz akçe mukâta'aya kabûl eyledi, bâki köy halkı kefil bi'l-mâl oldular.

Cem'an değirmenler ayniyle bile satılıp bahâları gönderile.

Ayniyle satılmağa hükm yazıla ve satıldığı eyyâmın hâsıl ve akçesi taleb oluna ve satılınca hâsıl zabt oluna.

Ve mezkûr Çırın oğlunun çayırlarının bu yıllık otluğunun hâsılı ba'zı mukâta'aya verilüp ve ba'zı tâlib bulunmadığı sebebden verilmedi, verilmeyenin hâsılı peşin olmağın cümle yazıldı.

Verilen mukâta'aya zabt oluna ve hâsılının cümlesi satılmağa bir mukâta'aya verilmeğe hükm yazıla.

40 Vrele, Ugnji.

41 Zaçir.

42 Ljubotin.

43 Rijeka.

44 Arbanasi.

(s. 528)

Niguş⁴⁵ nâm karyenin üst yanında Loftini⁴⁶ nâm yaylakta Bilatište⁴⁷ nâm çayırın bu yıllık otluğun[u] mezkûr köyün knezi olan Aleksî yirmi akçe mukâta'aya kabul eyledi.

Mezkûr çayırlar sipâhîye kayd olunmuş isnâ Zilhiccesi on beşine gelince mukâta'aya verilmişinden ve verilme[mişinden] her ne hâsıl olmuş ise zabt edip göndermeğe hükm yazıla.

Kızılaş demekle ma'rûf olan yerde bir pâre çayırı vardır ki kâfirce Şiroka Biradvilasta⁴⁸ dahi derlermiş, mezkûr çayırın bu yıllık otluğunu Leşnani-İstanovik⁴⁹ nâm karyeden Radosav ve Boğdan nâm kâfirler yirmi beş akçe mukâta'aya kabul eyledi.

Seniçe⁵⁰ demekle ma'rûf olan karye kurbinde bir pâre çayırı vardır mezkûr çayıra Leşnani-İstanovik nâm karyeden Dakman veled-i Görgi nâm kâfir bu yıllık otluğun[u] otuz akçe mukâta'aya kabul eyledi.

Malonşik⁵¹ nâm karye kurbinde Zlatova demekle ma'rûf olan yerde bir pâre çayırı vardır ki tahmînen bir araba otluk hâsıl olur mezkûr çayırı İvlad veled-i Gilobolu nâm kâfir bu yıllık otluğunu on akçe mukâta'aya kabul eyledi.

Bi-aynihi mezkûrlar dahi satıla, satılmış ve satılınca hâsıl zabt oluna.

Zabiyak⁵² kal'asının mukâbelesinde dört yerde biçeni çayırı vardır, mezkûr çayırlara tâlib bulunmadığı sebepten mukâta'aya verilmedi mezbûr çayırlardan tahmînen beş araba otluk hâsıl olur.

Bu yılki hâsıl her kimde ise zabt oluna ve satıla ve satılınca zabt olunmağa hükm yazıla.

45 Njeguşi.

46 Lovçen (Lovćen). Bu dağ ve yaylaklar Niguş köyü üst taraflarındadır.

47 Blatište.

48 Şiroka Bradvilasta.

49 Ljeŋjani-Stanevići.

50 Sinjac.

51 Malončići.

52 Zabljak.

Loşkopoli⁵³ demekle ma'rûf olan yerlerde ba'zı davar oturacak korucuklar vardır, tahmînen dört araba otluk hâsıl olur tâlib bulunmadığı sebebden mukâta'aya verilmedi.

Satılmağa ve geçen mahsûl zabt olunmağa hükm yazıla.

Kızıtaş demekle ma'rûf olan çayırın üst yanında Senekos⁵⁴ nâm çayırdan tahmînen dört araba otluk hâsıl olur tâlib bulunmadığı sebebden mukâta'aya verilmedi.

Mezkûr Senekos nâm çayırın üst yanında Dozlava⁵⁵ demekle ma'rûf olan bir pâre çayırın tahmînen bir araba otluk hâsıl olur tâlib bulunmadığı sebebden mukâta'aya verilmedi.

Ve mezbûr Dozlava nâm çayırın üst yanında bir pâre çayır vardır ki Praperdenic (?) demekle ma'rûftur mezkûr çayırdan tahmînen iki araba otluk hâsıl olur tâlib bulunmadığı sebebden mukâta'aya verilmedi.

Maloşik nâm karye ile Berye nâm karye arasında Paska (?) demekle ma'rûf bir pâre çayır vardır ki tahmînen dört araba otluk hâsıl olur tâlib bulunmadığı sebebden mukâta'aya verilmedi.

Ber⁵⁶ demekle ma'rûf olan karye kurbinde bir pâre çayır vardır tahmînen bir araba otluk hâsıl olur tâlib bulunmadığı sebebden mukâta'aya verilmedi.

Çetine nâm karye önünde üç yüz dönüm mikdâr yeri vardır ki ba'zı çayır edüp ve ba'zı zirâ'at ederlermiş amâ şimdi hâlîdir ot olacak on beş araba ot hâsıl olur tâlib bulunmadığı sebebden mukâta'aya verilmedi.

Üslûb-ı sâbık üzere bi-aynîhi mezkûrlara dahi hükm yazıla.

53 Luţko polje.

54 Sjenokos.

55 Doljava (?).

56 Beri.

(s. 537)

Ve mezkûr Çırn oğlunun Podgoriçe kal'ası nâhiyesinde İskenderiyye sancağı haslarından Bütun adlı mezra'ada ki Moraça⁵⁷ suyunun berü yakasındadır yılda beş yüz akçe mukâta'aya tutup altmış buçuk karta⁵⁸ buğday ekmiş ki İstanbul keylcesiyle her kartası iki buçuk keylceden yüz elli bir keylce bir şinik olur ve kırk karta arpa ekmiş ki İstanbul keylcesiyle yüz keylce olur ve elli karta alef ekermiş ki İstanbul keylcesiyle yüz yirmi beş keylce olur.

Her kimde ise zabt olunup bî-kusûr gönderilmeğe hüküm yazıla. Beş yüz akçe mukâta'ası meblağın içinden vereler.

Ve mezkûr Çırn oğlunun Karadağ'a müte'allik olan mezra'alarında karye-i Dorokişik'de⁵⁹ ekilmiş üç karta ve üç çanak buğday vardır İstanbul keylcesiyle yedi buçuk keylce bir şinik olur

Ve karye-i Blaşta⁶⁰ ekilmiş iki karta buğday ve üç karta alef vardır İstanbul keylcesiyle beş keylce buğday ve yedi buçuk keylce alef olur

Ve Goloza⁶¹ nâm mevzi'ide iki buçuk karta ekilmiş buğday vardır ki İstanbul keylcesiyle altı keylce bir şinik olur.

Ve Leşnani-Desik⁶² nâm köyde dört karta ekilmiş buğday vardır ki İstanbul keylcesiyle on keylce bir şinik olur.

Ve karye-i Çetine'de altı karta ekilmiş çavdarı vardır ki İstanbul keylcesiyle on beş keylce olur.

Ve Piranik⁶³ nâm karyede ekilmiş dört karta buğday vardır ki İstanbul keylcesiyle on keylce olur zikir olunan ekinler Firûz Bey hazretlerine i'lâm olunmuştur ki hâssa için zabt oluna.

57 Moraça.

58 Bu durumda 1 karta 2,5 kileye (İstanbul kilesi: 25,6 kg) o da yaklaşık 63kg. denk düşer. Bu durumda üç karta bir muzur ettiğine göre bir muzurun kg. karşılığı ise 199-200 kg. civarında olur.

59 Dragosalici.

60 Bjelaç.

61 Glavat (?).

62 Ljeņnjani-Desici.

63 Piranic.

Bunların üçünde hüküm yazıla Firûz Bey'le kâdîyla her ne hâsıl oldu ise bî-kusûr beyliğe gönderile.

Ve mezkûr Rika karyesinde köprü başında yedi kıt'a değirmen taşları vardır ki mezbûr Rika'da Firûz Bey hazretinin voyvodası olan Ayaş'a ısmarlanmıştır. Mezkûr taşları Podgoriçe kal'asından hisar eri Umûr veled-i Kul nâm hisar eri her taşını ikişer yüz akçeye kabûl eyledi ki cem'an bin dört yüz akçe olur ve ger dahi ziyâde eder tâlib bulunmaz ise mezkûra verilüp akçesi bî-kusûr taleb oluna.

Hüküm yazıla ki dahi ziyâdeye satıldı ise ziyâdesi bile ve illâ asıl bahâsı gönderile.

Ve mezkûr Çırn oğlunun evinde bulunan tahtadan ve fuçudan ve gayrıdan bunlardır ki zikr olur.

Kırk bir aded çam tahtası ve bir aded gürgen tahtası ve bir aded su götürecek demirli varil ve üç aded kalın çam tahtası ve dokuz aded yonma bellut ağaçları ki her birinin tûlü dört buçuk zirâ'dır ve üç aded yonma bellut ağaçları ki her birinin tûlü dört buçuk zirâ'dır ve üç aded yonma bellut ağacı ki kalınlığı birer karıştır ve her birinin tûlü sekiz bennâ zirâ'dır ve bir aded bellut tahtası ki tûlü sekiz zirâ'dır ve arzı bir zirâ'dır ve on üç aded boş hamr fuçısı ve bir aded köhne fuçısı ve bir aded arpa koyacak fuçısı ve iki aded bozulmuş fuçısı ve yirmi dokuz kulaç bir aded kalın kenevirden gemi urganı ve bir aded dahi kalın kenevirden gemi urganı kırk dokuz kulaç mezkûr urgan beş yerden eklenmiştir ve mezbûr Rika suyunda yaya çırnığı üç adeddir ma'lûm oluna ve on bir aded ayaklı iskemlesi vardır.

Arz oluna. Hüküm yazıla bunlar da satılup bahâları gönderile.

Anda müşteri bulunmaz ise gemi ile İskenderiyye'ye kapudana iledüp sata bahâsı gönderile.

(s. 538)

Ve mezkûr Çırn oğlu ile bile gaybet edenlerin emlâkları ve esbâbları bunlardır ki zikr olunur.

Rika suyunda Kojuhar değirmeninde mahlûl olan ve Kasan veled-i Dayko ve Güro veled-i Dayko nâm kâfirlerin yarım hisseleri vardır ki tamâm yıl yürür mezbûr değirmen isnâ ve tis'a-mi'e Recebinin on beşinci gününden sene-i mezbûr Zilka'desinin on beşinci gününe değin ki dört ay olur Çetine nahiyesinde Biloş⁶⁴

64 Bjeloți.

nâm karyeden Duka veled-i Biloő nâm kâfire on beş akçe mukâta'aya verildi. Mezbûr değirmen hissesi satılmak emr olunmuştur âdet üzere olan resm timâra bağlanmıştır.

Görüle hükm yazıla satılup bahâları göndereler.

Ve Komane-Plan nâm karye sınırunda İstapan veled-i Nikola nam kâfir üç karta buğday dört karta alef bir karta arpa ektirmiş mezbûr kâfir Çırn oğlu ile gaybet etmiştir, zikr olunan ekinler hâssa için zabt oluna.

Bî-kusûr zabt olunup gönderilmeğe hükm yazıla.

Ve mezkûr İstapan veled-i Nikola'nın mezbûr karyede bir pâre çayırı vardır mukâta'aya tâlib bulunmaduğu sebebden verilmedi. Bu yıl otluğun her kim tasaruf etti ise teftiş olunup andan taleb oluna.

Bulmadı ise talebe hükm yazıla.

Ve Kuričan⁶⁵ nâm karyede Nikola veled-i İőtilân nâm kâfirin Selani⁶⁶ deresinde bir göz değirmeni vardır ki iki ay yürür tâlib bulunmaduğu ecilden mukâta'aya verilmedi. Ol dahi mezkûr değirmenler gibi satılmak gerektir.

Bi-aynihi bu da ayniyle satılup i'lâm oluna ve şimdiye dek olan mahsûl ve satılınca düşen mahsûl zabt oluna denile.

Ve mezkûr Çırn oğlu ile bile gaybet eden Mitakoz Hamzasının vârisleri Selani nâhiyesinde kendü baőtinâsında buçuk karta buğday ve buçuk karta arpa ve buçuk karta alef ekilmiş ekini vardır hâssa için zabt olunur ve mezkûr Selani karyesinin deresinde bir damda iki göz değirmenleri vardır ki sel suyuyla yürür satılmak emr olundu âhara mülk olup rüsûmı timâra bağlanmıştır.

Galle hâsılı zabt olunup gönderilmeğe ve değirmen satılmağa hükm yazıla.

Ve mezkûr Çırn oğlunun Rika karyesinde on bir bâb evleri vardır irili ufaklı duvârları ba'zı tahta ve ba'zı çit ve üst örtüleri padavra pârelerinden örtülmüş ve havlisi tahta ile tutulmuştur ve aőaėa su kenârında bir ahurı vardır, yirmi at olacak kadar divârları taştan yapılmış ve bir yazlık üzeri sazile örtülmüş at gölgeliği ve otuz üç pâre sapla örtülmüş çit damlar vardır, mezkûr damlara âdemler sürüp getirmiş ki bâzar gibice eyleye ammâ kendü gaybet ettikten sonra dağılmışlar ve mezkûr Çırn oğlu ile bile giden kâfirlerin mezbûr Rika karyesinde yedi bâb

65 Goričani.

66 Seljani.

çit damları vardır ve Piranik⁶⁷ karyesinde bir büyük evi vardır taş divârları üzeri padavra pâreleriyle örtülmüştür ve mezkûr Piranik'te otuz at alur bir ahurı vardır bir yanı bölünmüş anbardır ve Blak karyesiyle Malonşik karyesi arasında bir ahurı vardır otuz at alur çitten divârları vardır ve üzeri sapla örülmüştür ve Yednuş⁶⁸ karyesinin bağları arasında fuçları duracak bir evi vardır üzeri padavra pâreleriyle örtülmüştür.

Arz oluna bunlar sipahiye ev olmağa emr olunmadı. Ta'arruz olunmaya.

(s. 539)

Ve mezkûr Çırn oğlunun Çetine karyesinde dokuz bâb evleri vardır ve iki mahzeni vardır irili ufaklı divârlarının ba'zı tahta ve ba'zı taştan ve ba'zı çitten ve üst örtüleri padavra pârelerinden örtülmüş ve havlisi ba'zı tahtadan ve ba'zı taşta ve mezkûr evlerin havlilerinden taşra taş duvarlı bir bâb ev vardır, altı mahzendir ve havlisi çitten örülmüştür, içinde sekiz aded fuç bir taş keylce ayarı vardır ve üç bâb ahurı vardır üzerleri sap ile örtülmüştür divârları çittendir elli at alur ve bir cüllâh damı vardır çitten üzeri sap ile örtülmüştür ve sekiz aded ayaklu iskemle ve iki aded tirapezleri⁶⁹ vardır zıkr olan esbâbın zabtı sancakbeyi Firûz Bey'in âdemisi Mustafa'ya ismarlanmıştır.

Bende el-fakîrû'l-hakîr Umur.

Ez'âfû'l-ibâd Yusuf el-kâtib.

67 Piranić.

68 Jednoşi.

69 Metinde tırpez tarzında yazılan bu kelime Grekçe masa anlamına gelir.

EK: II

Yorgi veled-i Çirne'nin (Đurađ Crnojević) Zeamet Kaydı

(BA, MAD, nr. 15287, s. 110).

Nâhiye-i Muğla der-Liva-i Menteşe

Ze'âmet-i Tarahya ve Yerkesiği, be-nâm-ı Yorgi veled-i Çirne. An-tahvil-i Celal Bey veled-i Yapı ki müteveffa-şüd.

An-karye-i Tarahya, tâbi'-i Muğla: hâne 179, hâsıl 6127 (3301)

An karye-i Sir, tâbi'-i Tavas: hâne 32, hâsıl 3459

Karye-i Yerkesiği, tâbi'-i Muğla: hâne 148, hâsıl 14474

Karye-i Hereke, tâbi'-i Muğla: hâsıl 3201

Yekûn ber-mûceb-i defter: 30261

Hisse-i Yorgi el-mezbûr: 25.000. Bâki 5261 (Mahlûle emr olundu. Mustafa nâm kimesneye emr olundu fi 29 CA 909).

Mezkûr Celal Bey ze'âmet-i mezbûreyi kırk [bin] dört yüz doksan akçe ile mutasarrıf idi, hâliyâ müteveffâ olup ze'âmeti mahlûl olduğı sebebden mezbûr ze'âmete ilhâk olunan on bin iki yüz yirmi dokuz akçe yazar karye-i Barza ve karye-i Kerîç ifrâz olunup mâ'adası ki ber-mûceb-i defter otuz bin iki yüz altmış bir akçe olur, yirmi beş bin akçeliğın ber-vech-i ze'âmet mezbûr Yorgi'ye atabe-i ulyâdan emr olunup berât-ı hümâyûn için tezkire verildi. Tahîren fi 6 Ramazanü'l-mübârek sene 905.

Mezbûr Yorgi hissesi Yayabaşı Şüca Bey'e verildi fi 18 Rebiülâhır sene 907.

Karadağ Beyi Đurađ Crnojević'in Teftiş Defteri (1497)

Öz ■ Zeta bölgesi beyleri olarak önemli bir siyasi figür olan Crnojević ailesinin Osmanlılarla olan bağları, himaye ve hakimiyet süreçleri açısından tipik bir örnek teşkil etmektedir. Bu aile hakkında birçok araştırma mevcuttur, bunların bazılarında Osmanlı Arşivleri ve kaynaklarındaki bilgilere de ulaşılmış gözükmektedir. Ancak Osmanlı Arşivinde yeni zuhur eden II. Bayezid dönemine ait ahkam, teftiş kayıtları arasında aile hakkında bugüne kadar farkına varılmamış yeni bilgiler ortaya çıkmıştır. Bu makalede, II. Bayezid dönemindeki Osmanlı-Venedik çatışmaları sırasında bulunduğu bölgeden kaçıp Venediklilere sığınan ve sonra yeniden Osmanlılara müracaat ederek eski toprakları üzerinde bir beklentiye giren, ama kendisine Anadolu tarafında timar verilerek ana bölgesinden uzaklaştırılan Đurađ Crnojević'in 1496'da ülkesini terk edişinden hemen sonra yapılan tahririn bir parçası olarak düzenlenen bir teftiş defterinin neşri ve değerlendirmesi yapılmıştır. Bu kayıtlar bugün Karadağ'ın tarihinde önemli rol oynamış olan Crnojević ailesi hakkında yeni bilinmeyen bilgiler ihtiva etmesiyle ayrı bir önem taşır.

Anahtar kelimeler: Zeta beyleri, Karadağ, Crnojević, Teftiş Defteri, Tahrir Defteri.

Kaynaklar

BA, MAD, nr. 15287; nr. 36806.

BA, *Timar ve Zeamet Tevcih Defteri*, nr. 1.

BA, TD, nr. 17; nr. 26M; nr. 122; nr. 106; nr. 499.

367 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Rumeli Defteri, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2008, IV.

İn'amat Defteri, İstanbul Atatürk Kitaplığı, M.C. O. 071 (*Atatürk Kitaplığı M.C.0.071 Numaralı 909-933/1503-1527 Tarihli İn'amat Defteri*, haz. İlhan Gök, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2014).

Angiolello, Giovan Maria: *Fatih Sultan Mehmed*, trc. P. Gökpar, İstanbul: Profil Kitap 2011.

Bozić, Ivan: "Vladavina Crnojevića", *Od početka XVI do kraja XVIII vijeka, Istorija Crne Gore*, II/2, ed. Milinko Đurović at.al., Titograd 1970, s. 277-370.

Božidar, Tekularc: "Crnojevići Između Venecije i Turske" *Arhivski Zapisi*, S. 1, Cetinje, 2012, s. 7-24.

Darkot, Besim: "Karadağ", *İslam Ansiklopedisi*, 1977, VI, s. 221-230.

Đurđev, Branislav: *Dva deftera Crne Gore iz vremena Skender-bega Crnojevića, (prva sveska)*, Sarajevo 1968.

..... : *Dva deftera Crne Gore iz vremena Skender-bega Crnojevića*, Sarajevo 1973.

- : *Turska vlast u Crnoj Gori u XVI i XVII veku*, Sarajevo 1953.
- : “Dva deftera crnogorskog sandžaka iz vremena Skender-bega Crnojevića”, *Zapisi*, god. XIII, knj. XXIV, sv. 1 (Cetinje 1940), s. 332-337.
- : “Defteri za crnogorski sandžak iz vremena Skender-bega Crnojevića”, *POFI* (1950), 7—22; *POF II* (1951), 35—56, *POF III—IV* (1953), 349—401.
- : “Iz istorije Crne Gore, brdskih i malisorskih plemena. (Popis Hota, Kuca, Pipera i Klimenata iz 1497. godine)”, *Radovi ND*, BiH II, OIFN I (1954), 165-220.
- Emecen, Feridun M.: “Zeta Beyleri: Cernojević Ailesi Hakkında Yeni Osmanlı Belgeleri”, *Osmanlı İdaresinde Balkanlar*, I, ed. A. Aköz v.dğr., Konya: Palet Yayınları 2020, s. 203-210.
- : “Osmanlı Taşrasında Saray Bürokrasisi: Şehzade Selim'in Kazayâ Defteri”, *Osmanlı Araştırmaları*, 46 (2015), s. 213-301.
- : “Baştına”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1992, V, s. 135-136.
- Erdim, Fatma: *Osmanlı Bürokrasi Geleneğinde “Kazâyâ” Usulü –II. Bayezid Dönemine Ait Kazıyye Defterleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2017.
- Filipović, Nenad: “Pitanje osmanske vlasti u Crnoj Gori, razvoj jugoslovenske osmanistike i Branislav Đurđev”, *Naučno djelo akademika Branislava Đurđeva, Posebna izdanja, knjiga CXXXI*, Odjeljenje humanističkih nauka, Knjiga 39, Sarajevo 2010, s. 47-84.
- Hadžibegić, Hamid: “Turski dokumenti Grbaljske župe iz XVII stoljeća, *Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju naših naroda pod turskom vladavinom*, I, Sarajevo 1950, s. 23-50 (Türkçesi: “Karadağ Sahilinde Grbaly Nahiyesi Hakkında Resmî Türk Vesikalari”, *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara: TTK 1976, s. 67-90).
- Husić, Aladin: *Crna Gora u Defteru Dukadinskog Sandžaka iz 1570. Godine*, Cetinje – Sarajevo, 2017.
- Jovović, Vasilj: “Porodične Veze Crnojevića sa Okolnim Feudalnim Gospodarima”, *MA-TICA*, zima 2013 / proljeće 2014, s. 207-226.
- Pantić, Miroslav: “Književnost na tlu Crne Gore i Boke Kotorske”, *Istorija srpskog naroda*, III/2: *Srbi pod tuđinskom vlašću 1537-1699*, haz. Radovan Samardžić, Beograd: Srpska književna zadruga 1993, s. 135-326.
- Samardžić, Radovan: “Srpska crkva u vreme zapustelosti patrijarhijskog presotla”, *Istorija srpskog naroda*, III/2: *Srbi pod tuđinskom vlašću 1537-1699*, haz. Radovan Samardžić, Beograd: Srpska književna zadruga 1993, s. 36-102.
- Spandunis, Theodoros: *Osmanlı Sultanları*, haz. D.M. Nicol, trc. N. Balta, İstanbul: Kitap Yayınevi 2015.

- Stanojević, Gligor: “Crna Gora u XVI vijeku”, *Od početka XVI do kraja XVIII vijeka, Istorija Crne Gore*, III/1, ed. Milinko Đurović at.al., Titograd 1975, s. 3-71.
- : “Crna Gora i Crnogorsko primorje u vrijeme mletačka-turskog rata 1499-1502. Godine”, *Istorijski Zapisi*, god.XVI. knj.20,sv.1, Titograd 1963, s. 40-48.
- Theunissen, Hans: *Ottoman-Venetian Diplomats: The Ahd-names*, *EJOS*, I/2 (1998).
- Ünal, Mehmet Ali: “Rumeli Sancaklarında Ölçüler ve Tartılar”, *Osmanlı Dönemi Balkan Ekonomisi*, ed. Zafer Gölen vd., Ankara: Gece Kitaplığı 2018, s. 1-75.

و مذکور چه از غلایک بود غورچه قلعه ما مستند است که در سینه
 فصله ای بقوه از مزرعه که سر راه بود و نوک بر و نیا سینه در بدنه
 بن پورچه بنا طبعه و در آن زمین کوه قطع بعضی از آنکه که نسبت به
 کلبه سیاه بر قریب از آن کلبه و در بوز ایلی بر کلبه برکت اولی و قریب
 از بریا زمین که نسبت به کلبه سیاه بزرگ است اولی و ایلی قریب علی اگر مستند
 نسبت به کلبه سیاه بزرگ است اولی

بر کلبه سیاه
 اولی و قریب
 کلبه سیاه
 و در بوز ایلی
 بر کلبه برکت
 اولی و قریب
 علی اگر مستند
 نسبت به کلبه
 سیاه بزرگ
 است اولی

و مذکور چه از غلایک بود غورچه قلعه ما مستند است که در سینه
 فصله ای بقوه از مزرعه که سر راه بود و نوک بر و نیا سینه در بدنه
 بن پورچه بنا طبعه و در آن زمین کوه قطع بعضی از آنکه که نسبت به
 کلبه سیاه بر قریب از آن کلبه و در بوز ایلی بر کلبه برکت اولی و قریب
 از بریا زمین که نسبت به کلبه سیاه بزرگ است اولی و ایلی قریب علی اگر مستند
 نسبت به کلبه سیاه بزرگ است اولی

بر کلبه سیاه
 اولی و قریب
 کلبه سیاه
 و در بوز ایلی
 بر کلبه برکت
 اولی و قریب
 علی اگر مستند
 نسبت به کلبه
 سیاه بزرگ
 است اولی

و مذکور چه از غلایک بود غورچه قلعه ما مستند است که در سینه
 فصله ای بقوه از مزرعه که سر راه بود و نوک بر و نیا سینه در بدنه
 بن پورچه بنا طبعه و در آن زمین کوه قطع بعضی از آنکه که نسبت به
 کلبه سیاه بر قریب از آن کلبه و در بوز ایلی بر کلبه برکت اولی و قریب
 از بریا زمین که نسبت به کلبه سیاه بزرگ است اولی و ایلی قریب علی اگر مستند
 نسبت به کلبه سیاه بزرگ است اولی

بر کلبه سیاه
 اولی و قریب
 کلبه سیاه
 و در بوز ایلی
 بر کلبه برکت
 اولی و قریب
 علی اگر مستند
 نسبت به کلبه
 سیاه بزرگ
 است اولی

538 و نذکر چه اعلی ای با نیست له ننگه نلاکامی و کمالی و نذکر که
 در او هر
 بقه صیغه یقوز و بار در کمنند نه لوده اولان و قفا و ولد ما بعد
 و کورد و ولد ما بقند نام کا فز که یرم حملای وار در که تام یرم بور
 نذکر و کنس رانه و بعل و بکمر اوه ننگه کوه نه سنه برونه
 فی الغنص سنوکه اوه بلیجی کونکهن که درت له اولرغنشا ناصصا
 بدهش نام قهرست دوق و ولد بلوغ نام کا فز اوله سن ای بنا طبع
 و در لم نذکر و کرمه صیغه صلیق لی او یکنش در عالمه لدره اوکا
 رجم نیما به بعلنشین در

ب) قدسیست اوست و قفا و بلا نه نام قبه سنوکه لساها و ولد سغلا نام کا و اربع
 قوط معناد درت قبط عنف قوط اریا اکر سمن نذکر کا فز چه اعلایا
 نیست ازین در فکر اولان فی آنکا فاعده یه صیل اولان

و نذکر بصیغه و ولد نیغلا کیم قوه بران چابری و در هر
 منا طبع طالب بولد و یغ سید نه و در هر یس بویمار اولوغنم سیم نغم
 ازین نیشن اولوغن لدره طالب اولن

و قورما نه نام قبه نه سغلا و لدر سغلا نه نام کا فز سلا نه صیغه
 بگوز و کرمه وار در که اکی بورر طالع بولد و یغ اهلنا منا طبعیه
 و بر لم اوله و یغن فلدر و کنتاب ی حائل کر که در

و نذکر چه اعلی ای با نیست له نه منا قوز جمله سنوکه وار لری
 سلا نه صیغه کنز و ناشنا سنه یغن قبط اعدای و یغن قوط لر با
 و یغن قوط عنف لنگلی کیم وارده فاعده جمله سنط اولن و نذکر ای
 قبه سنوکه در سنه بر طامس ایا کوز و کمالن وارده که سن صویا بور
 حائلن امر اولدی کهن حکم اولوب رسوی نیما به بعلنشین در

و نذکر چه اولیغنه بقه قهرست لوه براب اولیغ و در هر لریغ
 اولقفل دیوار لری بعض حفته و بعض حیصت اولوست اولر توله یس برون
 بان لرتنه اولر یکنش و حویلی حفته ای قطنش در وارنصفه صوکلایس بر
 لغوری و در هر کلیم لرت الاق قور هو لر له طاشنه با یکنش و براب یغن
 لزی سنیلل و یکنش لرت کو کلیم و لو قوز لجه اوج حائل اولر یکنش
 حیصت طالع وارده در هر طامک لقلل صویب لکنیغنه که باز یکنش حید لر له
 لیا کنذ و نیست انتر کله صکا طاعنه و نذکر چه اعلی ای بل که در
 کا فز که نذکر بقه قهرست بر ی باب حیصت طالع وارده در یکنش
 قهرست بر یکنش و لو قوز لرت لدر بر لغوری و در هر براب اولر یکنش لمار
 و حلا نه قوس با کوشن قوس لکنیغنه بر لغوری و در هر اولر قور لنگلی حیصت
 یو یکنش وارده طانه حیا اولر یکنش هر و یغن قور کیم طامک لکنیغنه یکنش
 و حیدر لری وارده لرتنه یس با یکنش لری و



539

و نذکر چه اول غنک حننه قهرست طعن باب اولیغ وار هر
 و کا قفا وارده لری اولقفل هو لر لری بعض حفته و بعض طالع
 و بعض حیصت و منا اولوست اولر توله یس برونه با یکنش اولر یکنش
 و حویلی بعض حفته و بعض طاعنه و نذکر اولر حویلی س
 طلع طاشی صید لر براب له وارده لرت قهرست و حویلی حیصت
 اولر یکنش حفته نکعه قوه بر طاشی کیم عباری و در هر و اربع
 باب لغوری و در هر لدر لر صاب ای او یکنش هر و حیدر لری
 حیصت و در لقلل لور و بر جملک طالع وارده حیصت و لری
 صاب لری لری یکنش و در کعه لیا کمال لکلل و لیا عه تهر بزر و ل
 و کا اولان یس با یکنش یکنش یکنش لری و لری و لری و لری و لری

ایضا
 ایضا
 ایضا

Renklerin Efendileri: XIII. Yüzyıl Anadolu'sunun Tasavvuf Dünyasına Prosopografik Bir Yaklaşım

Vedat Turgut*

The Lords of Colours: A Prosopographic Approach to the Sufi World of 13th Century Anatolia

Abstract ■ It is true that the political, social and religious structures in 13th-century Seljuk Anatolia had a chaotic feature. The traces of the claim that the populous Turcoman tribes pushed into Anatolia by the Mongols, who were the reason for this chaos, and especially the ancestors of the Ottomans that were the leaders of those tribes which had been considered pagans and shamanists and were later converted to Islam, can be found in the “heterodox” thesis. This assertion has been tested according to the records kept by the Ottomans, to the sources based on “doctrines (*aqaid*)” and to knowledge derived from religious order tradition in this study. It is known that official records kept by the Ottomans that grew within the waqf system are based on the written documents and trustworthy men. This study focuses on the leading figures of the Sufi world through the 12th century and the beginning of the 13th century, and on their marriages. These leading figures were Ahi Evren Mahmud, Muhiyiddin ibn Arabî, Mahmud Hayrânî, Şeyh Ede-Bali, Hacı Bektaş Veli, Cemaluddin Musa Zili, Yunus Emre, Abdülkadir-i Geylânî, Ahmed er-Rıfâî, Ebu'l-Vefa Bagdadi, Ahmed Yesevi, Kutbuddin Haydar, Evhaduddin Kirmani, and Shibuddin Suhreverdi. The starting point of this study is based on “Seyyid Elvan” as recorded in some Neşri and Ashikpashazade versions, in which a *menkibe*/legend is said to have occurred between Orhan Ghazi and Geyikli Baba. In this context, an attempt is made to show the links between the ancestors of the Ottomans with the aforesaid *sufi* leaders and the devotedness of those ancestors to Bayezid-i Bistamî and Veysel Karani. Those ancestors' interest in Veysel Karani, who inherited the mantle of the Prophet Mohammed, and in Karani's follower, Bistami, was because these individuals had protected the cause of the prophet, without seeing him. While the Khorasan School represents an *uveysi* love, the Turks, who adopted the *mutasawwıf*s (Islamic Sufi masters) of that School as their leaders, were educated according to Maturidi doctrines (*aqaid*s) and Hanefi school of law.

Keywords: Geylani, Rifai, Vefai, Kalenderi, Bayezidi, Dede Karkın, Ahi Evren, Mahmud Hayrani, Mevlana, Ertugrul Gazi.

* Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi.

Katkılarından dolayı VAKAR ve Bilecik Belediyesi'ne teşekkür ederim.

Giriş¹

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu aşamasında Anadolu'da hâkim olan tasavvuf anlayışı, genellikle Orhan Gazi ile Geyikli Baba arasında yaşanan bir olay üzerinden değerlendirilir. Aşıkpaşazâde ve onu takiben Neşri'nin aktardıkları ortak rivâyette Geyikli Baba'nın, Baba İlyas'ın müridi ve Seyyid Ebu'l-Vefa ya da *Seyyid Elvan* tarikinden olduğu bildirilmiştir.² Tahrir defterlerindeki kayıtlar, Aşıkpaşazâde ve Neşri'nin işaret ettiği kişi olması, güçlü bir vurguyla "Elvan Seydi/Seyyid Elvan" tesbitini gündeme getirir.³ "Elvan" bilindiği üzere "renk" kelimesinin çoğuludur. "Seyyid" ise kişinin peygamberin ve Hz. Ali'nin neslinden geldiğini göstermesinin yanında, "efendi" anlamına da gelir. Bu durumda Seyyid Elvan ismi, Türkçe'ye "*Renklerin Efendisi*" şeklinde çevrilebilir. Seyyid Elvan'ın Çankırı'nın Orta ilçesine bağlı Elmalu Köyü'nde bulunan zaviye ve türbesinde çatallı geyik boynuzunun bulunması da oldukça önemlidir. Arşiv belgelerine göre Seyyid Elvan, Mevlana Sinanüddin Yusuf'un kızı Şahbula Hatun ile evlenmiş ve bu evlilikten doğan çocukları ve torunları kendi adına kurulan zaviye vakıflarını tasarruf etmeye devam etmişlerdir. Elvan Seydi'nin eşi Şah-Bula Hatun, Orhan Gazi döneminin ünlü âlimlerinden "Karaoğlan" lakablı Osman bin Yusuf'un kardeşi olmalıdır. Elvan Seydi'nin Can Paşa Seydi adında bir de kardeşinin olduğu yine tahrir kayıtlarından anlaşılır.⁴ Can Paşa Seydi'nin evladından olan Selçuk Paşa (Hatun), 1340'lara yakın bir zamanda vefat eden ve Niğde'de kızı Hatun Paşa ile beraber medfûn bulunan Selçuk Paşa ile aynı kişiyse,⁵ onun henüz kimliği tam olarak

- 1 Bu çalışmanın giriş kısmını ihtiva eden cüz'i bir özeti tebliğ olarak sunulmuştur: Vedat Turgut, "Renklerin Efendisi", *Uluslararası Milli Mücadelede Servetiye Cephesi ve Kocaeli Tarihi-Kültürü Sempozyumu*, VI (Kocaeli: Büyükşehir Belediye Yayınları, 2020), s. 101-112. Bu yazıda konu ayrıntılı bir perspektifte yeni baştan ele alınmıştır.
- 2 Aşıkpaşazâde, *Aşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, haz. Necdet Öztürk, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2013), s. 64; Mevlana Mehmed Neşri, *Cihannüma, Osmanlı Tarihi*, haz. Necdet Öztürk, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay., 2013), s. 72. Çalışmanın giriş bölümü, bazı tashih ve düzenlemelerle beraber sempozyum bildirisinin özetinden teşkil edilmiştir. Bkz. Vedat Turgut, "Renklerin Efendisi", *Uluslararası Milli Mücadelede Servetiye Cephesi ve Kocaeli Tarihi-Kültürü Sempozyumu VI*, (Kocaeli: Büyükşehir Belediye Yayınları, 2020), s. 101-112.
- 3 Seyyid Elvan Zaviyesi'nin vakfiye tarihinin H. 698/M. 1298 olması dikkat çekicidir. VGMA, D. 600, s. 241/308.
- 4 Turgut, "Renklerin Efendisi", s. 101-112.
- 5 Ahmet Akşit, "Sultan Hatun Hakkında", *Büyük Selçuklu Devleti'nden Anadolu Selçuklu Devleti'ne, Mehmet Altay Köymen Armağanı*, ed. M. Hacı Gökmen, (Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırması Yayınları, 2011), s. 233-237.

tesbit edilemeyen Emir Şücaüddin⁶ ile evlendiğini söylemek mümkündür. Onun adına vakfedilen köylerden “Orvay”⁷, adını Sultan II. İzzüddin Keykâvus’un Kırım’daki yaşantısı sırasında evlendiği Altınordu Hanı’nın kızından almış olmalıdır.

Elvan Seydi için vakıf yapanlardan biri, Candaroğlu İsfendiyar Bey’in oğlu olup, Murad Hüdâvendigâr’a bağlılığını ilân ederek babasına karşı çıkan Kasım Bey’dir. Çankırı Sancakbeyliği döneminde Kasım Bey, Elvan Seydi Zaviyesi için Elvan Seydi’nin oğlu Kenan Seydi adına Ergeçviran ve Donuzöyüğü köylerini vakfetmiştir. Kenan Rifâî adına muahheren kurulan vakıflar, zaviyenin Rifâîyye’ye bağlı olduğunu düşündürür. Vakfiyesi de bulunan Elmalu Köyü ise, Tamacî evladından Mahmud Bey ve Mehmed Bey tarafından daha önce vakfedilmiştir. Tamac, Aşıkpaşazâde’nin eserinde Hacı Halil Paşa’nın yaptığı vakıflar dolayısıyla geçer. İmamzâde Hacı Halil Paşa, Tamac’da bir zâviye ve Gümüş’te bir medrese yaptırmıştır. Gümüştaki köy, Amasya’ya bağlı bir nahiye durumunda olup, Hacı Halil Paşa, Koca Nizamüddin Mehmed Paşa’nın babası ve Müeyyedzâde Ahmed’in neslindedir. Tamac’ın da Osmanlık’a bağlı bir kasaba olduğu anlaşılmıştır. Can Paşa Seydi’nin kızı Selçuk Paşa Zaviyesi için ise, Mısır Bey ve evladından Hızır Bey oğlu Bayezid Çelebi’den başka aynı aileden Canlu Hacı, Hızırlu İsmail ve Seydi Mahmud soyundan gelen Halil Bey’in vakıflar tahsis ettiği görülür. Mısır Bey oğlu Hızır Bey’in Elvan Seydi’nin hatunu Mevlana Yusuf kızı Şahbula Hatun için de vakıf yaptığı tespit edilmiştir. Asıl adı Osman bin Yusuf olan Karaoğlan ile Hacı Özbek bin Mehmed (Tamacî?) arasındaki ilişki, bu vakıf yapan aileler ile vakıf yapılan kişiler arasındaki ilişkinin devamı niteliğinde algılanabilir. Karaoğlan’ın Şahbula Hatun’un kardeşi ve Hacı Özbek’in de Tamacî ailesinden olduğu tahmin edilebilir.⁸ Alaüddin Esved tarafından yetiştirilen Çandarlı vezir ailesinin devri başlamadan önce isimleri zikredilen Hacı Paşa ve Mevlana Yusuf Fakih’in de Elvan Seydi ve Şahbula Hatun ailesinin evladından oldukları düşüncesi de akıllarda tutulması gereken ihtimallerden biridir.

Seyyid Elvan’ın babasının tam adı “Hacı Lala Seyyid Bedrüddin Muslihüddin Murad-ı Velî” olup, üç kardeş saltanatı devrinde en küçük şehzâde olan II. Alaüddin Keykûbad’ın lalasıdır. Bu kişinin adına Kastamonu ve Tosya’da türbe

6 Orhan Gazi dönemlerinde yaşadığı anlaşılan Şücaüddin Velî ile aynı kişi olabileceği üzerinde düşünülmalıdır.

7 TADB. TTD. EV. 578, 42a-43a, 54b, 115a, 117b.

8 VGMA, D. 600, s. 241/308; TD. 578, 51b, 73b-74b, 77a, 92a, 110a-b, 118a-b, 119b; M. Baha Tanman, “Hacı Halil Paşa Medresesi”, *DİA*, 1996, XIV, 477-479; Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, s. 1010. Ayrıca bkz. Turgut, “Renklerin Efendisi”, s. 101-112.

ve zaviye vakıfları kurulduğu gibi kendisi de Kayseri’de Lala/Lale Camii adı verilen bir ibadethane ile Konya’da Sırçalı Medrese’yi bina ettirmiştir. Bunlardan Lala Camii’nde Osmanlı Devleti’nin kuruluşu için peygamberin manevî huzurunda bir meclis toplandığına dair rivâyetler ilgi çekicidir. Fatih Sultan Mehmed devrinde medresenin harab olduğundan timara emredildiği fakat Sultan Bayezid devrinde vâkıfın soyundan gelen Seyyid Mahmud’a sadaka edildiği belirtilir. Lala Muslihüddin’in Kayseri’deki Camii için vakfedilmiş olan yerler de defterde mukayyedir.⁹ Evkâf tahrir defterlerindeki kayıtlar, Akçakavak Köyü’ndeki bir çiftlik yer ve bir pare bağın, Seydi Mahmud Gazi’nin oğlu Hacı Murad-ı Seydi olduğu anlaşılan Ahi Seydi tarafından tasarruf edildiğini, Hacı Murad-ı Veli’den sonra oğulları Can Paşa Seydi ile Elvan Seydi’nin mutasarrıf olduğu vakıf yerlerin, Can Paşa Seydi’nin vefatıyla oğlu Mehmed Seydi’ye¹⁰ ve Elvan Seydi’nin vefatından sonra da hissesinin Hacı Seydi’ye kaldığını gösterir. Vakıf yerin, aynı aileden Mevlana Bedrüddin Seydi, Selman Seydi, Hacı Seydi, Mehmed Seydi, Hamdi Seydi ve Ahmed Seydi tarafından tasarruf edildiği de kayıtlara yansımıştır. Tosya’ya tâbi Erikçukuru Köyü’nün ise Seydi Mahmud ve Seydi Ahmed tarafından tasarruf edildiği ve bu kişilerin Tilkişehri’ndeki Seydi Paşa Zaviyesi’nin meşâyihinden oldukları anlaşılmıştır. Hacı Murad-ı Veli’nin kurduğu zaviye için Kastamonu’da da bazı akaratın vakfedildiği görülür. Kayıtlar toplu olarak değerlendirildiğinde, Seydi Paşa Zaviyesi’nin de Hacı Murad-ı Veli’yi işaret ettiği anlaşıyor.¹¹

Bedrüddin Muslih Murad’ın babasının adı Seyyid Mahmud Paşa/Gazi’dir. Mahmud Paşa adına kurulan Hisarcık suyu ve Kızılköşk vakıflarına dair vakfiyede babasının adı Ahmed Şeyh bin Seyyid Abdülaziz bin Seyyid Abdülkadir-i Geylânî şeklinde verilir.¹² Burada adı geçen Mahmud Paşa’nın, Ahi Evren ile aynı kişi olduğu tespit edilmiştir. Rengârenk ve kaliteli ürün üretme konusundaki ünü İslam dünyasına yayılmış olan Ahi Evren’in tasarrufu altında bulunan zaviyelerden birine Lala Hanikâhı denilmesi bu noktada dikkat çekicidir. Ahi Evren’in asıl isminin Mahmud bin Ahmed olduğu bilinmektedir. Ahi Gazi Mahmud,

9 TADB. TTD. EV. 565, v. 29b, 207b, 210a, 215b; Abdüsselam Uluçam, “Sırçalı Medrese”, *DİA*, 2009, 37, 126-127.

10 Geyikli Baba’nın türbesinin başındaki ahşap üzerine gerçek adının Mehmed olduğu belirtilmektedir. Bu bilgi doğru ise, Geyikli Baba’nın Seyyid Elvan’ın yeğeni yâni Can Paşa’nın oğlu olduğu düşünülebilir.

11 TD. 578, v. 47a-b; 106a, 115a, 117b, 118a-b, 119b; TADB. TTD. EV. 554, v. 33b-34a; TD. 565, v. 207b, 210a, 215b, 216b. Ayrıca bkz. Turgut, “Renklerin Efendisi”, s. 101-112.

12 VGMA, Mücedded Anadolu, D. 13, s. 146.

“*Ebu’l-Hakaik*”, “*Evren*”, “*Tacüddin*”, “*Nasırüddin*” ve “*Nimetullah*” elkabını kullanır¹³. Kütahya’da adına vakıflar kurulduğu tespit edilen Ahi Gügey (Güvey) Hacı Evren, Ahi Evren’den farklı bir kişi olup, muhtemelen babası olan Selçuklu Veziri Şemsüddin Muhammed’in, Sultan II. Gıyasüddin Keyhüsrev’in vefatından sonra eşi Berdüliye Hatun ile evlenmesinden dolayı bu isimle kaydedilmiş olmalıdır.¹⁴ Fahreddin Râzî ve Şihabüddin Ömer Sühreverdî’den dersler alan Ahi Evren’in, XIII. yüzyılın başlarında Bağdad’a gittiği, Râzî’nin talebelerinden biri olan Evhadüddin Kirmanî’ye intisab ederek onunla beraber Anadolu’ya geldiği bilinir. İbn Sina ve Sühreverdî’nin eserlerini tetkik eden Ahi Evren, önce Kayseri’ye yerleşmiş, Alaüddin Keykubad tarafından Konya’ya davet edildikten sonra onun en yakınları arasında yerini almıştır. Sultan’ın öldürülmesinden sonra Sadüddin Köpek tarafından hapse atılan Ahi Evren, 1245 yılında Celalüddin Karatay tarafından hapisten çıkarılır. Şems-i Tebrizî’nin 1247’deki ölümünden sonra Kırşehir’e yerleşen Ahi Evren’e, Şems’in ölümünden sorumlu tutulan Mevlana’nın büyük oğlu Alaüddin Çelebi de katılır.¹⁵ Ahi Evren’in Kırşehri’nde iken, “*Tabsiratü’l-Mübtedi*”, “*Metâilü’l-İman*” ve Ertuğrul Gazi ile aynı kişi olduğunu düşündüğümüz Seyfüddin Tuğrul’a sunduğu “*Menahic-i Seyfi*” adlı eserlerini kaleme almış ve Moğolların adletsiz yönetimi ve Bağdad’ı istila ederek halifeyi öldürmelerinden sonra, Moğollara karşı ortaya çıkan direnişin önderleri olan Kayır Han/Kır Bey’in oğullardan Seyfüddin Tuğrul/Ertuğrul Gazi’nin çevresinde yer almıştır.¹⁶ Kırşehir’deki tekkesinde

13 VGMA, D. 608/2, s. 16-17/8; BOA, A.E. OÖ, Dosya: 1, Gömlek: 2, 901 M. 01; Cevat Hakkı Tarım, *Kırşehir Tarihi Üzerine Araştırmalar*, (Kırşehir: Vilayet Matbaası, 1938), s. 174; Cevat Hakkı Tarım, *Tarihçe Kırşehri-Gülşehri ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler*, (İstanbul: Yeniçağ Matbaası, 1948), s. 174; İlhan Şahin, “Ahi Evran Vakfiyesi ve Vakıflarına Dair”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, I (1985), s. 325-341; M. Fatih Köksal v.d., *Kırşehir Müzesi’ndeki Ahilik Belgeleri, (Ahi Şecerenâmeleri, Berâtlar, Vakfiyeler)*, (Kırşehir: Valilik Yayınları, 2008); s. 155-175, Hasan Karaköse, “Ahi Evran Vakfı Hakkında İki Arapça Vakfiye Bir Berat”, *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu*, (Kırşehir: SFN Yay., 2011), s. 637-655; Faruk Şahin, *Vakıf Şehri Kırşehir*, (Kırşehir: Belediye Yayınları, 2012), s. 100-114; Rıfat İlhan Çelik, “Ahi Evran Vakfı ve Vakfiyelerinin Sosyo-Kültürel Açıdan Değerlendirilmesi”, *Vakıflar Dergisi*, L (2018), s. 9-22.

14 TADB. TTD. EV. 560, v. 23a, 24a. Burada mukayyed olan Hacı Evren, Muhiyüddin Arabî’nin evlâdından Şeyh Müeyyed’e damat olan, Kadı Burhanüddin’in danışmanlarından Yar Hoca Ali’nin dedesi olmalıdır.

15 Mikail Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı’nın Kuruluşu*, (Konya: Damla Matbaacılık, 1991), s. 39-42, 53-54, 59-60.

16 Turgut, “Renklerin Efendisi”, s. 101-112. Ayrıca bkz. Vedat Turgut, “Batı Anadolu Beylikleri’nin Menşei Meselesi”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, II/3 (2016), s. 74-75;

kendisinden sonra şeyh ve muhtemelen oğlu olan Ahmed Gülşehrî, “*Kerâmat-ı Ahi Evran*” isimli 166 beyitlik mesnevisinde onun kerametlerini zikreder.¹⁷ Ahi Evren adına, Anadolu’nun pek çok yerinde “Ahi Evren”, “Gazi Mahmud”, “Ahi/ Seyyid Mahmud”, “Şeyh Mahmud”, “Mahmud Seydi” ve “Mahmud Paşa” gibi çeşitli isimler altında zaviyeler kurulması, Ahi Evren’in etkisinin büyüklüğünü gösterir.¹⁸

Ahi Evren/Emir Mahmud Gazi’nin Konya’daki vakıf kayıtlarında Seydi Şeyh Çelebi ve Ahmed Paşa adlarında oğullarıyla Selçuk Paşa ve Hatun Paşa adlarındaki iki kızından bahsedilir. Mahmud Hayranî’nin babası Mesud Paşa’nın ve Hacı Muslihüddin Murad’ın babalarının adı da Mahmud olup, aralarında bir sıhriyetin bulunma ihtimâli üzerinde durulmalıdır.¹⁹ Nasrüddin Hoca ve Mahmud Hayranî’yi Akşehir’de buluşturan da bu sıhriyet olmalıdır.²⁰ “*Tuffahü’l-Ervah*” adlı

Vedat Turgut, “Germiyanoğulları’nın Menşei, Vakıfları ve Batı Anadolu’nun Türkleşmesi Meselesi Üzerine”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)*, III/5 (2017), s. 6, 7, 60; Vedat Turgut, “Menteşe Bey’in İsmi, Menşe’i ve Menteseoğulları’nın Vakıflarına Dair”, *Osmanlı Araştırmaları*, II (2017), s. 29.

17 Bayram, *Ahi Evren...*, s. 53-54, 59-60.

18 TADB. TTD. EV. 583, v. 34a, 47a; Anadolu’daki Seydi Ahi Mahmud Paşa Gazi veya onun yolunda giden hem-nâmları adına kurulan zaviyeler hakkındaki bazı çalışmalar için bkz. Ahmed Çaycı, “Alanya Mahmud Seydi Zaviyesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX (2005), s. 73-92; İ. Hakkı Konyalı, *Alanya (Alaiyye) Tarihi*, (İstanbul: Ayaydın Basımevi, 1946), s. 341-342; 350-351; Ö. Lütfi Barkan “Osmanlı İmparatorluğu’nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, II (1942), s. 307, 315; Mustafa Murat Öntuğ, “Bir Eğitim Kurumu: Mahmud Paşa Zaviyesi ve Vakıfları”, *Vakıflar Dergisi*, XXX (2003), s. 139-154. Bkz. Turgut, “Renklerin Efendisi”, s. 101-112.

19 VGMA, D. 13, s. 146; TD. 578, 42a, 115a, 118b; TD. 565, v. 197a, 205a; TD. 584, v. 93a; C. EV. Defter: 251, Gömlek: 12674, 27/L/1135; VGMA, D. 730, s. 52/27; Refet Yinanç, “Mevlana’nın Şahitlik Ettiği Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev Vakfiyesi”, *Yirmialtı Bilim Adamının Mevlana Üzerine Araştırmaları*, (Konya: Ülkü Basımevi, 1983), s. 68-71; Yasemin Demircan (Özürmak), *Tahrir ve Evkaf Defterlerine Göre Kayseri Vakıfları*, (Ankara: Vakıflar Bölge Müdürlüğü Yayınları, 1992), s. 36-38; Yasemin Deker, “Hisarcık Suyu Vakfiyesi”, *Kayseri Ansiklopedisi*, III, (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 2013), s. 190-193; Abdulcabbar Kavak, “Şeyh Ebubekir Abdülaziz es-Sincarî (ö. 602/1205) ve Kâdiriyye Tarikatı’nın Kuzey Irak’taki Erken Dönem Faaliyetleri”, *Akademik Bakış*, LIV (2016), s. 147-160; Turgut, “Renklerin Efendisi”, s. 101-112.

20 M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), s. 203, 257.

eserin yazarı, Saru Saltuk Baba'yı Mahmud Hayranî'ye ve Mahmud Hayranî'yi de Ahmede'r-Rifâî'ye bağlayan en erken tarihli yazma eser olarak bu konuda oldukça güvenilir bilgiler verir.²¹ Hakkında II. İzzüddin Keykâvus'un İstanbul'da vaftiz edilen küçük oğlu Konstantin ile aynı kişi olduğu, Tokatlı bir Türkmen ya da Kırım tatarlarından biri olduğu gibi rivâyetler bulunan Barak Baba'nın da Saru Saltuk tarafından irşad edildiği bilindiğine göre, Moğolların Müslümanlığa geçişinde önemli bir etkisi olan bu zâtın da Rifâî-Bayezidî geleneğinden olduğunu kabul etmek gerekir. Orhan Gazi, Barak Baba adına Karasi Sancağı hudutları içinde bir zaviye bina ettirmiştir.²² Bayezidîlerin Anadolu'da özellikle Rifâîyye'ye entegre oldukları bunun gibi pek çok örnekte müşahede olunur.²³

Hayrânî'nin hem Bektaşî ve hem de Mevlevî çevreleri ile yakın diyalogu, meşreb itibarıyla iki târikatin de birbirleriyle ilişkisinin derin çizgilerle ayrılmış olmadığını gösterir. Saltuknâme'de Saru Saltuk'un Hoca Ahmed Fakih'e Hayrânî ve Mevlana'nın neden meclise gelmediklerini sorması üzerine, Ahmed Fakih'in onlardan birinin "aşık", diğersinin ise "hayran" olduklarından dolayı akıl meclisinde toplanmadıklarını belirtmesi bu bağlamda ilgi çekicidir. Ankara Savaşı'ndan kısa

21 Muhammed b. Ali b. es-Sarrac, *Tuffâhül-Ervâh ve Miftâhül-İrbah*, haz. N. Gürkan-M. N. Bardakçı-M. S. Sarıkaya, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), s. 66-67, 324-326; Yusuf Küçükdağ, "Seyyid Mahmud Hayranî ve Akşehir'de Seyyid Mahmud-i Hayranî Manzumesi", *İSTEM*, II/3 (2004), s. 59-69; Ali Kozan, "Türkiye Selçukluları Döneminde Akşehir'de Bir Sufi: Seyyid Mahmud Hayranî ve Zaviyesi", *Vakıflar Dergisi*, XXXVIII (2012), s. 43-64; Vedat Turgut, "Saru Saltuk, Ona Ait Türbeler ve Ejderha Kültüne Dair", *Rumeli'de Osmanlı Vakıfları Üzerine Araştırmalar: Bulgaristan*, ed. A. Kala v.d., (İstanbul: VAKAR Yayınları, 2020), s. 145-168. Saru Saltuk hakkında geniş bilgi için bkz. A. Yaşar Ocak, *Sarı Saltık*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002). Çalışmada Şeyhin Rifâîyye'ye mensubiyeti üzerinde durulmazken, Haydariliği de zan üzere değerlendirilir.

22 Mustafa Koç, "Eski Anadolu Karışık Dilli Metinlerinden Barak Baba Manzûmesi", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, XXVIII (2018), s. 281-300; A. Yaşar Ocak, "Barak Baba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1992, V, s. 61-62; M. S. Sarıkaya v.d., "İbnü's-Serrac'a Göre Sarı Saltuk", *Tasavvuf*, XXXII (2013/2), s. 75-110. Barak Baba ve evladından Revak Sultan vakıfları için bkz. TADB. TTD. EV. 568, v. 84b-85b; Vedat Turgut, "Orhan Gazi Dönemi ve Vakıfları", *Uluslararası Orhan Gazi ve Kocaeli Tarihi-Kültürü Sempozyumu Bildirileri-V, I*, (Kocaeli: Büyükşehir Belediye Yayınları, 2019), s. 442-443; M. Çağatay Uluçay, *Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar*, I, (İstanbul: Halkevi Yayınları, 1940), s. 2-28; İ. Onarlı, "Saruhanlı Beyliği'nin Ulu Evliyası: Hamza Baba", *Hacı Bektaş Veli Dergisi*, XXIV (2002), s. 163-196.

23 Vedat Turgut, "Cemâlüddin Musa Sâvi/Zilî ve Şeyh Osman-ı Velî ile Ahfadına Dair Vakfiyeler ve Düşündürdükleri (Vahdet-i Tarikat)", *Vakanüvis*, V/2 (2020), s. 1029-1073.

bir süre sonra vefat eden Yıldırım Bayezid'in iç organlarının Hayrânî'nin türbesine defnedildiğine de burada değinilmelidir.²⁴

Osmanlı rivâyetlerinde Osman Gazi'nin soyunun Şeyh Ede-Balı'nın kızıyla yaptığı evlilik üzerinden yürüdüğü bilgisi, Osmanlı padişahlarının Murad ismini çok kullanmış olmalarıyla beraber düşünüldüğünde, Hacı Murad-ı Veli'nin Şeyh Ede-Balı ile aynı kişi olup-olmadığı düşüncesi akla gelir. Esasen, Hüsamüddin tarafından verilen bilgi doğru ise, Şeyh Ede-Balı'nın nisbesine dair en doğru okuma şekli "İnaç" yerine "*et-Taç*" olmalıdır.²⁵ Buradaki "Taç" ibaresi, Şeyh Ede-Balı'nın Ahi Evren ile Kırşehir'i'nde sadece tanışık olmadıklarını, ayrıca onun Ahi Evren'in ahfadından bulunduğunu düşündürür. Şeyh Ede-Balı'nın arşiv kayıtlarına yansıyan çocuklarının isimlerine bakıldığında, onun Ahi Evren ile olan sıhriyeti daha iyi anlaşılır. Bu kayıtlara göre; Şeyh Ede Balı'nın oğlunun adı Mahmud Paşa, Mahmud Paşa'nın oğlu'nun adı Mehmed Paşa, Mehmed Paşa'nın oğlu Derviş Mahmud ve Derviş Paşadır. Ede-Balı Zaviyesi'ni son tasarruf eden kişi olarak Derviş Paşa'nın oğlu Mehmed kayıtlıdır. Şeyh Ede-Balı'nın kardeşinin adının Şemsüddin Ahmed oluşu ve Ahi Evren'in vefatından sonra Ahi dergâhının başına Ahi Ahmed Paşa adındaki oğlunun geçtiğine dair bilgiler, Ahi Evren ile Şeyh Ede-Balı arasında bir sıhriyetin bulunduğuna işaret eden delillerdendir. Şeyh Ede-Balı'nın Bilecik'teki zaviyesinin Osman Gazi zamanında kurulduğunu, zaviye adına Osman Gazi tarafından Bilecik'e bağlı bazı zeminler ile Ferraş Murad hamamından bazı hisseler ve Söğüd'e bağlı Kozağaç ve Kozcaköy karyelerinin gelirlerinin vakfedildiği bilinmektedir.²⁶ Kastamonu'da da "Ede Sultan" başlığı altında kaydedilen bir zaviye vakfının da bulunduğunu belirtmek gerekir. Bu Zaviye'nin başka kayıtlarda "Dede Sultan" şeklinde kaydedildiği de görülür. Ancak bu vakfın Mevlana'nın evladından olan Seyyid Cemalüddin tarafından kurulduğu rivâyeti mevcuttur.²⁷

24 BOA. DH. İD. 28-1; Küçükdağ, "Seyyid Mahmud Hayranî", s. 59-69; Kozan, "Seyyid Mahmud Hayranî ve Zaviyesi", s. 43-64; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, II, çev. T. Yazıcı, (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), s. 70-71; Ebu'l-Hayr Rûmî, *Saltuknâme*, haz. Fahir İz, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974), s. 523, 717; Turgut, "Renklerin Efendisi", s. 101-112.

25 "Şeyh Mustafa b. İbrahim b. İnaç el-Kırşehri". Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, II, (Amasya: Belediye Yayınları, 1986), s. 428; Ahmet Akgündüz-Said Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1999), s. 38.

26 TADB. TTD. 541, v. 54a-b; BOA. TD. 453, v. 230a-231a; TD. 585, 282b-283b; Vedat Turgut, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Coğrafyasında Vakıflar ve Şehirleşme*, (Bilecik: Şeyh Edebalı Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 100.

27 TD. 541, v. 54a-b; TD. 554, v. 17-18b, 77a; TD. 555, v. 129b, 136a, 174a, 209b-213a.

Osmanlıların Ataları: Şeyh Numan (Dede Karkın), Baba İlyas ve Numanoğlu Kır Bey'in Tasavvufi Kimlikleri

Yukarıdaki girizgâhtan da anlaşılacağı üzere, Mahmud Hayranî'nin babası Mesud Paşa'nın hânîkâhında irşad vazifesini yürüten Baba İlyas'ın da Vefâi-Rıfâi-Kâdirî-Bayezidî tarikatı üzerinde bir yol tuttuğu anlaşılıyor. Bilindiği üzere Baba İlyas, 1240 yılında Sultan Alaüddin'in öldürülmesini müteakib, Sadüddin Köpek'in kötü siyaseti sonucunda Kayır Han'ın yani Kır Bey'in de ortadan kaldırılması üzerine huruç hareketine girişmiş ve "Babaî" isyanı olarak adlandırılan isyanın başını çekmiştir.²⁸ Bu isyana katılan göçebe Türkmenlerin, Baba İlyas'ın ölmeyeceğine dair bir inanca kapılmalarının sebebi, Baba İlyas'ın Rıfâî şeyhleriyle düzenlediği ayinler olmalıdır.

Vefâî Şeyhi olması hasebiyle "heterodoks" olarak nitelendirilen Baba İlyas'ın, Horasanlı Ali'nin oğlu olduğu ve Anadolu'daki ilk Vefâî Şeyhi olan Dede Karkın'ın onun müşşidi ve hatta dedesi olabileceği fikri üzerinde durulmuştur. Baba İlyas'ın torunu olan Elvan Çelebi, eserinde bunu özellikle belirtir.²⁹ Bununla beraber, kaynakların Ebu'l-Vefâ'nın halifelerini Ahmed er-Rıfâî'ye yönlendirdiğine dair bilgiler verdiği de son dönemlerdeki araştırmaların değindiği hususlardandır.³⁰ Bu bakımdan, Vefâiyye'nin Kadirîlik ve Rıfâîlik'ten ayrı bir hüviyet taşımadığı açıktır. Vefâiyye çevresinde yer alan Dede Karkın'ın asıl adının Sultan İsmail olduğu ve kendisine asaletine binaen Şeyh Nu'man dendiği bilinir.³¹ Karkın, Reşidüddin'in eserinde Oğuzların Bozok ulusları arasında ve Yıldız Han'ın oğullarından biri

28 Vedat Turgut, "Hamidoğulları ve Tekeoğulları'nın Menşei ve Vakıflarına Dair", *Journal of Turkish Studies*, V/46 (2016), s. 403-432; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 363-374, 383-389, 621-622. Ayrıca bkz. Turgut "Batı Anadolu Beylikleri'nin Menşei Meselesi", s. 55-89. Babaîler İsyanı hakkında bkz. A. Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı, (Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam Türk Heterodoksisinin Teşekkülü)*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011).

29 Elvan Çelebi, *Menakibü'l-Kudiyye fi Menâsibü'l-Ünsiyye, Baba İlyas-ı Horasanî ve Sülâlesinin Menkabevi Tarihi*, haz. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), s. 31, 33, 159; Ocak, *Babaîler İsyanı*, s. 108-110; Alemdar Yalçın-Hacı Yılmaz, "Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, XXI (2002), s. 13-87.

30 Ethem Ruhi Fiğlalı, *Türkiyede Alevilik Bektaşilik*, (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1996), s. 145vd.; Yalçın-Yılmaz, "Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler", s. 13-87; Haşim Şahin, "Selçuklu ve Erken Osmanlı Döneminde Vefâiyye Tarikatı", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, LXX (2014), s. 43.

31 Şahin, "Selçuklu ve Erken Osmanlı Döneminde Vefâiyye Tarikatı", s. 39-54.

olarak zikredilir.³² Dede Karkınlılar, XIII. yüzyılın başlarından itibaren Dulkadirli ulusu ile beraber Maraş Elbistan'daki Göksun'da kışlayıp, Binboğa'da yaylayan güçlü bir boy olarak tanımlanır. Karkıniler, Kayılar, Çepniler ve Zülkadiriler ile beraber Sivas, Malatya, Diyarbakır, Mardin, Urfa, Maraş ve Elbistan taraflarında yayılmışlardı. Mardin'in Derik İlçesi'ndeki Dedeköy'de Şeyh Nu'man'a ait olduğu iddia edilen bir türbe bulunur. Şeyh Nu'man adına Elbistan, Konya-Çumra ve Malatya'ya bağlı Bimare Köyü'nde de türbeler bina edilmiştir. Dede Karkın'ın müridleri, geyik derisinden imal ettikleri bir börk giyerlerdi. Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi'ne göre, Dede Karkınlılar ile Hacı İbrahim'in çocukları arasında börk için bir niza' çıkmış ve davayı Dede Karkınlılar kazanmışlardı. Burada adı geçen Hacı İbrahim'in Karamanlıların atası olarak Şikârî'de zikredilen Hacı İbrahim ile aynı kişi olduğunu söylemek mümkündür. Şeyh Numan'ın Baba İlyas'a Bayram Dede'yi halife tayin ettiği kaynaklarda zikredilir. Bayram Dede'nin evkaf kayıtlarında adına rastlanan Bayram Gazi/Hoca³³ olduğu düşünülebilir. Şeyh Nu'man halifeleri arasında bulunan Hacı Mihman, Hacı Bağdın, Şeyh Osman ve Aynüddeve'yi torunu Baba İlyas'ın hizmetine vermişti. Çoban Baba olarak tanınan Hüseyin Râî, Halil bin Bedrüddin ve Şeyh Merzûban da Şeyh Nu'man'ın önde gelen halifelerindendi.³⁴

Sultan Alaüddin Keykûbad, Şeyh Nu'man için Elbistan'daki 17 köyün gelirini vakfetmişti.³⁵ Maraş Sancağı'na bağlı Göksun, Mardin'e bağlı Beriyyecik ve Hamid Sancağı'na bağlı Uluborlu nahiyelerinde de Dede Karkın adına kurulan zaviyeler bulunuyordu. Alaüddeve Bey'in vakfına bağlı olan bir mezra'da ziraat edenlerin de Dede Karkın evladından oldukları belirtilmiştir.³⁶ Bunların ilkinde Dede Karkın'a ait türbe ile zaviye çevresine Dede Karkın mevkî'i adı veriliyordu.

32 Zeki V. Togan, *Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuznamesi, (Tercüme ve Tablîli)*, (İstanbul: Enderun Yayınevi, 1982), s. 50-52.

33 Bayram Gazi adına Kastamonu'da gelirleri oldukça fazla olan bir medrese bina edilmiştir. TD. 555, v. 191a-193b.

34 Yalçın-Yılmaz, "Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler", s. 13-87; Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1992), s. 164, 170; Hamza Aksüt, *Anadolu Aleviliğinin Sosyal ve Siyasal Kökenleri*, (Ankara: Yurt Kitap Yayınları, 2002), s. 66.

35 Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-Kudisyeye*, s. 9, 31, 33; A. Yaşar Ocak, "Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Târikatı", *Belleten*, LXX/256 (2006), s. 131.

36 Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), s. 61; Zeki Arıkan, *XV-XVI. Yüzyıllarda Hamid Sancağı*, (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1988), s. 22, 136; Sadullah Gülten, "Anadolu'da Bir Vefâî

Safevî kumandanı Ustaclu ile Osmanlı kumandanı Bıyıklı Mehmed Paşa'nın bu mevkî'de savaştıkları ileri sürülür.³⁷ Karkınilerin; Halep Türkmenleri, Mardin-Diyarbakır bölgesinde yaşayan Bozulus Türkmenleri, Çukurova bölgesindeki Ramazanlı Türkmenleri, Maraş-Elbistan hattındaki Dulkadirli Türkmenleri ve Batı Anadolu yürükleri arasında yayıldığı anlaşılmaktadır.³⁸

Yukarıda verilen bütün bu bilgileri, Osmanlı tarihlerinde verilen diğer bilgilerle derinleştirmek gerekir. Bilindiği üzere, Osmanlıların üst ataları hakkında bilgi veren kaynaklardan en güvenilir olanları, Ertuğrul Gazi'nin soy şeceresini Gündüz Bey-Kaya Alp ve Kızıl Buga şeklinde vermişlerdir.³⁹ Daha önceki çalışmalarda Kaya Alp'in Kayır Han/Kır Bey ile aynı kişi olduğu ve Batı Anadolu beyliklerinden Germiyanogulları, Aydınogulları ve Menteşeoğulları'nın Osmanlılar ile olan akrabalığının, Nu'man oğlu Kır Bey'e dayandığı ortaya konulmuştu.⁴⁰ Yassıçimen Savaşı'ndan sonra Harzemli emirlerin Kır Han'ın etrafında toplanması, Onun Türkler arasındaki saygın konumundan kaynaklanıyordu. Kır Han'ın Yassıçimen Savaşı'nın bir tarafında yer alıp-almadığı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Babası Kızıl Buga/Boga ile beraber, kendilerine bağlı Türkmenlerle Cengiz Han'ın İran'ı istilâ etmesinden hemen evvel, Alaüddin Keykûbad'ın ve Eyyübilerin hâkim oldukları bölgelere yayıldıkları tahmin edilebilir. Yukarıdaki bilgilerle beraber düşünüldüğünde, Dede Karkın yani Şeyh Nu'man ile Kızıl Buga'nın aynı kişi olabilecekleri, önceki çalışmalardan daha net bir şekilde burada ele alınacaktır. Bu düşünceye destekleyen ilk gözlemimiz, Anadolu'da "Kıralı" adının yaygın olarak kullanılmış olmasıdır. Germiyanogulları'nın aile ismi olan Alişir'in, Kayır Han'ın Müslüman adı olabileceği daha önceki çalışmamızda da önerilmişti.⁴¹ Şu halde Baba İlyas'ın hurûcu ile Kır Bey/Kayır Han'ın öldürülmesi olayı arasındaki bağlantı daha anlamlı hale gelir. Baba İlyas ile Kır Bey arasında

Şeyhi: Tahrir Defterleri Işığında Dede Karkın Hakkında Bazı Değerlendirmeler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi*, LIX (2011), s. 147-158.

37 Ahmet Taşgün, "Safevi Osmanlı Savaşından İtibaren Dini Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Karkın Örneği", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi*, S. 46 (2009), s. 210.

38 Gülten, "Anadolu'da Bir Vefâî Şeyhi", s. 147-158; Arıkan, *Hamid Sancağı*, s. 136.

39 "Ruhî Tarihi", haz. Halil E. Cengiz-Yaşar Yücel, *Belgeler*, XIV/8 (1992), s. 375; *Osmanlı Tarihleri*, I, haz. H. N. Atsız, (İstanbul: Türkiye Yayınları, 1949), s. 51.

40 Bkz. Turgut, "Germiyanogulları'nın Menşei", s. 1-99; Turgut, "Menteşe Bey'in İsmi, Menşei", s. 25-55; Turgut, "Batı Anadolu Beylikleri'nin Menşei Meselesi", s. 55-89.

41 Turgut, "Germiyanogulları'nın Menşei", s. 1-99. Alişar Bey adına Kastamonu'nun Hoşalay Nahiyesi'nde kurulan zaviyenin Selçuklu döneminde bina edildiği anlaşılmaktadır. Zaviye

bir soy bağıının bulunduğunu düşündürecek ciddi emareler vardır. Kır Bey'in vefatından sonra, kendisine bağlı toplulukların, Dede Karkın olarak bilinen Şeyh Nu'man'a bağlı toplulukların yoğun olarak yaşadığı Mardin-Urfa bölgesine yönelmiş olmaları bu düşüncemizin ikinci gerekçesini teşkil eder. Ancak asıl önemlisi, “geyik” tâbiri için “buka/boga” kelimesinin kullanıldığı bilgisidir.

Divân-ı Lügâti't-Türk'te “keyik”, Orhun âbidelerinde “kıyık/keyik” ve “sıgun”, *Mukaddimetül-Edeb'de* ise “ayırk” şeklinde bahsedilen geyiğe, Dede Korkut hikâyelerinde “boga/buga/buka”, Oğuz Kağan Destânı'nda ise “buğu/buku”, denilmesi oldukça önemlidir. Türk mitolojisinde yerin sembolü olan geyiğin görevi, toplulukların liderine yeni yurtlar göstermektir.⁴² Bu bilgiler, Osmanlıların ataları arasında zikredilen Kızıl Buka'nın “Kızıl Geyik” manasında ele alınabileceğini, Geyikli Baba'nın da Baba İlyas'ın dedesi olarak kabul edilen Dede Karkın/Şeyh Nu'man'ın yolundan giderek birbirlerinden ayrı olarak kabul edilmemesi gereken Bayezidîyye/Kalenderîyye, Yesevîyye, Vefâiyye, Kâdiriyye, Rıfâiyye, Karkınîyye, Sühreverdîyye ve Evhâdiyye gibi târikatların edeb ve erkânına uyduğunu düşündürür. İzzüddin Keykâvus ve Alaüddin Keykûbad devirlerinin önemli uç beylerinden olan Seyfüddin Kızıl Bey'in de geyik derisinden yapılmış kızıl bir börk giymesinden dolayı bu isimle anıldığını ve Çoban Bey ile beraber uç beylerinin üzerinde güçlü ve müstakil birer bey olarak Cengiz istilasından hemen önce ortaya çıktıklarını da burada hatırlatmakta fayda vardır. Belki de Murad Hüdâvendigâr'a kızını veren Kızıl Murad Bey'in de Kızıl Bey ile bir ilgisi bulunuyordu.⁴³

Şeyh Nu'man'ın hem bir şeyh, hem de bir reis olduğu açıktır. Onun “Dede Karkın” olarak anılması, bağluları arasında Karkın boyundan topluluklar olduğunu göstermesi kadar etrafını doyuran, aş veren, kendisine verilene dağıtan bir karizmatik önder oluşuyla ilgili olmalıdır. Dolayısıyla Dede Karkın Şeyh Nu'man'ın

vakıflarını Murad Hüdâvendigâr'ın da mukarrer tuttuğu ve zaviyeyi sırasıyla Siyamî, Abdülgaflar ve Receb Çelebi'lerin tasarruf ettikleri görülür. (TD. 555, v. 229b-230a).

42 Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı, Giriş-Metin-Faksimile*, I, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), s. 240, 251; Rekin Ertem, “Geyik”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler, İsimler, Eserler, Terimler)*, III, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), s. 333-338; Merdan Güven, “Oğuz Kağan Destanında Hayvanlar”, *Millî Folklor*, LVII (2003), s. 86; Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994), s. 72-73; Zofie Uçar, “Türk Kültüründe Geyik ve Geyikli Baba Üzerinde Gözlemler”, *Kültür Evreni*, XXI (2014), s. 129-145.

43 Kızıl Bey hakkında bilgi için bkz. İbn Bibî, *El-Evâmirü'l-Âlaiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye (Selçuknâme)*, II, çev. Mürsel Öztürk, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), s. 166, 235-237; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 301, 329.

Karkın boyuna mensup olduğunu iddia etmek ve böylece Osmanlıların Kayı boyundan geldiklerini reddetmek mümkün değildir. Karkın'ın bu anlamını, Osmanlı padişahlarının Osman Bey'den itibaren kullandıkları "Hüdâvendigâr" unvanı ile beraber değerlendirmek gerekir. Hüdâvendigâr, etrafına yardım eden, ihsanda bulunan ve başkalarına iyilik yapan sahip, efendi manasına gelir. Bu unvânın sadece Murad Bey ile beraber kullanıldığı düşünülümüşse de tahrir kayıtları, Osman Gazi, Orhan Bey ve Yıldırım Bayezid'in de bu unvanı kullandığını gösterir.⁴⁴ Bayezidîlerin "Hüda" ismine ayrı bir önem verdikleri, Bayezidî-Kalenderîlerin bu ismi "Ahad" manasında kullandıkları; "mücerred" sıfatını ise, "Samed" ismiyle beraber ele aldıkları vakıf kayıtlarından açıkça anlaşılır.⁴⁵ İhlas sûresine atfedilen önem de bu isimlerle yakından ilgilidir.

Dede Karkınlıların Dulkadir Cemaati içinde yaşadıklarına dair bilgileri de Osmanlı Devleti'nin Dulkadiroğulları ile olan münasebetlerinin çok eskiye dayandığı şeklinde yorumlamak mümkündür. Osmanlı Devleti'nin tuttuğu tahrir defterleri incelendiğinde, iki beylik arasındaki ilişkilerin daha Karaca Bey zamanından itibaren başladığı anlaşılır. Ayrıca, Dulkadiroğlu Nasirüddin Mehmed'in Timurlulara karşı Osmanlı Devleti'nin yanında olduğu, kızı Emine Hatun'u Çelebi Sultan Mehmed'e vererek akrabalık bağlarını pekiştirdiği bilinir. Emine Hatun'un Mehmed Bey'in değil de amcası Süle/Sevli Bey'in kızı olduğuna dair bazı rivâyetler de vardır. Osmanlıların Dulkadiroğulları'nın kızları ile yaptıkları evlilikler, bundan ibaret değildir. Sultan II. Murad, annesi tarafından akrabası olduğu Dulkadirlilerden Sitti Hatun'u oğlu Fatih Sultan Mehmed'e almıştır. Sultan II. Bayezid'in eşi de Dulkadirli Beyliği'ne mensuptur.⁴⁶

Baba İlyas'ın tam künyesi, "*Ebu'l-Beka Baba İlyas bin Ali el-Horasani*"dir. Hamidoğulları'nı konu alan makalede de belirtildiği üzere, Alaüddin Keykûbad'ın zaimüddarı ve Şihabüddin Sühreverdî'nin dostu olan ve onu Anadolu'da karşılayan "*Ebu'l-Kasım bin Ali et-Tûsi*", Baba İlyas'ın kardeşi olmalıdır.⁴⁷ Ebu'l-Kasım'ın diğer oğlu "*Molla Hattab bin Ebu'l-Kasım el-Karahisari*"nin, Matûridî Şeyhi Ömer

44 TD. 585, v. 284a; Turgut, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Coğrafyasında Vakıflar ve Şehirleşme*, s. 61, 82-91, 117; Gülten, "Anadolu'da Bir Vefâî Şeyhi", s. 147-158.

45 Turgut, "Cemâlüddin Musa Sâvî/Zilî ve Şeyh Osman-ı Velî", s. 1029-1073.

46 Refet Yinanç, *Dulkadir Beyliği*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), s. 27-33, 34-44; Feridun M. Emecen, *Yavuz Sultan Selim*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2016), s. 26-27.

47 Turgut, "Orhan Gazi Dönemi ve Vakıfları", s. 420-424, 441-442; Turgut, "Hamidoğulları ve Tekeoğulları'nın Menşei ve Vakıflarına Dair", s. 403-432.

Nesevî'nin akaidine bir şerh yazdığı bilinir.⁴⁸ Buradan hareketle Hanefî mezhebine bağlı olduğu anlaşılan Kalenderî Molla Hattab'ın adının "Ömer" olduğu söylenebilir. İznik'teki medresede İbn Arabî ekolünden Davud-i Kayserî ve Tacüddin Geredevî'den sonra müderris tayin edilen "Alaüddin Esved bin Ömerül-Karahisari" Molla Hattab'ın oğlu olmalıdır. İlk veziriazam Kemalüddin oğlu Alaüddin Paşa, Orhan Gazi'nin kardeşi değilse, dayısıdır.⁴⁹ Malhun Hatun'un Orhan Bey'den başka Hamid Bey,⁵⁰ Çoban Bey, Pazarlı Bey ve Fatma Hatun adlarında çocuklarının olduğu da vakıf belgeleri dolayısıyla bilinir.⁵¹

Dede Karkın Torunu Bistâmî-Kalenderî Ertuğrul Gazi ve Tay Sultan'ın Kimliği

Ahi Evren'in Şafîî mezhebinin fihkına dair bilgileri muhteva "Menâhic-i Seyfî" adlı eserinin başında kitabın Seyfüddin Tuğrul'a atfedildiği ve bu kişinin Ertuğrul Gazi ile aynı kişi olduğu, Süleymaniye'de bulunan nüshasının baş tarafındaki Farsça kırmızı mürekkepli notta açıkça belirtilmiştir.⁵² Ertuğrul Gazi'nin (Seyfüddin Tuğrul), dedesinin ismiyle anılan Kırşehir'ndeki beyliği/valiliği sırasında Ahi Evren ve Şeyh Ede-Balı ile kurduğu yakın ilişkiye, Mevlana ile mektuplaşmasına ve Alaüddin Keykûbad'ın en güvenilir adamlarından biri olarak Halife'ye yardım

48 Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri, eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye ve Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, çev. Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yayınları, 2007), s. 23, 28.

49 TD. 570, v. 259b; TD. 580, v. 28b; H. Mehmet Günay, "İznikli Alaeddin Esved (Kara Hoca) ve Osmanlı İlim Geleneğindeki Yeri", *Uluslararası İznik Sempozyumu (5-7- Eylül 2005, İznik)*, haz. Ali Erbaş v.d., s. 443-453.

50 Daha önceki çalışmada Hamid Bey adına kurulduğu belirtilen vakıfların, İznik'te bir camii ve türbesi bulunan Hacı Erdemşah oğlu Hacı Hamza Bey adına kuruldukları anlaşılmıştır. Bu bağlamda daha önce bu vakıf kayıtlarının Osman Gazi'nin oğluna dair olduğu düşüncesinden vazgeçilmiştir. Bu konuda ilk okumaya sadık kalınmalıdır. Bkz. Vedat Turgut, "XVI. Yüzyılın Sonlarında Kocaeli Sancağı'nda Demografik ve İktisadi Vaziyet", *Uluslararası Gazi Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, I, (Kocaeli: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2016), s. 315-418; Turgut Vedat: "Orhan Gazi Dönemi ve Vakıfları", *Uluslararası Orhan Gazi ve Kocaeli Tarihi-Kültürü Sempozyumu-V Bildirileri*, I, (Kocaeli: Büyükşehir Belediye Yayınları, 2019), s. 391-472; Turgut, "Renklerin Efendisi"; Turgut, "Osman Gazi'nin Hanımları ve Çocukları", *Vakanüvis, Söğüt Özel Sayısı*, IV (2019), s. 67-80.

51 Feridun M. Emecen, "Malhun Hatun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, DİA*, 2019, Ek-II, s. 182-183; Turgut, "Orhan Gazi Dönemi ve Vakıfları", s. 4, 52-54.

52 Ahi Evren Nasirüddin Mahmud, *Menâhic-i Seyfî*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 92-1, v. 1a.

etmek üzere Bağdat'a gönderilmesine ve Artukîlerden Harput'un anahtarlarını aldığına daha önce de işaret edilmişti.⁵³

Ertuğrul Gazi'nin dedesi Kır/Kayır Han'ın babası Nu'man'ın, "Şeyh Nu'man" olarak bilinen ve gerçek adı Sultan "İsmail" olan "Dede Karkın" olabileceği, onun gibi "Emirce Sultan"ın da asıl adının "İsmail" olduğu burada hatırlanmalıdır. Dede Karkın'ın adı Vefâî ve Rıfâî çevresinde, Emirce Sultan'ın adı ise Bayezidîyye/Kalenderîyye çevresinde geçer. Bununla beraber, yaşadıkları dönem itibarıyla bu iki kişinin aynileştirilmesi dahi mümkündür. Osmanlı padişahlarında ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükselişine hizmet eden ailelerde görülen Bayezid isminin, Veysel Karanî'den ya da mürşidi Cafer-i Sadık'tan miras geçen peygamber hırkasının sahibi Bayezid-i Bistâmî'ye nisbet edildiği ve Üveysiye ile Bistâmîye'nin Anadolu'daki ünlü simaları arasında Ebû'l-Hasan Harakânî'nin önemli bir yeri olduğu da burada hatırlanmalıdır.⁵⁴ Bursa'da Veysel Karanî'ye ait olduğu düşünüldüğü için büyük saygı gösterilen türbenin, aslında onun evladından Halil Baba'ya ait olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁵ Bektaşî kaynaklarında Hacı Bektaş Veli ile Bayezid-i Bistâmî müridlerinden Hacı Tuğrul arasında bir şeyh-mürîd ilişkisi olduğuna yönelik anlatıları da bu veriler ışığında ele almak gerekir. Osmanlıların Bayezid-i Bistâmî ile olan yakın ilgisi, belki de Ertuğrul Gazi'nin menâkıbnâmelerde Bistâmî müridi Hacı Tuğrul şeklinde anılmasına sebep olmuştur. Velâyetnâme'de Veysel Karanî'nin hırkasının yanında Cafer-i Sâdık'ın hırkasının da sahibi olduğu

53 Turgut, "Batı Anadolu Beylikleri'nin Menşei Meselesi", s. 74-75; Turgut, "Germiyanogulları'nın Menşei", s. 6, 7, 60. Menâhic-i Seyfi adlı kitabı ilk kez tanıtan Bayram, Seyfüddin Tuğrul ile Ertuğrul Gazi'nin aynı kişi olduklarına yönelik nottan bahsetmez. Bkz. Bayram, *Abi Evren*, s. 53-54, 59-60.

54 Vedat Turgut, "Vakıf Belegelerine Göre Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Dönemi Aileleri II: Âl-i Timurtaş Paşa", *Osmanlı Araştırmaları*, LIII (2019), s. 63; Hoca Sadeddin, *Tacü't-Tevârih*, Paris: Bibliotheque Nationale de France, v. 28b-29a; VGMA, D. 740, s. 405/158; TD. 571, v. 53a; Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhül-Ahbar*, haz. Ali Çavuşoğlu, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), s. 173a/341; Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1992, V, s. 238-241; Hasan Çiftçi, "Mevlana ile Şems Tebrizî'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakânî", *Tasavvuf Dergisi*, XIV (2005), s. 566-590; A. Yaşar Ocak, "Emirci Sultan ve Zaviyesi, XIII. Yüzyılın İlk Yarısında Anadolu (Bozok)'da Bir Babai Şeyhi: Şerefüddin İsmail b. Muhammed", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Enstitüsü Dergisi*, IX (1978), s. 136-137, 141-142, 146-147, 149, 151-158, 161, 181-192.

55 TD. 580, v. 13a; Ö. Lütfi Barkan-Enver Meriçli, *Hüdâvendigâr Livası Tahrir Defterleri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), s. 64. Halil Baba için vakfedilen vakıf yerinin adının Mısırsah olması da dikkat çekicidir. Bkz. Elvan Seydi Bölümü.

belirtilen Bayezid-i Bistamî'nin, hırkayı Lokman Parende'ye, onun da Hacı Bektaş Velî'ye ulaştırdığına dair kayıt önemlidir. Hacı Bektaş Velî'den Fatma Bacı'ya geçen hırkanın, 1944'e kadar Şeyh Edhem Hanikâhî'nda saklandığı anlaşılmıştır. Satuk Buğra Han'ın Üveysî yolla Müslümanlığı kabul ettiğine de burada değinilmelidir. Murad ismi de Üveysilik ile bağlantılı olup, Veysel Karanî'nin bağlı bulunduğu kabilenin ve ona nisbet edilen ruh halinin adıdır.⁵⁶

Hacı Tuğrul, Hacım Sultan Menâkıbı'nda Karaca Ahmed evladı/müridleri arasında bir Bistamiyye müridi olarak zikredilir.⁵⁷ Karaca Ahmed hakkında en doğru bilgileri, Enisî'nin kaleme aldığı menâkıbnâme verir. Karaca Ahmed'e "Karaca" lakabının şeyhi ve anne tarafından dedesi olan Musa Zilî tarafından verildiği, bunun da karaca çobanlığı yapmasıyla ilgili olduğu belirtilir.⁵⁸ Bu eserden Karaca Ahmed'in babasının Mardin'de hüküm süren Kara Arslan'ın oğlu Sufî Abdullah olduğu anlaşılır.⁵⁹ Buradan, Karaca Ahmed'in Artukoğulları ile sıhriyeti de bir ihtimal olarak belirir. Menâkıbnâme ile tahrir defterleri mukayese edildiğinde Karaca Ahmed'in çocuklarının isimlerinin net bir şekilde tespit edilebildiği görülür.⁶⁰ Orhan Gazi döneminin bu gazi-dervişinin pek çok çocuğu ve dervişinin olduğu ve bunlardan Rum Paşa Seydi'nin ve Cemalüddin Musa'nın torunu Ahi Musa'nın adına Malkara'da ve Anadolu'nun pek çok yerinde kurulan zaviye vakıfları dolayısıyla rastlanır. Karaca Ahmed Seydi'nin Gülbenk Paşa adındaki diğer

56 *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*, s. 82-83, 207; Ahmet Taşğın-Bünyamin Solmaz, "Hacı Bektaş ve Hacı Tuğrul Karşılaşması: Güvercin ve Doğan Donuna Bürünme", *Turkish Studies*, V/7,1 (2012), s. 105-129; Ö. Soner Hunkan, "Satuk Buğra Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2009, XXXVI, 181-182; Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, (İstanbul: Kültür Sanat Yay., 2011), s. 104.

57 Salih Gülerer, *Hacı Bektaş-ı Veli'nin Halifelerinden Hacım Sultan ve Menâkıbnâmesi*, (İstanbul: Aky Yayınları, 2014), s. 156; *Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*, haz. Hamiye Duran-Dursun Gümüşoğlu, (Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2010), s. 177.

58 *Karaca Ahmed Sultan Menâkıbnâmesi*, haz. D. Gümüşoğlu, (İstanbul: AVF Yay., 2013), s. 33, 141-145; Necdet Tosun, "Karaca Ahmed Hakkında Yeni Bir Kaynak ve Meçhul Kalmış Bilgiler", *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V (1-5 Kasım 2007)*, II, ed. Coşkun Yılmaz, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2008), s. 323-328; Hüseyin Özcan-C. Sezen Gönenç, "Yazılı ve Sözlü Ortamlardaki Karaca Ahmet Sultan Menkabelerinin Karşılaştırılması", *Turkish Studies*, XI/4 (2015), s. 717-746.

59 Turgut, "Orhan Gazi ve Vakıfları", s. 444-445; Özcan-Gönenç, "Karaca Ahmet Sultan Menkabelerinin Karşılaştırılması", s. 717-746.

60 Turgut, "Cemâlüddin Musa Sâvî/Zilî ve Şeyh Osman-ı Veli ile Ahfadına Dair Vakfiyeler", s. 1029-1073.

oğlunun da Germiyan topraklarında bir zaviye bina ettirdiği görülür.⁶¹ Karaca Ahmed'in asıl türbesinin, Pamukova'ya bağlı Paşalar Köyü'ndeki türbe olduğu da menâkıbnâmede açıkça belirtilir. Diğer türbelerin ise onun evladına ait olduğu anlaşılmaktadır.⁶²

Abdülhalık Gücdüvanî'nin Bayezid-i Bistamî ile olan bağlantısından dolayı Nakşibendiyye Târikatı⁶³ içerisinde de adına sıkça rastlanan Karaca Ahmed'in⁶⁴, Hacı Tuğrul ile var olan sıhriyeti, dedesi Cemalüddin Musa Paşa ile ilgili olup, Bayezid Bistamî neslinden olan Cemalüddin Musa, Kalenderliği yeniden teşkilatlandırılan Cemalüddin Savî'den başkası değildir. Cemalüddin Musa'nın Şeyh Bayezid Hanikahı'ndaki bir mecliste, Şeyh Osman-ı Rûmî evladından Şeyh Muinüddin Halil ve oğlu Şeyh Edhem adına düzenlenen H. 655 tarihli vakfiye, Kalenderiye hakkında bilinen pek çok şeyi yeniden ele almayı gerektirir. Horasan'da doğup, Tokat'a bağlı Zile'de vefat ettiği belirtilen Cemalüddin Musa'nın Bayezidiyye Hanikâhı, Kalenderiyye'nin merkezi konumundadır. Bu zaviyenin, Zile'ye bağlı Şeyh Nasrüddin Köyü'ndeki zaviye olduğunu söylemek mümkündür. Asıl adı Musa olan şeyhin baba ismi Hamza olup, muhtemelen Kutbüddin Haydar'ı işaret eder. Haydar, "aslanların lideri" manasında olup, İslamî çevrelerde "Allah'ın Aslanı" denildiğinde akla gelen iki isimden biri Hz. Hamza'dır. Şeyh Osman-ı Rumî'nin evladı tarafından kurulan vakıf ise, Kalenderiyye/Rıfâiyye'nin diğer merkezi olmuştur. Osman-ı Rûmî'nin Rıfâiyye/Bistamîyye şeyhi olduğu, hem Cemalüddin Musa'nın hem de Şeyh Osman'ın soy silsilesinden anlaşılır.⁶⁵ Burada adı geçen Osman-ı Velî'nin, Ebu'l-Vefa Bağdadî ve Dede Karkın'ın bağlantıları arasında

61 Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", s. 343; Turgut, "Orhan Gazi Dönemi ve Vakıfları", s. 444-445; Ergin Türkel, "16. Yüzyılda Kütahya Sancağı Vakıfları (Emet, Denizli, Uşak, Burdur)" (doktora tezi), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 117; TD. 560, v. 187a.

62 Karaca Ahmed Sultan Menâkıbnâmesi, s. 33, 141-145; Özcan-Gönenç, "Karaca Ahmet Sultan Menkabelerinin Karşılaştırılması", s. 717-746.

63 Bkz. Hamid Algar, "Nakşibendiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2006, XXXII, s. 335-342; Algar, "Gücdüvanî, Abdülhalık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1996, XIV, s. 169-171; Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1992, V, s. 238-241.

64 Karaca Ahmed'in müşşidi olarak bilinen Nurüddin Seydi, Tokat Taşova'daki zaviyesi ile bilinen Rıfâî Nurüddin Alparslan olup, Candaroğulları ve Çobanoğulları ile olan muhtemel bağlantısı, bundan sonraki çalışmada ele alınacaktır.

65 VGMA, D. 1966, s. 1/1; Turgut, "Cemalüddin Musa Sâvi/Zilî ve Şeyh Osman-ı Velî", s. 1029-1073.

gösterilen Şeyh Osman'dan farklı bir kişi olmadığı düşünülebilir. Ancak esasen onun Ahmed er-Rıfâî'nin kardeşi ve dünürü olduğu kesin olup, Abdülkadir-i Geylânî'nin kız evlâdından biriyle evlendiği rivâyet edilir. Hem Ahmed er-Rıfâî'nin hem de Osman-i Rûmî'nin torunu olan Sultan Ali el-Mücerred'in, Rıfâiyye postuna oturduğu bilinir. Hülagü'nün Bağdat'ı işgali sürecinde, ailenin önce Şam'a, oradan da Anadolu'da Konya-Tokat havalisine geldiği anlaşılmaktadır. Osman Gazi'nin isim babası olduğu anlaşılan Osman-ı Rûmî'nin torunu Şeyh Edhem adına bina edilen zaviyede Bayezid Bistamî'nin hırkası bulunmaktaydı. Bu hırkanın günümüzde Ankara Etnoğrafya Müzesi'nde olduğu envanterinden anlaşılmaktadır. Şeyh Edhem'in babası Muinüddin Halil, Ali el-Mücerred'in oğludur. Edhem Çelebi'nin XIV.-XVI. yüzyıllar boyunca Osmanlı dünyasındaki târikatler üzerindeki etkisi oldukça fazladır. Ali el-Mücerred'in kızı ve Edhem Çelebi'nin halası Fatma Hatun, Mısır'da Sultan Baybars'ı Moğollar'a karşı destekleyen Fütüvvet erbabının lideri Ebu'l-Fityan Ahmed Bedevî'nin oğlu Şemsüddin Ahmed ile evlenmiştir. Mezkûr hatunun, Hacı Bektaş Velî'nin el verdiği ve Bektaşîyye'yi bir tarikat halinde teşkilatlandıran Fatma Bacı olduğuna dair izleri, Aziz Mahmud Hüdayî'nin *Vakıat* adlı eserinde bulmak mümkündür.⁶⁶ Bu bağın, bir cihan devletin kuruluşunun hikâyesini anlatmak konusunda oldukça ufuk açıcı olduğunun altı özellikle çizilmelidir.

Fatma Hatun ve eşinin, H. 701/M. 1301 yılında düzenlenen bir vakfiye ile Zile'ye bağlı Belkayı Köyü'nün toplamda yarısını vakfettikleri görülür.⁶⁷ Fatma Hatun ile Bedevîzâde Şemsüddin Ahmed'in evliliğinden Muinüddin Âdil doğmuş ve onun Ali adındaki oğlu da Kızlar Köyü'nde bir zaviye bina ettirmiştir. Zaviyenin harab olması durumunda gelirin Şeyh Edhem Zaviyesi'ne aktarılması şart edilmiştir. Şeyh Edhem'in Bayezidiyye Hânîkâhı için sonraki dönemlerdeki mahalli emirler tarafından da vakıflar yapıldığı görülür.⁶⁸ Bu vakfiyelerin önemi, Şam'da adına zaviye kurulmuş olan Şeyh Osman-ı Rûmî ile ilk halifesi olan Şeyh Cemâlüddin Musa'nın çocukları arasındaki ilişkiyi net bir şekilde ortaya çıkarmasıdır. Karaca Ahmed'in ve diğer tüm Kalenderî dervişlerinin, Bistamiyye adı verilen bir tarikata bağlı oldukları bu vakfiyeden yola çıkılarak rahatlıkla söylenebilir. Dört büyük kutup arasında zikredilen Ahmed el-Bedevî'nin Rufâiliğin

66 Vedat Turgut, "Balkanlar'da Bacıyan Evkafı", *Uluslararası Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, II/1 (2020), s. 244-317; Mustafa Kara, "Ahmed el-Bedevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1989, II, s. 47-48. Şeyhin, Ahmed Yesevî ile karıştırıldığı zannı tamamen yanlıştır.

67 D. 1966, s. 3/4. Turgut, "Cemâlüddin Musa Sâvi/Zilî ve Şeyh Osman-ı Velî", s. 1029-1073.

68 D. 1966, s. 4/6. Turgut, "Cemâlüddin Musa Sâvi/Zilî ve Şeyh Osman-ı Velî", s. 1029-1073.

yanısına Bistâmiyye Dergâhı ile de bağlantılı olduğu, bu vakıf belgelerinden net bir şekilde anlaşılır.⁶⁹

Evkâf kayıtları, “Dayı Sultan” şeklinde de okunabilecek olan, fakat esasen “Tayî/Tay Sultan” şeklinde okunması gereken çok önemli bir şahsiyete de işaret eder. Tay, soy manasında olup, tayî de soylu demektir. Bu kayıtlara göre; Aydın Sancağı’na bağlı olan Tire’de Aydınolu Umur Bey ve İsa Bey, Güllüce Köyü’nün gelirini Tayî Seydi evlâdı için vakfetmiştir. Tayî Seydi adına Kastamonu’da Candaroğulları ve Osmanlılar döneminde yapılan vakıflar da bulunur. Kastamonu’nun merkezinde Tayî Sultan adına bina ettirilen zaviyede Tayî Sultan evlâdından Seydi Ahmed, Seydi Mehmed, Seydi Mahmud ve Seydi Sinan adlarındaki şeyhlerin bulunduğu anlaşılır. Tokat’ın merkezinde de “Ahi Kâmil” adıyla meşhur olduğu belirtilen Ahi Tayî adına bir zaviye bina edildiği görülür. Zaviyeyi Şeyh Ali ve Mustafa Çelebi adlarındaki zevâtın tasarruf ettiği belirtilmiştir.⁷⁰

Gökbilgin, Tokat’taki vakıfların kurucusu olduğu için Zeynüddin Tüli/Süli Seydi oğlu Tacüddin İbrahim Bey’in⁷¹ Tay Sultan olduğunu belirtmişse de esasen Tayî Seydi için önerilebilecek üç şahsiyet bulunur ki bunlar; Muhiyiddin Muhammed bin Ali bin Muhammed el-Arabî *et-Tâî* el Hatimî, Sühreverdîye şeyhi ve Selçuklu veziri Celalüddin Kara Tay(i) ve Danişmend Gazi’nin babası olan Seyyid

69 Turgut, “Cemâlüddin Musa Sâvi/Zilî ve Şeyh Osman-ı Veli”, s. 1029-1073; Cemalüddin Sâvi, Osman er-Rûmî ve Kalenderiler hakkında bkz. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Süfilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), s. 27-30vd.; Kara, “Ahmed el-Bedevi”, s. 47-48; Tahsin Yazıcı, “Cemâleddin-i Savî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1993, VII, s. 313-314; Tahsin Yazıcı, “Haydariyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1998, XVII, s. 35-36; Nihat Azamat, “Kalenderiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2001, XXIV, s. 253-256.

70 M. Akif Erdoğan, *Kanuni Sultan Süleyman Devri Aydın İli Evkâf Defteri*, (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2016), s. 135-137, 516-517; TD. 571, v. 55a-56a; TD. 554, v. 25a-b, 119b; TD. 555, v. 169b-170a, 188a-189a, 228a, 233a; TD. 583, v. 31b.

71 Tarihî literatüre Eratna Bey şeklinde yerleşmiş olan Erdana Bey’in Amasya ve Tokat’ı Zeynüddin Tüli Bey’in tasarrufuna bıraktığı ve Tüli Seydi’nin oğlu Tacüddin İbrahim Bey’in de 1350’li yıllarda Tay Seydi adına bir zaviye bina ettirdiği bilinir. Bkz. M. T. Gökbilgin, “Tokat”, *İslâm Ansiklopedisi*, 1979, XII/1, s. 403; Kemal Göde, “XIV. Yüzyılda Tokat/Eratnalılar Hâkimiyetinde Tokat”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, (2-6 Temmuz 1986), (Ankara: Gelişim Matbaası, 1987), s. 20; Kadir Özköse, “Tokat’ta Tasavvuf Kültürü”, *Gazi Osmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, (25-26 Eylül 2014), *Bildiriler*, III, haz. Ali Açık v.d., (Tokat: 2015), s. 82.

Taylu Ali'dir.⁷² Bunlardan İbn Arabî'nin manevi evladı Sadrüddin Konevî'nin öğrencileri vasıtasıyla Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda çok etkili olduğu bilinir. Orhan Gazi'nin bina ettirdiği ilk medreseye müderris tayin edilen Davud-i Kayserî ve Tacüddin Geredevî, İbn Arabî ekolündendir. Elbette Sadrüddin Konevî'nin öğrencisi Şeyh Müeyyed ve Müeyyedzâdeler, Osmanlı İlimiye sınıfının mahyasını teşkil etmeleri bakımından ayrı bir ehemmiyete sahiptir. Ancak, İbn Arabî hakkında burada değinilmesi gereken en ilgi çekici şey, kendisine nisbet edilen “*Şeceretü'n-Nu'maniyye fi Devleti'l-Osmaniyye*” adlı küçük risâle ile anılmasıdır. Bu risâlenin devlet kurulmadan yaklaşık 70 sene evvel kaleme alınmış olması, Onun cifir ilmindeki gücüne bağlanır.⁷³ Eserini XVII. yüzyılın son çeyreğinde kaleme alan Müneccimbaşı, bu risâleyi en geç bu yüzyılın ortalarında görmüş olmalıdır. Nu'man oğlu Kır Bey/Kayır Han'ın Osmanlıların ve diğer beyliklerin atası olabileceği bilgisinin unutulduğu devirlerde, metin yazarının nasıl olup da Nu'man ve Osman'ın adlarını kullanarak bir eser meydana getirdiği oldukça önemli bir konudur. İbn Arabî'nin Anadolu'ya geldiği zamanlarda Şeyh Nu'man ve oğlu Kır (Ali) Bey'i tanımış olması muhakkaktır. Onun aynı aileden Baba İlyas başta olmak üzere, Ertuğrul Gazi ve akrabalarından haberdâr olması da beklenir. Ancak, Onun henüz doğmamış bir kişinin (Osman Gazi) adını kullanarak bir eser kaleme almış olması gerçekten hayret vericidir. Söz konusu esere Sadrüddin Konevî ve Safedî tarafından şerhler yazılması, eserin gerçekten de İbn Arabî tarafından yazıldığını gösterir.⁷⁴ Bu vak'adan bağımsız olarak, Ahi Evren'in oğlu Hacı Murad-ı Veli yâni Lala Muslih Paşa'nın Kayseri'de bina ettirdiği camiinde peygamberin manevî huzurunda bir toplantı gerçekleştirildiği, yeni kurulacak olan devletin temellerinin

72 Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 114; Vedat Turgut, “Karasi Beyliği”, *Anadolu Beylikleri El Kitabı*, ed. H. Şahin, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), s. 177-179.

73 Mahmud Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabi, Muhyiddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1999, XX, s. 493-516; Ahmed Ateş, “Muhyiddin Arabi, İA, 1999, VIII, s. 533-555; Mustafa Tahralı, “Muhyiddin İbn Arabi ve Türkiye'ye Te'sirleri”, *Endülüsten İspanya'ya*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 69-78; Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, *İbn Arabi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

74 Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Sahai'fü'l-Ahbar fi Veka-yi ül A'sar, Müneccimbaşı Tarihi*, I, (İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, tarihsiz), s. 46; İbn Arabî'nin bu eserine şerhler yazılması hakkında bkz. Feridun M. Emecen, *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2020), s. 79-80. Eserinde işaret ettiği konulardan biri, mezarının kaybolacağı ve bu mezarın tılsım sahibi “sin” yani Sultan Selim tarafından bulunacağı bilgisi olup, buradaki ifadeleri Sultan Selim'in Şam'da İbn Arabî için kurduğu evkafa dair vakfiyede de müşahede etmek mümkündür. Bkz. VGMA, D. 2113, s. 259/47. Bu vakfiyenin sûreti, H. 947 yılını taşır.

burada atıldığına dair rivâyet de hatırlanmalıdır. Bu rivâyet, Elvan Seydi'nin babası Lala Muslih'in, Ahi Evren'in ve Abdülkadir-i Geylânî'nin torunu olmasıyla ilgilidir.

Tay Sultan'ın Celalüddin Karatay olması da mümkündür. Dedigi Sultan menâkıbına göre Karaca Ahmed, Emir Sultan'ın kardeşinin oğlu olup⁷⁵, burada Emir Sultan olarak belirtilen kişinin Celalüddin Karatay olduğu açıklığa kavuşmuştur. Tay unvanının, Taye'nin müzekkeri olduğu ve Celalüddin Karatay'ın gıamların hocası olması dolayısıyla bu unvanla anıldığını söylemek mümkündür. Sühreverdi'ye bağlanan Karatay'ın baba ismi, tescil ettirdiği vakfiyesinde Abdullah olarak kayıtlıdır. Selçuklu tarihlerinin kendisini "Rûmî" olarak kaydetmiş olması, Sultan'ın hizmetlilerinden olduğunun belirtilmesi ve baba adının muhtedilerin baba isimleri gibi kaydedilmiş olması sebebiyle onun Müslüman olmayan bir aileden geldiği fikri kabul edilmiş görünür.⁷⁶ Vakfiyede Karatay'ın babası Abdullah, "tâbiblerin emiri" sıfatıyla vasıflandırılmıştır. Karatay'ın bina ettirdiği büyük kervansarayda da bir bimarhanenin bulunduğu dair işaretler vardır.⁷⁷ Vakfiyenin tevliyet şartları belirtilirken, Karatay'ın kardeşleri hakkında da bilgi sahibi olunabilmektedir. Buna göre, Kemalüddin Rum Paşa ve Seyfüddin Karasungur adlarında iki kardeşi bulunmakta olup, bunlardan Rum(taş) Paşa'nın da tabibler arasında adı zikredilir⁷⁸. Anadolu erenlerinin "gözcüsü" olan Karaca Ahmed de "tabiblerin piri" olarak bilinir. Daha da önemlisi, Karaca Ahmed evlâdından en ünlüsünün adı Rum Paşa, Rum Paşa'nın oğlunun ismi ise, Abdullah'ın kısaltılmış hali olan Abdi Paşa'dır.⁷⁹ Selçuklu Devleti'nin 1249-1252 yılları arasında "triumvirlik" olarak adlandırılabilir olan dönemin mimarlarından olan Karatay'ın, Evhadiyye'ye bağlı bir şeyh olan Ahi Evren'i hapisten çıkarması, bu açıklamalar ışığında daha anlamlı bir hal alır.⁸⁰

75 Ahmet Taşğın, *Dediği Sultan ve Menâkıbı (Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri)*, (Konya: Çizgi Kitapevi, 2013), s. 97.

76 Osman Turan, "Selçuklu Devri Vakfiyeleri-III, Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", *Belleten*, XII/45 (1948), s. 17-170; İbn Bibî, *El-Evâmîrül-Âlaiyye*, s. 253-254; Turgut, "Hamidoğulları ve Tekeoğulları'nın Menşei ve Vakıflarına Dair", s. 403-432.

77 Turan, "Celâlüddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", 57-58, 114; VGMA, D. 577, s. 28/21.

78 Turan, "Celâlüddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", 18-20, 34, 47-52, 66, 72, 80, 89, 111, 115-119, 140-143; VGMA, D. 577, s. 28/21.

79 Turgut, "Orhan Gazi ve Vakıfları", s. 444-445.

80 Karatay ve Karaca Ahmed hakkında bkz. Turgut, "Cemâlüddin Musa Sâvi/Zilî ve Şeyh Osman-ı Velî", s. 1029-1073.

Tay Sultan'ın bunlardan hangisi olduğuna yönelik olarak net bir şey söylenmesi şimdilik mümkün görünmüyor. Muhiyüddin İbnü'l-Arabî'nin evladından Kadı Şeyh Mueyyed ve ahfadının Amasya-Tokat-Çorum-Sivas taraflarındaki vakıflarının çokluğuna binaen Şeyhül-Ekber; Celalüddin Karatay'ın Karaca Ahmed ile sıhrıyyeti, Karaca Ahmed'in de Cemalüddin Musa Zilî'nin müridi olması dolaısıyla da Celalüddin Karatay, Tay(i) Sultan'ın kimliği konusunda önerilebilecek iki kuvvetli aday olarak karşımızda durmaktadır.

XIII. Yüzyıl Anadolu'sunun Muhtelif Simâları

Ahi Evren'in Kırşehir'deki vakıflarına dair olan vakfiyenin şahidleri arasındaki “*Yunus bin İsmail*, tahrir kayıtlarında “*Şeyh Hacı İsmail oğlu Yunus*” şeklinde kaydedilen Yunus Emre olmalıdır.⁸¹ Hacı Bektaş Velî ile Tapduk Emre gibi aynı çevreden beslenen Hacı İbrahim'in, Karamanoğulları'nın şeceresinde Nure Sofu'nun babası olarak adı geçen Hacı İbrahim olması ve bu kişinin gerek Yunus'un babası Hacı İsmail ve gerekse XIV. yüzyılda yaşayan Hacı İbrahim Sultan ile akraba olması kuvvetle muhtemeldir. Tahrir defterlerindeki kayıtlar, Şikârî'de verilen Karamanoğulları şeceresi ile kısmen örtüşür.⁸²

Fatma Bacı'nın Bektaşî postuna oturttuğu Abdal Musa ve konumuzun esas çıkış noktasındaki hadisenin kahramanlarından Geyikli Baba Ahi Evren gibi Hoy'ludur. Geyikli Baba'nın hayatı ve tasavvufi kimliğini ve Baba'ya bağlı cemaatlerin Anadolu'nun pek çok yerine dağılmış olduklarını gösteren çalışmalar bulunur.⁸³ Osman Gazi'nin ve oğlu Orhan Gazi'nin etrafında Ahi Evren, Cemalüddin

81 VGMA, D. 608/2, s. 16-17/8; Barkan, “Kolonizatör Türk Dervişleri”, s. 295-296, 333, 385; İ. Hakkı Konyalı, “Karaman'daki Yunus Emre”, *Türk Yurdu (Yunus Emre Özel Sayısı)*, 319 (Mayıs 1966), s. 146-150.

82 TD. 565, v. 64b, 65a, 90a; TD. 564, 28b; TD. 571, v. 61a; Adalet Çakır, “Mehmet Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye Adli Eserinin Işığında Anadolu'da Kâdirilik” (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 311-320; *Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi*, s. 223, 453-455; Erdoğan, *Aydın İli Evkaf Defteri*, s. 149.

83 Bkz. A. Yaşar Ocak, “Geyikli Baba”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1996, XIV, s. 45-47, Ocak, *Kalenderiler*, s. 84; Gülten, “Osmanlı ve Vefâî Tarikatı İlişkilerine Bir Katkı: Yörükân-ı Seyyid Ebu'l-Vefa Cemaati, Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet”, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildirileri (18-20 Ekim 2018)*, s. 553-570. Orhan Gazi, Geyikli Baba için İnegöl'e bağlı Geyiklibaba ve Kulbar köylerinin gelirlerini vakfetmiştir. Bkz. Turgut, “Orhan Gazi Dönemi ve Vakıfları”, s. 443-444; Barkan-Meriçli, *Hüdâvendigâr Livâsı Tahrir Defterleri*, s. 110; TD. 570, v. 255b.

Musa ve Hacı Bektaş'tan gelen kesif bir ahi ve derviş kitlesi bulunuyordu. Geyikli Baba⁸⁴'nın Seyyid Elvan üzerinden Abdülkadir-i Geylanî'ye bağlanan silsilesini, Orhan Gazi'yi ziyarete gelen Kadirî şeyhlerinden Seyyid Kasım Bağdadî'nin Sirt'teki vakıflarını Orhan Gazi'ye onaylattığına dair farklı kaynaklardan sağlanan bilgiler de dolaylı olarak onaylar.⁸⁵ Üzerinde sıklıkla durulduğu üzere, Vefâîyye, Kadirîyye, Bayezidîyye ve Rifâîyye'yi dünya ve din anlayışları bakımından birbirlerinden tefrik etmek mümkün değildir. Hoy'lu diğer önemli bir şahsiyet olan Abdal Musa'nın Yeniçerilerle beraber Osmanlı fütuhâtına katıldığı ve yeniçeriler arasında Bektaşiliğin de Abdal Musa'nın faaliyetleri sonucunda yayılmaya başladığı bilinir.⁸⁶ Cemalüddin Musa Zilî, Abdal Musa ve Ahi Musa arasında bir bağ olduğu açıktır.⁸⁷

Velayetnâme'ye göre, Kırşehir'deki Gölpınar'da Hacı Bektaş ile sürekli görüşen Ahi Evran'ın bu sohbetler esnasında “*her kim bizi şeyh edinirse onun şeyhi Hacı Bektaş Hümkâr'dır*” dediği ileri sürülür. Hacı Bektaş Veli'nin Yesevî dervişi olarak Horasan'dan geldiği ve babasının Horasan padişahlarından Seyyid İbrahim olarak da bilinen Seyyid Muhammed adında biri olduğu rivayet edilir.⁸⁸ Horasan'da padişah olma rivâyeti, Karahanlı şehzâdelerinden biri olduğunu düşündürür ki tarihi anlatılar, Karahanlı şehzâdelerinin Moğol İstilâsı'na kadar eyaletlerde ve şehirlerde önce Selçuklular ve sonra onların yerine iktidara gelen Harzemşahlara bağlı olarak yönetimde kaldıklarını gösterir. Satuk Buğra Han'ın oğlu Musa'nın

84 Ocak, “Geyikli Baba”, s. 45-47. Ayrıca bkz. Hakan Yılmaz, “Geyikli Baba'nın İnegöl'e Yerleşmesi, Orhan Gazi ile İlişkisi ve Heterodoksluğu Yönündeki İddiaların Kesin Deliller Işığında Çürütülmesi”, *Uluslararası İnegöl Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, I, ed. Doğan Savaş-Sezai Sevim, (İstanbul 2017), s. 461-506.

85 Hakan Yılmaz, “Seyyid Kasım el-Bağdadî ve Seyahatnâmesi'nin Kuruluş Devri Osmanlı Tarihi Açısından Önemi”, *Osmanlı'da Yönetim ve Savaş*, ed. M. Yaşar Ertaş-H. Kılıçaslan, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017), s. 17-40; Hakan Yılmaz, “Seyâhat-nâme'sinin Orijinal Nüshasına Göre Hacı Kâsım el-Bağdâdî'nin Bursa Seyahati (724-725/1324)”, *Bursa Günlüğü*, X (Eylül-Ekim-Kasım 2020), s. 86-96.

86 Orhan Köprülü, “Abdal Musa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1988, I, 64-65; Ramazan Uçar, “Pir-i Sâni: Abdal Musa”, *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, ed. H. İbrahim Bulut, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2010), s. 273-287.

87 Turgut, “Cemâlüddin Sâvi/Zilî ve Şeyh Osman-ı Veli”, s. 1029-1073; D. 1666, s. 2/3.

88 Elvan Çelebi, *Menakıbül-Kudîyye fi Menâsibül-Ünsiyye*, s. 169; Harun Yıldız, “Hacı Bektaş Velâyetnamesi'nde Ahi Evran”, *Gazi Üniversitesi I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, II, (Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları, 2005), s. 1030-1037. Ayrıca bkz. Mahmud Esad Coşan, *Makalat-ı Hacı Bektaş Veli*, (İstanbul: Server Yayınları, 2013).

ve torunu Süleyman'ın da “*Baytaş*” olarak okunan Türk isminin aslı “*Bektaş*”tır. Bu bilgi Hacı Bektaş Velî'nin babasının Horasan'daki hükümdarlardan olduğuna dair rivayeti ilgi çekici kılar. Karahanlı hükümdarlarından İlig Han ve oğlu Börü Tigin lakaplı Tamgaç Han'ın etrafına asker toplama konusunda hiçbir sıkıntı çekmediklerine dair bilgiler, Hacı Bektaş'ın yeniçeriler arasındaki saygın konumuna bir açıklama olarak kabul edilebilir. Zile'de Şeyh İlig adındaki kalenderinin de Hacı Bektaş Velî'nin çevresindeki zevâttan olduğu söylenebilir. Hacı Bektaş Velî ile Evhadüddin Kirmanî'nin en belirgin ortak özelliklerinden biri, ikisinin de yönetici zümreye mensubiyetleriydi.⁸⁹

Mevlana'nın müridi ve Mesnevî'nin yazılmasındaki baş aktörlerden olan Hüsamüddin Çelebi'ye gelince; Hüsamüddin Çelebi'nin baba adının “Muhammed” olduğu, dedesinin ise “Ahi Türk” adıyla bilindiği ancak Mevlana'nın Onu “*gece Kürt olarak uyuyup, ertesi gün Arap olarak uyananın oğlu*” olarak tarif ettiği bilinir. Çok zengin bir tüccar iken, babasının ölümünden sonra Mevlana'ya hizmet için bütün servetini harcayan Hüsamüddin Çelebi'nin, Mevlana'nın bu nitelemesinden dolayı Şeyh Ebu'l-Vefâ'nın ahfadından olduğu düşünülür.⁹⁰ Aşıkpaşazâde'nin kızı Rabia Hatun'un eşi olan Seyyid Velâyet de Seyyid Ebu'l-Vefâ ile bağlantısı olan kişiler arasındadır. Velâyet, Aşıkpaşazâde tarafından kurulan Zeynî zaviyenin başına geçmiş ve Osmanlı hükümdarlarıyla yakın ilişkiler kurmuştur. Aşıkpaşazâde'den icâzet aldıktan sonra hacca gitmiş, hac dönüşü Mısır'a uğrayarak Vefâî şeyhi Seyyid Ebu'l-Vefâ b. Ebu Bekir'den icâzet almıştır. “*Tabşıra*” isimli iki ciltlik Arapça menâkıbı İstanbul'da tercüme ettiren ve hayatını Âşık Paşa, Emirler/Seyyid Velâyet tekkelerinde geçiren Seyyid Velâyet'in babası Seyyid Ahmed, 1437'de Anadolu'ya gelmiş ve 1481 tarihinde vefat etmiştir. Onun Ebu'l-Vefâ Bağdadî'nin kardeşinin oğlu Hayatüddin'in soyundan geldiğine dair menâkıbnâmede geçen bilgi ilgi çekicidir. Hayatüddin ile Muhiyiddin'in kökenleri aynı olduğundan, burada Abdülkadir-i Geylânî akla gelir.⁹¹ Denizli kazasında yaşayan Yörükân-ı Seyyid

89 Abdülkerim Özeydin, “Karahanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2001, XXIV, s. 412-414; Ergin Ayan, “Karahanlı Hanedan Üyelerinin Gazneliler ve Selçuklularla İlişkileri”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IV/5 (2015), s. 392-408; Ergin Ayan, “Büyük Selçuklu Sultanlarının Siyasi Evlilikleri”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 173 (2008), s. 109-128; Hunkan, *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, s. 104; Turgut, “Renklerin Efendisi”, s. 101-112.

90 H. Ahmet Sevgi, “Hüsameddin Çelebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1998, XVIII, s. 512; Eflâki, *Âriflerin Menkıbeleri*, II, s. 125-146.

91 Haşim Şahin, “Vefâilik ile Zeynilik Arasında Bir Osmanlı Mutasavvıfı: Seyyid Velâyet”, *Dervişler ve Sûfi Çevreler*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), s. 165-167; Şahin, “Selçuklu

Ebu'l-Vefâ cemaatine dair tahrir defterlerindeki açıklamalar, hem kırsalda yaşayan Vefâiler, hem de tarikâtın Zeyniyye kolunun İstanbul'daki temsilcisi Seyyid Velâyet ile ilgili önemli veriler sunar. Vefâî dervişlerinin “heterodoks” bir düşünce yapısına sahiplerken, sonradan sünneleştiklerine dair aktarım ve yorumlara katılmak mümkün değildir. Esasen, Abdülatif el-Kudsi üzerinden Anadolu'ya giriş yapan Zeyniyye, Sühreverdiyye ile Rıfâiliği birleştiren bir târikat olarak vasıflandırılır. Nakşibendî Şeyhi Nizamüddin Hamuş ile Zeynüddin Hafti arasında da çok yakın ilişkilerin bulunduğu belirtilir.⁹² Ebu'l-Vefâ'ya adına Kütahya ve Karahisar-ı Sahib sancaklarında da zaviyeler kurulmuştur.⁹³ Halil İnalıcık'ın incelediği mülknâmede Seyyid Velâyet'ten *Umdetü'l-Evlâdi'r-Resûl Mevlânâ Seyyid Velâyet b. es-Seyyid Ebu'l-Vefâ el-Bağdadî* olarak bahsedilmesi yukarıdaki bilgilerle paraleldir.⁹⁴ Malatya'nın Muşar nahiyesindeki Şeyh Hasanlı'nın gelirinin Seyyid Ebu'l-Vefâ evladından Şeyh Ahmed Tavi'l'e bırakıldığına dair kayıt da önemlidir. Sivas'ın Yellice köyündeki Şeyh Şazi/Molla Yakup Ocağı'na ait 1464 tarihli bir icazetnâmede, Şeyh Şâzi/Şadi, Ebu'l-Vefâ'ya bağlanır.⁹⁵ Eyyûbilere adını veren Necmüddin Eyyub'un babasının adının da Şeyh Şadi olduğu ve ailenin kökeninin Yemen Arapları'na bağlı oldukları hatırlanırsa⁹⁶ Vefâiyye'de de Bistamiyye'de olduğu gibi Veysel Karanî'nin peygambere olan aşk ve bağlılığının örnek alındığını söylemek mümkün gözükür.

ve Erken Osmanlı Döneminde Vefâiyye Târikatı”, s. 39-54; Ocak, “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefaiyye)”, s. 141-142; Krş. için Ocak, “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefaiyye)”, s. 74-76; *Tacü'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ Menâkıbnâmesi*, haz. Dursun Gümüşoğlu, (İstanbul: Can Yayınları, 2006), s. 21-23.

92 Reşat Öngören, “Zeynüddin el-Hâfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2013, XLIV, s. 375-377; Turan Gökçe, *XVI ve XVII. Yüzyıllarda Lâzakiyye (Denizli) Kazası*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), s. 299; Gülten, “Osmanlı ve Vefâî Tarikatı İlişkilerine Bir Katkı”, s. 558-559.

93 TD. 560, 28b; TD. 575, 14a; BOA. TD. 438, s. 53.

94 Halil İnalıcık, “Aşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?”, *Söğüt'ten İstanbul'a*, der. Oktay Özel-Mehmet Öz, (İstanbul: İmge Yayınları, 2000), s. 120, 142.

95 BOA. MAD. 262, s. 3, 451; BOA. TD. 49, s. 799; BOA. TD. 48, s. 148b; Gülten, “Osmanlı ve Vefâî Tarikatı İlişkilerine Bir Katkı”, s. 558-559; *Tacü'l-Ârifin Seyyid Ebu'l-Vefâ Menâkıbnâmesi*, s. 21-23; Şahin, “Seyyid Velâyet”, s. 165-167; Ocak, “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefaiyye)”, s. 141-142.

96 Ramazan Şeşen, “Eyyûbiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, XXII, s. 20-31. Yemen kökenli Araplar arasında özellikle Tay kabilesi, yetiştirdikleri devlet ve ilim adamlarıyla ünlüdür ki ayrı bir çalışmada ele alınacaktır.

Hüsameddin Çelebi'nin mürşidi Mevlana Celalüddin'in de Moğol İstilası önünden babası Bahaüddin Veled ile beraber Belh'ten Anadolu'ya göç ettiği bilinir. Harzemşah hanedanından Melike-i Cihan Emetullah Sultan ile evlenen Hüseyin Hatib'in oğlu Bahaüddin, Belh Emiri Rüknüddin'in kızı Mü'mine Hatun ile evlendirilmiştir. Mevlana'nın da yine bir Harzemşah melikesi ile evlenmiş olan Lala Şerefüddin Semerkandî'nin kızı Gevher Hatun ile evlendiği için son Harzemşah Celalüddin ile Mevlana ve eşi arasında yakın akrabalık ilişkisinin bulunduğu kesindir. Mevlana ile Gevher Hatun'un bu birlikteliğinden Alaüddin Çelebi ile Sultan Veled dünyaya gelir. Şems-i Tebrizî adına kurulan zaviyenin mütevellisi olarak tayin edilen Sultan Veled'in oğlu Ulu Arif Çelebi'nin de Ahi Ali adında bir oğlu olur. Mehmed Çelebi adında bir oğlu olan Ahi Ali'nin nisbesi, Ahi Evren'den sonra Ahilerin piri kabul edilen Mevlana'nın evlatlarının da bu teşkilata yabancı olmadıklarını gösterir. Gevher Hatun'un ölümü üzerine ikinci evliliğini de yapan Mevlana'nın bu evliliğinden de çocuklarının olduğu bilinir.⁹⁷

Özellikle Ahi Evren üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Bayram, Ahi Evren ile Mevlana arasındaki düşmanlıktan söz eder. Halbuki Ahi Evren'in yakın ahfadı çevresinde değerlendirilmesi oldukça mümkün görünen Mahmud Hayranî, Cemalüddin Musa, Celalüddin Karatay ve Sadrüddin Konevî'nin Mevlana ile çok yakın ilişki içinde olmaları, adına düzenlenen vakfiyede Mevlana ve hocasının da şahitler arasında yer almaları ve Mevlana'nın ahi zaviyelerine bazı atamalar yapması gibi göstergeler, bu yorumu havada bırakır. İki mutasavvıf arasında bir münaferetten bahsetmek yerine, Moğollara karşı siyaseten farklı görüşlere sahip bulduklarını söylemek doğru olabilir. Şöyle ki, Yassıçimen Savaşı'nın görünürdeki sebebi, Ahlat üzerindeki hâkimiyet mücadelesi iken, asıl sebep, Cengiz Han'ın Moğolları'na karşı nasıl bir siyaset takip edilmesi konusunda iki hükümdarın anlaşamamalarıdır. Sultan Alaüddin, Moğolların gazabını İslam memleketleri üzerine çekmemek adına, Onlara karşı ılımlı bir siyaset güdülmesi taraftarı iken, Celalüddin Mengübertî ise onlara karşı topyekûn cihad edilmesini gerektiğini düşünüyordu. Savaş sonunda Harzemşahlar devleti inkıraza uğradı. Alaüddin Keykubad, Moğollara karşı bütün İslam devletlerinin Onun şahsında birleşmesini

97 TD. 565, v. 35a; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1953), s. 19-28; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana Celaleddin*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1952), s. 113-122; Bediüzzaman Fürûzanfer, *Mevlana Celâleddin*, çev. F. Nafiz Uzluk, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963), s. 138-148; Mikail Bayram, *Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evren*, (İstanbul: Bayrak, 2011), s. 21-40, 43-59. Bayram'ın iki şeyhin hüsûmetine dair yaptığı yorumlara katılmak mümkün değildir.

sağlamak adına Eyyübî melikesinden doğan küçük oğlunu veliahd tayin ettikten sonra, zehirlenerek öldürüldü. Onun bu son vasiyetine, başta Kayır Han olmak üzere, Babaîler ve tabiatıyla Ahi Evren sonuna kadar sahip çıktılar. Mevlana'nın açısından bakıldığında, tutulması gereken vasiyetin Keykubad'ın ilk vasiyeti olduğunu söylemek mümkündür. Bundan dolayı Mevlana, Moğol ajanı olarak suçlanmıştır. Halbuki Moğolların Müslüman olmalarında Mevlana kadar, Rıfâî şeyhi olan Mahmud Hayrânî'nin müridi Saru Saltuk tarafından irşad edilen Kalenderî/Bayezidî Barak Baba'nın da rolü bulunduğunu hatırlamak gerekir.⁹⁸

Tacüddin Vezir Tac'ın Anadolu'ya yalnız gelmediği, Eşrefoğlu Rumî'den yaklaşık iki asır evvel akrabalarından Şeyh Ebubekir Sitûnî'nin Şemdinli'de, Şeyh Muhammed el-Kâdirî'nin torunlarının ise Ahi Evren yani Tacüddin Vezir ile beraber Kayseri'de Kadiriliği tanıttıkları anlaşılıyor. Şeyh Abdülaziz'in isimleri tesbit edilebilen çocuklarının isimleri; Şeyh Muhammed, Şeyh Abdülhalik, Şeyh Ahmed, Şeyh Osman ve Şeyh Ebûbekir'dir. Şeyh Muhammed'in torunlarından Şeyh Selvi oğulları Seyyid Hasan ve Şeyh Hasum/Hasün Bey tekkeleri, Şeyh Ahmed Kumari Tekkesi ve Şeyh Seyyid Omzugüçlü Tekkesi Kayseri'de yerleşen Kadiriyye târikatı mensubları tarafından açılmış tekkeler olarak tanıtılır. Kadiri şeyhlerinden Seyyid Musa ve Seyyid İsa adındaki kardeşlerin 1360'larda Hemedan'dan Şehrîzor'a gelip Berzenc'e yerleştikleri belirtilir. Bu iki kardeş, Hemedanlı Seyyid Ali'nin (ö. H. 784) kurduğu Kübreviyye'nin Hemedâniyye kolu ile Nurbahşiye kollarını temsil etmişlerdir. Bruinessen'in verdiği şecerde Abdülkadir-i Geylânî ile beraber oğulları Abdürrezzak ve Abdülcebbar'ın yanısıra Ahmed er-Rufâî'nin isimlerinin zikredilmesi oldukça ilgi çekicidir. Musul'daki Kadiri tekkesinde ise, Halvetî ve Kadiri kimliklerin birbirlerine eklemledikleri görülür. Örneğin, Şeyh Yusuf Halvetî'nin oğlu Şeyh Osman el-Kadiri'dir.⁹⁹

Kadiriğin Muhammediyye kolunu kuran Seyyid Muhammed el-Kadiri, Cizre'de halkı irşad etmiş ve yüz yıla yakın olduğu belirtilen ömrü H. 619/M. 1223 yılında sona ermiştir. Onun çocukları Şeyh Muinüddin Hasan el-Sincârî'nin ahfadıyla beraber, Moğol baskısı nedeniyle Kayseri'deki Kızılviran, Hisar-tepe, Kanlıçardak, Armutluk ve Sürtme havalisine göç etmişlerdir. Seyyid

98 Bayram, *Nasreddin Hoca ve Ahi Evren*, s. 21-40, 43-59; Bayram, "Sadrüddin Konevî ile Ahi Evren'in Mektuplaşması", *Selçuklu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, II (1983), s. 51-75; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 363 v.d.

99 Kavak, "Şeyh Ebubekir Abdülaziz es-Sincârî (ö. 602/1205) ve Kadiriyye Tarikatı", s. 147-160; Seyyid Muhammed Efendi, *Kadiri Tarikatı'nın Muhammediye Kolu, Anadolu'da Kadiriilik*, (İstanbul: Ustaoglu Kitapevi, 2002), s. 151-166, 185-210, 276-288, 300-313-315.

Muhammed'in torunlarından Seyyid Selvi'nin oğulları Seyyid Hasan ve Seyyid Hasün, Erciyes Dağı eteklerinde bazı mâlikâne hisselerini vakfetmişlerdir. Vakıf kayıtlarından Şeyh Hüsam/Hasün'ün Mehmed adında bir oğlunun olduğu anlaşılır. Bu vakıf yerlerin Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar vâkıfın evlatları tarafından tasarruf edildiği, bu evlatların arasında vakıf gelirlerinin paylaşımı hususunda zaman zaman niza'ların yaşandığı arşiv belgelerinden anlaşılır. Bölgeye yerleşen seyyidler, kendilerine bağlı cemaatlerle beraber kaydedilmişlerdir. Pir Hasün Bey'in Konya'da bir de darülhuffaz bina ettirdiği tespit edilmiştir. Yine Karataşlı Nahiyesi'ne yerleşen Omzugüçlü'nün de Muhammed el-Kadirî'nin neslinden olduğu rivayet edilse de Seyyid Gazi ashabından olduğuna yönelik arşiv kaydı oldukça dikkat çekicidir. Kızılviran'daki Karakilise/ Armutluk mevkiinde türbesi bulunan Seyyid Ahmed Kumarî'ye bağlı dervişlerin, Batı Anadolu'ya göç ederek Kumarî Baba/Şeyh Kumari adı altında zaviyeler kurdukları müşahade edilir. Bu zaviyenin bazen Şeyh Hasün Hânîkâhî ile beraber tahrir edildiği anlaşılmıştır.¹⁰⁰

Burada adı geçen Seyyid Ahmed Kumarî adı, Emirci/Emirce Sultan'ın dedesi olarak kaydedilen Şeyh Kumarî'yi de akla getirir. Bu konuda teferruatlı bir çalışma kaleme alan Ocak, kaynakların Hindistan'da Kumar adını taşıyan bir şehrin bulunduğu bahsettiğini haber verir. Emirci Sultan'ın asıl adının Şerefüddin İsmail bin Muhammed Arabşah olduğu ve Emirci Sultan'ın Hızır Paşa ve İlyas Paşa adında iki de kardeşinin tespit edildiği de bu çalışmada belirtilir. Bunlardan Hızır Paşa'nın oğlu olan Osman Paşa'nın, vakfın yöneticilerinden biri ve Şerefüddin İsmail'in halefi olması hasebiyle Emirci Sultan ile karıştırıldığı da bu çalışma ile ortaya konulmuştur. Üveysî bir tasavvuf karakteri olan Emirce Sultan'ın, Veysel Karanî'nin neslinden olduğuna dair kayıtlar, “nefes evladı” şeklinde yorumlanır. Emirce Sultan gibi İbrahim bin Edhem, Bayezid-i Bistamî, Ebu'l-Hasan Harakanî, Ebu'l-Kasım Cürcanî, Bahaüddin Muhammed Nakşibendî, Mahmud Hayranî, Kutbüddin Haydar ve Cemalüddin Musa Paşa da Üveysîmeşrep bir karakter ortaya koyarlar. Emirce Sultan'ın Alaüddin Keykubad ve oğlu Keyhüsrev dönemlerinde yaşadığı bilinmekte ise de Tokat/Niksar'da bulunan zaviyeye dair tahrir kayıtlarında, zaviyenin Melik Danişmend Gazi devrinden beri Emirci evladı tarafından tasarruf edildiğine dair bilgi, bu konuda ileri sürülen alternatif rivâyetin, tahrir

100 VGMA, D. 734, s. 165, Seyyid Muhammed Efendi, *Kadirî Tarikatı'nın Muhammediye Kolu*, s. 76-78, 151-166, 185-210, 276-288, 300-313-315; TD. 565, v. 200b-201b, 217a; TD. 584, 88b; BOA. TD. 387, s. 212, 219; BOA. TD. 136, v. 187a; BOA. TD. 976, s. 116-117; BOA. A. DFE. d. 649, s. 27.

eminlerinin kalemine yansıdığını gösterir. Emirce Sultan ile aynı aileden olan Hızır ve İlyas Paşa ile Seyyid Ali ve Tur Ali Baba, Emirce'nin müridleri arasında zikredilir. Bunlardan başka, Bektaşî ve Mevlevî kaynaklarında da adına rastlanan Hoca Ahmed Fakih de Emirce'nin müridleri arasında zikredilir. Kastamonu'da "Sultan Emre Bey" adına kurulan zaviyenin de Emirce Sultan, Tapduk Emre ya da Yunus Emre adına kurulduğunu söylemek mümkündür. Sultan Orhan zamanında Kocaili Sancağı dahilinde Emirce Sultan adına kurulan vakıf, Şerefüddin Emirce İsmail'in soyu hakkında bilgi verir. Buna göre, Emirce Sultan'ın Yakub Bey adındaki oğlundan Hızır ve İlyas adında iki torunu olmuş ve Hızır'ın Beytullah Dede, İlyas'ın ise Mustafa Dede ve Derviş adında çocukları olmuştur.¹⁰¹

Emirce Sultan Zaviyesi'ne bağlı arazilerin bazılarının Dedigi Sultan Köyü ahalisi tarafından tasarruf edildiğine dair kayıt da önemlidir. Seyyid Hacı İbrahim'in müridi olduğu rivâyet edilen Dedigi Sultan'ın adı, Turgud ve Bayburt beyleri Horasan'dan Anadolu'ya göndermesi dolayısıyla zikredilir. Şeyh Selvi'nin oğulları Hasan Bey ve Hasün Bey'in isimlerinin, Karamanoğullarıyla beraber hareket eden Turgutoğulları'nın beyleri tarafından da kullanılması, hem Kalenderî Dedigi Sultan'ı hem de adı geçen beyleri Kadiriyye'nin Muhammediye şubesi ile bağlantılandırır.

Zengiler ve Kadiriyye: Zenci Dostu mu? Cengî Dostu mu?

Saidili'ne bağlı "Zengicek" Köyü'ne dair kayıtlar, Kadiriyye tarikatının Zengiler ile olan bağlantısını da gözler önüne seriyor. "Zengi" adını taşıyan köyde Dedigi Sultan Zaviyesi'ne ait bir vakıf yer bulunmaktaydı. Bu vakfı, Dedigi Sultan'ın oğlu Durducan oğlu Mehmed Çelebi tasarruf etmekteydi. Dedigi Sultan'ın Mahmud Paşa adında bir oğlunun olduğuna yönelik bilgi de burada hatırlanmalıdır. Aynı şekilde Şeyh Taşkun Zaviyesi'nin akaratları arasında da Zengi Köyü'nde bazı yerler yer alıyordu. Zengi Köyü, Karamanoğlu İbrahim Paşa'nın vakıf köyleri arasında da zikredilir. Turgutoğulları'ndan Ahmed Bey ve kızı Hundî Hatun'un darülhuffazına ve aynı aileden Turgud Bey oğlu Emirşah Bey oğlu Hüseyin Bey'in kızı Paşa Hundî Hatun ve Bağdad Hatun'lar ile Hasan Bey'in (Pir Hasün Bey) oğlu Ömer Bey'e dair vakıflarda da "Zengi" Köyü'ne tâbi' bulunan

101 Ocak, "Emirci Sultan ve Zaviyesi, s. 136-137, 141-142, 146-147, 149, 151-158, 161, 181-192; TD. 583, v. 59b-61a; TD. 554, v. 65a; TD. 579, v. 59b-61a; TD. 580, v. 13a. Osman Paşa'nın halifesi de Yol Miskini Şeyh Şahin olarak kayıtlıdır. Yolageldi Baba ve Şeyh Yol Aşığı adıyla tahrir kayıtlarına yansıyan zaviye kurucularının, bu şeyhin halifeleri olduğunu söylemek mümkündür.

köylerin akaratlar arasında yer aldığı görülür. Turgudlu Nefise Hatun'un vakıf akaratı arasında da "Zengîcek" adı geçer. Sadrüddin Konevî ve Sultan Hatun adlarına kurulmuş olan vakıfların akaratları arasında da Zengî Köyü'nün adına rastlanır. Son olarak Sultan Hatun'a dair türbe vakfının akaratı içinde Zengî Köyü'nün adı zikredilir. Bütün bu kayıtlar, Turgutoğulları'nın Emirci Sultan ve Dedigi Sultan gibi "Üveysî" Kalenderîleri ve Kadirî şeyhleri kendilerine pir edindiklerini düşündürür. Üveysilik, bütün târikatları birbirine bağlayan bir ruh gibi, târikatlar üstü bir yerde yer alır.¹⁰² Bundan sonra, Geylânî ailesi ile yakın bağları bulunan Zengî ailesi üzerinde durulmalıdır.

Ahmed Yesevî'nin dervişleri arasında Zengî Baba'nın, Zengîler Devleti'nin kurucularıyla bir bağlarının olabileceği fikri gözardı edilmemelidir. Zengî Ata, Ahmed Yesevî'nin ilk müşîdi Arslan Ata'nın torunu Tac Hoca'nın oğlu olarak bilinir. Buradaki Arslan ismi, Karahanlılar'da sıklıkla kullanılan bir unvandır. Tac ismi ise, "Tacü'l-ârifin" ve "Tacüddin" sıfatlarını akla getirir. Hâkim Ata'nın hizmetine giren Zengî Ata'nın ismine Karahanlı Türkleri'nin arasında nam salan zenci bir gazi kimliğiyle de rastlanır. Bununla beraber, Zengîlerin devletlerini kurduğu coğrafyanın merkezinde Abdülkadir-i Geylânî'nin tarikâtının filizlendiği gözden kaçırılmış görünür. Bilindiği üzere, Abdülkadir Geylânî'nin tarikâtının çıkış noktası olan Kuzey Irak'taki Musul ve çevresindeki coğrafyanın tümü ve özellikle Cibal Köyü¹⁰³, İmadüddin Zengî'nin adıyla anılan Zengîler Beyliği'nin elindeydi. Şeyh Muhiyyidin Abdülkadir'in babasının adı "*Musa Zengîdost*" olarak kayıtlı olup, lakaplarından biri "*bâzü'l-eşheb*"tir.¹⁰⁴ Zengî'nin "*Zenci*" olduğu düşünülmüşse de esasen "*Cengî*" manasına gelir.¹⁰⁵ Babasının lakabı, Zengîler ile Abdülkâdir Geylânî'nin

102 TD. 565, v. 9b-11a, 16b, 26a-27a, 39a-b, 47a, 71a-b, 134a; M. Zeki Oral, "Turgutoğulları, Eserleri-Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, III (1956), s. 31-64; Faruk Sümer, "Turgutlular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2012, XLI, s. 420-421; Ahmet Taşgın, "Dedigi Sultan ve Menâkıbı: Konya ve Çevresinde Alevî-Bektaşî Ocaklarının İzleri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, LXVI (2013), s. 213-238. Dedigi Sultan'ın müridleri arasında Yatağan Dede, Muhammed Dede, Ömer Baba ve Handan Sultan yer alır. Dedigi Sultan adına Karaman, Konya, Akşehir, Denizli, Beyşehir ve Seydişehir'de zaviyeler kurulmuştur.

103 Fatih'in atabeyleri arasında adı zikredilen Kasab Mahmud Bey, Cebe Ali'nin oğlu olup, babasının adına İstanbul'da Cibali semtinin kurulduğu rivayet edilir. Bu ailenin Cibal köyüyle bir bağlantısının olabileceği de akıllarda tutulmalıdır. Bunun gibi, Ebu's-Suus Efendi'nin atalarının taşıdığı İmadî nisbesi de ailenin Kadirî çevrelerle olan ilişkisine bağlanabilir.

104 Çakır, *Anadolu'da Kâdirilik*, s. 98-122, 151-192.

105 Kavak, "Şeyh Ebubekir Abdülaziz es-Sincarî (ö. 602/1205) ve Kâdiriyye Tarikatı", s. 147-160.

ailesi arasındaki yakınlığı gösterir. Çok eski tarihlerden beri var olduğu bilinen ve aslı “*Fetâ/Cömert, yiğit genç*” kelimesinden gelen “*Fütüvvet*”i teşkilatlandırmak isteyen Halife Nasır, fütüvvetnâme’yi Abdülkadir-i Geylânî’den hırka giyen şeyhler arasında gösterilen Şihabüddin Sühreverdî’ye yazdırırken, kendisine fütüvvet şalvarını giydiren kişi Abdülkadir-i Geylânî’nin oğullarından Şeyh Abdülcabbar el-Bağdadî idi.¹⁰⁶ Şeyh Muhiyyiddin Abdülkadir’in lakablarından “*bâzü’l-eşheb*” kelime olarak “*Aksungur/Akşahin/Alaşahin*” anlamına gelir. Türkmenlerin kendilerini zor durumlardan ve sıkıntılardan kurtaran bir “akkuş” motifine bağlılıkları ile bu lakabın bağlantısı muhakkaktır. Porsuk Bey’in Zengî adında bir oğlunun olduğu ve İmadüddin Zengî’nin babasının adının da Kasımüddevle Aksungur olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla, Eskişehir’in ortasından akan Sakarya Nehri’nin kollarından birine Porsuk adının verilmesi, sadece Onun Anadolu’ya akını sırasında karargâhını orada kurmasından ileri gelmez, Ahi Evren ve Şeyh Edebalı’nın üst atalarıyla olan ilişkisi ondan daha önemli bir sebep olarak önerilebilir. İmadüddin Zengî’nin oğullarından Nurüddin Mahmud, Selahüddin Eyyûbî’yi yetiştiren kişidir. Eyyûbî’nin Kudüs’ü fethi ve sonrasındaki Akka Savaşı’nda Geylânî ailesinden Abdülaziz el-Sincârî gibi pek çok kişinin gazaya iştirak ettiği bilinir.¹⁰⁷

Porsuk Bey, o devirde suikaste kurban giden pek çok devlet adamı gibi Alamut fedâileri tarafından öldürüldü. Melikşah’ın amcası Yakutî’nin kızından doğan Sultan Berkyaruk, Porsuk’un çocuklarına bu olaydan sorumlu tutulan vezirini öldürmemeleri karşılığında verse de Porsukîlerin intikamdan geri kalmadıkları bilinir. Bu vak’a, Porsuk Bey ailesinin sahip olduğu nüfuzu göstermesi bakımından önemlidir. Melikşah’ın eşi Terken Hatun’dan da Mahmud adında veliahd ilan edilen bir oğlu vardı. Terken Hatun’un Satuk Buğra Han’ın torunu “*Böri Tigin*” olarak nâm yapan

106 Kavak, “Şeyh Ebubekir Abdülaziz es-Sincârî (ö. 602/1205) ve Kâdiriyye Tarikatı”, s. 147-160.

107 İbn Esir, *İslam Tarihi, el-Kâmil fi’r-Tarih Tercümesi*, VIII, çev. Ahmet Ağırakça v.d., (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016), s. 310, 373, 382, 422, 433, 502, 546, 565-566; Gülay O. Bezer, “Zengiler”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2013, XLIV, s. 268-272; Abdülkerim Özyayın, “Porsuk”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2007, XXXIV, s. 325-326; Hüseyin Kayhan, “Eskişehir’e Malolmuş Selçuklu Komutanı Emir Porsuk Hakkında”, *Uluslararası Dünden Buğüne Eskişehir Sempozyumu (12-15 Mayıs 2004, Eskişehir)*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2005), s. 1-8. Ayrıca bkz. Ayan, “Karahanlı Hanedan Üyelerinin Gazneliler ve Selçuklularla İlişkileri”, s. 392-408; Ayan, “Büyük Selçuklu Sultanlarının Siyasi Evlilikleri”, s. 109-128; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 26, 57-66, 84-91, 133, 162; Ali İpek, “Sultan Sancar’ın Tasavvufa Olan İlgisi”, *Harakani Dergisi*, I (2014), s. 121-140.

İbrahim Tamgaç Han'ın kızı olduğu bilinir. Melikşah'ın annesinin de bir Karahanlı şehzâdesi olduğunu tarihler yazar.¹⁰⁸ Terken Celâliye Hatun, veziri Tacülmülk'ün sorumlu tutulduğu Nizamülmülk'ün Alamut fedâîlerince öldürülmesi hadisesinin etkisiyle, oğlu Mahmud'u kısa süreliğine Selçuklu tahtına çıkarmıştı. Halife Muktedî ile evlendirdiği kızı Mah-Melek Hatun'dan doğan torunu Cafer'i de Halife ilan ettirmeye çalıştı. Porsuk Bey, Sultan Alparslan döneminden itibaren Selçukîlerin hizmetine giren Türk soylulardan biri olarak bilinir. Melikşah'ın eşlerinden ve Muhammed Tapar ile Sultan Sancar'ın annesi olan Tacüddin Seferiyye Hatun, tarihi araştırmalarda her ne kadar bir câriye olarak tanıtılmakta ise de "Tacünnisa" unvanından ve torunlarının Irak Selçuklu Devleti'nin kurucuları olmasından dolayı Porsuk Bey'in kızı olma olasılığı ön planda tutulmalıdır. Sancar isminin "Sincar" bölgesinde doğduğu için verildiği düşüncesi, en azından Sultan Sancar'ın yetiştirilmesi sorumluluğunun Bağdat şahnesi Porsuk Bey ve ailesinin uhdesinde olduğunu düşündürür. Atabey konumunda bulunan bu ailenin de Karahanlı soylularından olması muhtemeldir. İmadüddin Zengi'nin babası Kasımüddeve Aksungur'un babasının adı "İl-Türkan"¹⁰⁹ şeklinde de kaydedilmiş olup, Porsuk Bey'den farklı biri olmamalıdır. Türk unvanının Karahanlı hanedanına mensup kişiler tarafından kullanıldığı da bilinmektedir.¹¹⁰

108 Tarihi ananeler, Satuk Buğra Han ve Selçuk Bey'in, M. Ö. VII. Yüzyılda yaşadığı rivâyet edilen Efrasiyab'ın soyuna mensûb bulduklarını haber verir. Yazıcızâde'nin Selçuknâmesi'ne kadar ön planda tutulan ata Efrasiyab olduğu ileri sürülen Alp Er Tungadır. Afrasiyab'ın Med Kralı Astiyob olduğuna yönelik görüş de mevcuttur. Oğuzlara adını veren Oğuz Kağan'ın, İbrahim Peygamber'in şeriatine uyduğuna dair rivâyetler de Osmanlı kaynaklarına yansımıştır. Bkz. Kemalpaşazâde (İbn Kemal), *Tevârih-i Âl-i Osman*, II. Defter, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991), s. 70; Neşri, *Cihannüma*, I, s. 10-11; Tahsin Yazıcı, "Efrasiyab", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, X, s. 478-479; Omelyan Pritsak, "Karahanlılar", *İA*, 1977, VI, s. 252/251-273; Kayhan, "Eskişehir'e Malolmuş Selçuklu Komutanı Emir Porsuk Hakkında", s. 1-8.

109 Amasya'da vakıfları bulunan Süle/Artuhî oğlu Halifet Gazi'nin atasının adının da vakfiyesinde Türkan Şah olarak kaydedilmiş olması oldukça önemlidir. Bkz. VGMA, D. 610, s. 37/46.

110 Ayan, "Karahanlı Hanedan Üyelerinin Gazneliler ve Selçuklularla İlişkileri", s. 392-408; Ayan, "Büyük Selçuklu Sultanlarının Siyasi Evlilikleri", s. 109-128; Özyayın, "Porsuk", s. 325-326; Abdülkerim Özyayın, "Muhammed Tapar", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi DİA*, 2005, XXX, s. 579-581; Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, s. 26, 57-66, 84-91, 133, 162; Bezer, "Zengiler"; İpek, "Sultan Sancar'ın Tasavvufa Olan İlgisi", s. 121-140; Hunkan, *Türk Hakanlığı*, s. 223, 256, 342.

Sonuç

XIII. yüzyıl Anadolu'sunda tasavvufi düşünce ve din anlayışının ne şekilde olduğu yönündeki tartışmalara yeni bakış açıları sunmak adına hazırlanan bu çalışma vesilesiyle Kadirliğın, Anadolu'ya Eşrefoğlu Rumî'den 200 yıl önce Ahi Evren veya babası Şeyh Ahmed ile geldiği ve ahiliğin Osmanlı Devleti'nin kurulmasındaki asıl itici güç olduğu gösterilmeye çalışıldı. Ahi Evren ve ahfadının, cihan imparatorluğunun kuruluşu aşamasında sosyal siyasette buldukları konum, bu tespitın doğruluğuna işaret eder. Abdülkadir-i Geylânî'nin tasavvufi görüşlerinin Bayezid-i Bistâmî, Ahmed er-Rıfâî ve Ebu'l-Vefâ Bağdadî'nin görüşlerinden hiç de farklı olmadığı ve adı geçen mürşidlere bağlı olanların, birbirleriyle de çok yakın ilişkilere sahip oldukları da bu çalışma vesilesiyle ortaya konulmuştur.

Evkaf kayıtları, Ahi Evren ile aynı kişi olan Gazi Tacüddin Nasırüddin Mahmud Paşa'nın, Hacı Murad-ı Velî nam-ı diğer Lala Bedrüddin Muslih, Mesud Paşa, Ahmed Paşa ve Şeyh Paşa adlarında evladının bulunduğuna, Şeyh Edebalı'nın da onun torunu olduğuna dair işaretler barındırır. Mahmud Hayranî ve Nasrüddin Hoca arasında var olduğu bilinen ilişkiler de Mahmud Hayranî ve ahfadının mezar taşlarındaki bilgilerle birleştirilerek ele alınmıştır. Baba İlyas Horasanî'nin de bir Bayezidî/Kalenderî-Vefâî-Rıfâî şeyhi olarak değerlendirilmesi gerektiği, Ebu'l-Vefâ'nın tarihinin Ahmed er-Rıfâî'nin tariki üzerinden devam ettiğine dair tarihi kaynaklarda verilen bilgiler doğrultusunda önerilmiştir. Mahmud Hayranî'nin müridi olan Saru Saltuk'un durumu da böyledir. Onun Kalenderî-Haydarîmeşrep bir yol tuttuğu bilgisi reddedilmemekle beraber, adı geçen tarikatlerin "heterodoks" olarak tanımlanmalarına katılmak kabil değildir. Türklerin Müslümanlığa ilk girişlerinden itibaren Üveysilik ve Bistamîliğin çok büyük bir etki sahibi olduğu ve Osmanlıların atalarının da bu anlayışla Anadolu'ya geldikleri bu çalışmadan çıkarılması gereken sonuçlardır. Bayezidiyye'nin temsilcileri olan Hacı Bektaş Velî ve Cemalüddin Musa, Mısır'da Memlükleri teşkilatlandıran Ahmed Bedevî gibi Ahmed er-Rıfâî'nin adıyla anılan tarikate bağlandılar. Abdülkadir-i Geylanî'nin evladından olan Osman-ı Rumî, Ahmed er-Rıfâî'nin kızıyla evlenmiş ve bu evlilikten doğan Ali el-Mücerred, Moğolların Bağdat'ı istilasında Şam üzerinden Anadolu'ya gelmiş olmalıdır. Onun kızı olan ve Hacı Bektaş Velî'nin de el verdiği Fatma Hatun ise, Ahmed el-Bedevî'nin oğlu Şemsüddin Ahmed ile evlenmiş ve fütüvvet erbâbı arasında bu isimlerin müstesna bir yeri olmuştur.

Çalışmanın temel odak noktalarından bir diğer de Dede Karkın olarak bilinen Şeyh Nu'man'ın (İsmail Sultan), Baba İlyas ve Kayır Han (Kır Alişir Bey) ile olan aile bağlarıdır. Şeyh Nu'man'ın Osmanlıların üst atalarından Kızıl Buka ile aynı

kişi olduğu düşüncesi, Baba İlyas İsyanı sonrasındaki gelişmeleri daha anlamlı bir hale getirmektedir. Bu düşüncenin temel hareket noktasını, Buga/Boga kelimesinin “geyik” manasına gelmesi ve Karkınîlerin geyik derisinden yapılan börk giymeleri oluşturur. Dulkadir Cemaati’nin yayıldığı bölgede etkili olan Kadirîlik ve Rıfâîliğin, Vefâîlik ile olan derin bağlantısı, XIII-XIV. yüzyıllardaki siyasi ve toplumsal gelişmelerin anlamlandırılmasında son derece önemli açılımlar sağlar. Osmanlıların Dulkadiroğulları ile olan ilişkilerinin kökenini de Şeyh Nu’mân’ın karizmatik kişiliğinde aramak gerekir. Bu bağlamda, Zengîlerin, Karahanlılar’dan Osmanlılara kadar uzanan süreğen iktidar ilişkilerinde bir köprü vazifesi gördükleri anlaşılıyor. Zengîlerin, Eyyûbiler ve Memlûkler ile olan bağları, onları Türk tarihinin en önemli kavşak noktalarından biri haline getirir. Bu onların soy şecerelerinin yanısıra, devletlerini kurdukları bölgenin de dünya tarihinin en önemli kavşak noktasının merkezî konumunda bulunmalarıyla ilgilidir. Fütüvvet kavramının somut görünümü konumundaki Ahilik Teşkilâtı, bir yandan Moğollar diğer yandan da Haçlılar tarafından sıkıştırılmakta olan İslam Dünyası’nın yeniden şahlanişında son derece başarılı hamleler gerçekleştirmiş, “Aksaçlılar”ın tecrübeleriyle gençlerin üzerlerine aldıkları yüksek sorumluluk duygusu, rüzgârın esintisinin tersine çevrilmesini sağlamıştı. Rıfâiyye’nin devamı niteliğinde olan Bedeviyye’nin teşkilatlandığı kölemen Türkler, Mısır’da iktidarı ele alıp Moğollara karşı İslam’ın ilk başarılı direnişini gerçekleştirirken, Anadolu’da da Bedevî-Rıfâî-Kalenderî/Bayezidîler, Hacı Bektaş Velî ve Ahmed Bedevî öncülüğünde Osman Gazi etrafında teşekkül edecek olan bir cihan devletinin oluşumuna öncülük ediyorlardı. Bu teşkilatın kadın kollarını teşkil eden “baciyan” örgütünün, soyu Karahanlılara dayanan Hacı Bektaş Velî eliyle teşkilatlandırıldığını, “Türk eline” verilen genç çocukların da bu teşkilatın eliyle devletin yeni askerleri olarak ortaya çıktıklarını söylemek mümkündür. Yeniçeriler arasında “Hacı Bektaş Velî” kültünün yerleşmesinin en önemli sebebi de budur. Hacı Bektaş Velî’nin asker yetiştirme konusundaki maharetini, üst ataları olan Karahanlılardan tevarüs ettiğini söylemek mümkün görünür. Celalüddin Karatay’ın yeğeni ve Cemalüddin Musa Paşa’nın torunu olan Karaca Ahmed’in devletin kuruluşundaki rolü de bu çalışma ile daha anlamlı hale gelmiştir. Osmanlıların atalarının, Horasan Okulu olarak adlandırılan Bayezidiyye-Kalenderiyye’nin tasavvufî anlayışına sahip olarak Anadolu’ya geldikleri, hatta birer Bayezidî şeyhi olarak Vefâî-Rıfâî-Kadirîlik ile girift bir ilişki geliştirilerek, yarım asır içerisinde Müslümanlaşan Moğollara karşı Devlet-i Âliyye’nin temellerini attıkları gözler önüne serilmiştir.

Osmanlı Devleti’nin kuruluşu aşamasında çok önemli hizmetleri görülen ve devletin manevî kurucuları olarak kabul edilen tasavvuf ehlinin heterodoksluğu

konusu tartışmaya açıktır. Hacı Bektaş Velî'ye dair elimizde bulunan tüm anlatılar ve ona ait olduğu düşünülen eserler, en erken XVI. yüzyıl ile tarihlenmiş iken, bunlardan sadece bir kısmı üzerinden onun düşünce dünyasını anlamaya çalışmak eksik ve taraflı bir yaklaşım sergilemek olacaktır. İslam Dini'nin Ortodoks ve Heterodoks olmak üzere iki ayrı çizgide algılandığı düşüncesinin, "akaid" ile ilgili eserlerin yeterince incelenmemesinden kaynaklandığı açıktır. Örneğin, Ortodoks bir yorum olan Matûridî akaidine göre, "iman" ile "amel" farklıdır. Bir insanın Müslüman olarak kabul edilebilmesi için onun iman ettiğini açıklaması yeterlidir. Onun işlediği günahlar; büyük olsun, küçük olsun, kul hakkına apaçık girerek toplumun ahengini bozan davranışlar sergilemesi dışında, tamamen yaratan ile yaratılan arasındaki bir sorundur ve kişinin işlediği fiilin günah olduğunu kabul etmesi Müslümanlığı için yeterlidir. Müslümandan beklenen, günah olduğunu kabul ettiği fiilleri tekrardan kendisini men etmesidir. "Hulûl" (Allah'ın bir bedende görünmesi) düşüncesi de "zillullah-i fi'l-alem" yâni "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olma anlayışının en uç algılanış biçimidir. Vakfiyelerin incelenmesinden Horasan'dan gelen Türklerin, Hanefî mezhebine ve Maturidî akaidine bağlı oldukları anlaşılmaktadır.

XIII. yüzyıl dünyasına yön veren konumundaki tasavvuf ehlinin, dünyevî işlerden ve siyasetten uzak kişiler olarak tasavvur edilmesi de tarihi gerçeklikle bağdaşmaz. Ahi Evren ve diğer önde gelen tasavvuf ehlinin tamamına yakını, meslek sahibi kişiler olarak, sosyal siyasetin tam da merkezinde yer alıyorlardı. Mevlana, Ahi Evren, Osman-ı Rumî, Cemalüddin Musa, Ahmed Bedevî, Yunus Emre, Saru Saltuk, Barak Baba vb. eşhâsın, dönemin baskın dini ve dünyevî görüşünün dışında olmayıp, merkezinde yer almalarından dolayı heterodoks olarak tavsif edilemeyecekleri açıktır. Toplumsal siyasetin bu öncü kişilerinin günümüze kalan yazma eserlerinin birçoğu istinsah metin olsa da bu istinsahların aslına sadık olarak yapıldığında şüphe duymak için elde kayda değer hiçbir delil yoktur. Bugüne kadar ortaya konan deliller, "kerâmet" kavramını reddetmekle beraber aynı reddiyeyi sihir ve büyü kavramına karşı sergilemeyen bir anlayış çerçevesinde ve istinsah metinlerinin sonradan sünnî bir anlayış çerçevesinde tahrif edildiği önyargısına dayanılarak şekillenen yorumlardan ibarettir. Modern bilim ise, kerâmet, sihir, büyü, efsun gibi kavramların tamamını reddederek bunların yerine illusion/göz bağı, yanılsama kavramını tercih eder. Bundan maksat, olduğu zannedilen şeylerin aslında olmadığı, el çabukluğu ve çeşitli başka yöntemler kullanılarak göz yanılsamalarına sebep olduğu anlayışını ön plana çıkarmaktır. "Gözlerine inanmamak" terimi, illusionist bir yaklaşımın sonucunda ortaya çıkmış olmalıdır ve bu durumda müşahitlik geçerliliğini yitirir.

Esasen, “seyyid” oldukları için toplum nazarında büyük saygı gören sûfi çevrelerin, özellikle hilafet makamı için tehlike arz edecek kadar cazibe merkezi olanlarının, günümüzde olduğu gibi kendilerine karşı kurulan “zina” ve “içki” motifli komplolarla sınanması; modern araştırmacıların önemli bir kısmını şeyhlerin bu fiilleri gerçekten işlediği düşüncesine götürmüştür. Yukarıda da değinildiği üzere, şer’î hükümlere bağlılıkları yazdıkları eserlerde de açıkça belli olan bu kişilerin, gerçekten bu fiilleri yapmış bile olsalar “Ortodoks” akâidi, yapılan fiilin yasak olduğunun kabul edilmesi halinde, hükmün Allah’a ait olacağını kabul ettiği için “heterodoks” kabul edilmeleri mümkün değildir. Bu mutasavvıfların ellerindeki şecerelerin sahte olup olmadığı meselesi yerine, peygamber soyundan geldiğine inanılan kişilere saygı duyulmasının, bu sığata yaraşır bir hayat sürmelerine bağlı olduğu üzerinde özellikle durulmalı, İslam öncesinde var olan Şamanların İslam’a geçişle beraber Türklere “Baba” ve “Dede” oldukları genellemenin de doğru olmadığı özellikle vurgulanmalıdır. “Abdalan” zümresinin büyük bir çoğunluğunun, esasen aile kökenlerini “seyyid” ve “şerif”liğe dayandırdıkları tarihi belgelerle sabittir. Burada bu zümreye mensûb olan eşhasın gerçekten “seyyid” ya da “şerif” kökenli olup-olmadıklarını göstermek adına “DNA” analizi gibi yöntemleri kullanabilecek imkâna sahip değiliz. Zaten buna gerek de yoktur. Buradaki konunun esası, abdalan zümresine mensûb olan kişilerin soylarının gerçekten peygamber nesline dayanıp-dayanmadığı tartışmasından ziyâde, bu olgunun dönemin toplumu nazarında ne kadar itibar gördüğü meselesidir. Tarihi veriler, seyyid ve şeriflerin Anadolu ve Balkan coğrafyası dâhil olmak üzere Osmanlı Devleti’nin hâkimiyet kurduğu bütün coğrafyalarda ve özellikle Türkistan’da yaşayan topluluklar arasında gerçekten saygın bir yere sahip olduklarını gösterir. Toplum, seyyid ve şeriflere belli bir misyon yüklemekte ve kendilerinden sahip oldukları özel konumlarına özgü sorumlulukları yerine getirmelerini beklemektedir. Eğer bunlar yönetici konumda değillerse, yönetici ile vergi veren reaya arasındaki dengeyi kurmak, adaletli bir yönetimin oluşmasına katkı sağlamak, adaletsizliğin yaygın bir hale gelmesini önlemek, vakıflar aracılığıyla artı ürünün islamî adı olan bolluk ve bereketin, topluma rücu etmesini temin etmek gibi sosyal sorumluluklar, toplumun seyyid ve şeriflere yüklediği misyonun niteliğini gözler önüne serer.

Bütün bu zikredilen mutasavvıflar, “tevhid” yani “vahdet-i vücud” fikri ve inancını sadece Allah’ın birliği manasında ele almıyorlar, aynı zamanda fütüvvet teşkilatı içinde örgütledikleri üretken kişileri birbirlerine “ahi” yani kardeş yaparak toplum içinde de birliktelik, uyum ve ahenk sağlamaya çaba sarfediyorlardı. Birlikten kuvvet doğduğunu, toplumun gencinden yaşlısına herkese ilan ediyorlar, zikir meclislerini

dahi bu sebeple teşkil ediyorlardı. Darü'l-İslam'ı yek vücud hale getiren bu düşünce sisteminde mutasavvıfları, toplumu meydana getiren organları vakıflar vasıtasıyla birbirine bağlayan damarlar olarak tanımlamak mümkündür. Bunlara “*sâdat damarları*” denebilir. Doğudan Moğollar ve Batıdan Haçlılar tarafından kısaca alınmak üzere olan İslam Medeniyeti'nin tarihe mâl olan bu simâlarını, birbirlerinden nefret eden, birbirlerini kıskanan ve mücadele eden sıradan insanlar ve hatta psiko-nevrotik kişilikler olarak takdim etmek, günümüz dünyasının “*rekabetçi*” anlayışı üzerinden, geçmiş değerlendirilmesinin bir sonucudur. Aşık Paşa ve temsil ettiği tasavvufî dünyanın diğer üyelerinin, “kaos” döneminin tam ortasında, İslam dünyasının birlik ve beraberliğe olan ihtiyacını vurgulamaları da tasavvuf ehlinin birbirleriyle mücadele eden toplumlara uymaktan ziyade, onları uyardıklarını gösterir.

Renklerin Efendileri:

XIII. Yüzyıl Anadolu'sunun Tasavvuf Dünyasına Prosopografik Bir Yaklaşım

Öz ■ XIII. yüzyıl Anadolu'sunun içinde bulunduğu siyasî, toplumsal ve dinî yapısının kaotik bir özellik gösterdiği muhakkaktır. Bu kaotik ortamın müsebbibi olan Moğolların önünden Anadolu'ya gelen kalabalık Türkmen topluluğunun ve özellikle bunların başındaki Osmanlıların atalarının, sonradan Müslüman olmuş putperest/şamanist oldukları yönündeki iddiaların esintilerini, “heterodoksi” tezinde bulmak mümkündür. Bu iddia, burada Osmanlı Devleti'nin tuttuğu resmî kayıtlar, “akâid” okumaları ve târikat geleneği içinde yer alan bilgilerle sınanmıştır. Vakıf sistemi çerçevesinde büyüyen Osmanlı Devleti'nin tuttuğu resmî kayıtların, yazılı belgeler ve güvenilir kişilerin rivâyetlerine dayandıkları bilinir. Bu çalışma, XIII. yüzyıl Anadolu'sundaki siyasal, toplumsal ve dinî hayatına yön veren Ahi Evren Mahmud, Muhiyiddin İbn Arabî, Mahmud Hayrânî, Hacı Bektaş Velî, Cemalüddin Musa, Baba İlyas, Şeyh Ede-Balı ve Yunus Emre gibi önemli şahsiyetlerin; Abdülkadir-i Geylânî, Ahmed er-Rifâî, Ebu'l-Vefa Bağdadî, Ahmed Yesevî, Kutbüddin Haydar, Evhadüddin Kırmanî, Şühabüddin Sühreverdî gibi XII. yüzyıl ile XIII. yüzyılın hemen başlarındaki tasavvuf dünyasının ileri gelen şahsiyetleri ile sıhriyetlerini ele almaktadır. Çalışmanın çıkış noktasını, Orhan Gazi ile Geyikli Baba arasında geçtiği belirtilen menkıbenin Aşıkpaşazâde ve Neşri'ye ait bazı versiyonlardaki “Seyyid Elvan” ibaresi teşkil eder. Bu bağlamda Osmanlıların atalarının yukarıda isimleri geçen tasavvuf liderleriyle olan irtibatları ve Bayezid-i Bistamî ile Veysel Karanî'ye olan bağlılıkları gösterilmeye çalışılmıştır. Onların Peygamberin hırkasına vâris olan Veysel Karanî ve onun takipçisi durumundaki Bistamî ile ilgileri, peygamberi görmeden davasına gönülden sahip çıkmalarını örnek almalarından dolayıdır. Horasan Okulu, üveysi bir aşkı temsil ederken, bu okula bağlı mutasavvıfları kendilerine lider edinen Türkler, Matûridî akaidine ve Hanefî mezebine göre yetiştirilmişlerdi.

Anahtar kelimeler: Geylânî, Rifâî, Vefâî, Kalenderî, Bayezidî, Dede Karkın, Ahi Evren, Mahmud Hayranî, Mevlana, Ertuğrul Gazi.

Bibliyografya

Arşiv Kaynakları

- BOA. Bab-ı Asafî, Defterhâne-i Âmire, (A. DFE. d.) 649.
- BOA, Ali Emirî, Osmanlı Öncesi (AE. OÖ.), D: 1, G: 2, 901 M. 01.
- BOA. Cevdet Evkâf (C. EV.) D: 251, G: 12674, 27/L/1135.
- BOA. Dahiliye Nezâreti, İdare, (DH. İD.) 28-1.
- BOA. İbn'ül-Emin Ensab (İE. ENB.) 645 ve 774.
- BOA. Tahrir Defterleri (TD.) 30, 48-49, 51, 64, 108, 116-117, 121, 136, 168, 176, 200, 387, 402, 419, 438, 453, 976, 994, 998.
- Tapu Tahrir, (TTD. EV. 541, 554-555, 560, 564-565, 568, 570-571, 575, 578-580, 583-585).
- Vakıflar Arşivi, (VGMA, D. 577, 600, 608/2, 610, 730, 734, 740, 1966, 2113).
- Vakıflar Arşivi, (Mücedded Anadolu, D. 13).

Yazmalar

- Hoca Sadeddin: *Tacû't-Tevârih*, Paris: Bibliotheque Nationale de France, Ancien Fonds Turc, No: 69.
- Nasirüddin Mahmud: *Menâhic-i Seyfi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, 92-1.

Araştırma Eserleri

- Abdizâde, Hüseyin Hüsametdin: *Amasya Tarihi*, II, Amasya: Belediye Yayınları 1986.
- Akgündüz, Ahmet-Öztürk, Said: *Bilinmeyen Osmanlı*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları 1999.
- Aksüt, Hamza: *Anadolu Aleviliğinin Sosyal ve Siyasi Kökenleri*, Ankara: Yurt Kitap Yayınları 2002.
- Akşit, Ahmet: "Sultan Hatun Hakkında", *Büyük Selçuklu Devletinden Anadolu Selçuklu Devletine*, Mehmet Altay Köymen Armağanı, ed. M. Hacı Gökmen, Konya: Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Yay. 2011, s. 233-237.
- Algar, Hamid: "Nakşibendiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2006, XXXII, s. 335-342.
- Algar, Hamid: "Gücdivanî, Abdülhalik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1996, XIV, s. 169-171.
- Anadolu Beylikleri El Kitabı*, ed. H. Şahin, Ankara: Grafiker Yayınları 2016.
- Ankan, Zeki: *XV-XVI. Yüzyıllarda Hamid Sancağı*, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fak. Yayınları 1988.

- Aşıkpaşazâde: *Aşıkpaşazâde Tarihi (Osmanlı Tarihi 1285-1502)*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay. 2013.
- Ateş, Ahmed: "Muhyiddin Arabî", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, 1999, VIII, s. 533-555.
- Ayan, Ergin: "Büyük Selçuklu Sultanlarının Siyasi Evlilikleri", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 173 (2008), s. 109-128.
- Ayan, Ergin: "Karahanlı Hanedan Üyelerinin Gazneliler ve Selçuklularla İlişkileri", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IV/5 (2015), s. 392-408.
- Azamat, Nihat: "Kalenderiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2001, XXIV, s. 253-256.
- Barkan, Ö. Lütfi: "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I: İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeleri", *Vakıflar Dergisi*, II (1942), s. 279-386.
- Barkan, Ö. Lütfi-Meriçli, Enver: *Hüdâvendigâr Livası Tahrir Defterleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1988.
- Bayram, Mikail: "Sadrüddin Konevî ile Ahi Evren'in Mektuplaşması", *Selçuklu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, II (1983), s. 51-75.
- Bayram, Mikail: *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatı'nın Kuruluşu*, Konya: Damla Matbaacılık 1991.
- Bayram, Mikail: *Tarihin Işığında Nasreddin Hoca ve Ahi Evren*, İstanbul: Bayrak 2011.
- Bediüzzaman Fûrûzanfer: *Mevlana Celâleddin*, çev. F. Nafiz Uzluk, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi 1963.
- Bezer, Gülay Ö: "Zengiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2013, XLIV, s. 268-272.
- Coşan, Mahmud Esad: *Makalat-ı Hacı Bektaş Veli*, İstanbul: Server Yayınları 2013.
- Çakır, Adalet: *Mehmet Rifat Efendi'nin Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye Adlı Eserinin Işığında Anadolu'da Kâdirîlik*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Çelik, Rıfat İlhan: "Ahi Evran Vakfı ve Vakfiyelerinin Sosyo-Kültürel Açısından Değerlendirilmesi", *Vakıflar Dergisi*, L (2018), s. 9-22.
- Çiftçi, Hasan: "Mevlana ile Şems Tebrizi'ye Göre Ebu'l-Hasan-i Harakanî", *Tasavvuf Dergisi*, XIV (2005), s. 566-590.
- Deker, Yasemin: "Hisarcık Suyu Vakfiyesi", *Kayseri Ansiklopedisi*, III, Kayseri: Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013, s. 190-193.
- Demircan, Yasemin: *Tahrir ve Evkaf Defterlerine Göre Kayseri Vakıfları*, Ankara: Vakıflar Bölge Müdürlüğü Yayınları 1992.
- Ebu'l-Hayr Rûmî: *Saltuknâme*, haz. Fahir İz, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1974.
- Eflâkî: *Âriflerin Menkıbeleri*, I-II, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet Yayınları 1973.

RENKLERİN EFENDİLERİ

- Elvan Çelebi: *Menakibül-Kudiyye fi Menâsibül-Ünsiyye, Baba İlyas-ı Horasanî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi*, haz. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1995.
- Emecen, Feridun M.: “Malhun Hatun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2019, Ek-II, s. 182-183.
- Emecen, Feridun M.: *Yavuz Sultan Selim*, İstanbul: Kapı Yayınları 2016.
- Emecen, Feridun M.: *Osmanlı Klasik Çağında Hilafet ve Saltanat*, İstanbul: Kapı Yayınları 2020.
- Erdoğan, M. Akif: *Kanuni Sultan Süleyman Devri Aydın İli Evkâf Defteri*, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları 2016.
- Ergin, Muharrem: *Dede Korkut Kitabı, Giriş-Metin-Faksimile*, I, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 2009.
- Ertem, Rekin: “Geyik”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler, İsimler, Eserler, Terimler)*, III, İstanbul: Dergâh Yayınları 1979, s. 333-338.
- Fığlalı, Ethem Ruhi: *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, İstanbul: Selçuk Yayınları 1996.
- Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhül-Abbar*, haz. Ali Çavuşoğlu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2019.
- Göde, Kemal: “XIV. Yüzyılda Tokat/Eratnalılar Hâkimiyetinde Tokat”, *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu*, (2-6 Temmuz 1986), Ankara: Gelişim Matbaası 1987, s. 17-23.
- Gökbilgin, M. Tayyip: “Tokat”, *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, 1979, XII/1, s. 401-412.
- Gökçe, Turan: *XVI ve XVII. Yüzyıllarda Lâzikiyye (Denizli) Kazası*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2000.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: *Mevlana Celaleddin*, İstanbul: İnkılap Kitapevi 1952.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: *Mevlanadan Sonra Mevlevilik*, İstanbul: İnkılap Kitapevi 1953.
- Göyünç, Nejat: *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1991.
- Gülerer, Salih: *Hacı Bektaş-ı Veli’nin Halifelerinden Hacım Sultan ve Menâkıpnâmesi*, İstanbul: Aky Yayınları 2014.
- Gülten, Sadullah: “Osmanlı ve Vefâî Tarikatı İlişkilerine Bir Katkı: Yörükân-ı Seyyid Ebu’l-Vefa Cemaati, Aşıkpaşazâde ve Seyyid Velâyet”, *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu Bildirileri (18-20 Ekim 2018)*, s. 553-570.
- Gülten, Sadullah: “Anadolu’da Bir Vefâî Şeyhi: Tahrir Defterleri Işığında Dede Karkın Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, LIX (2011), s. 147-158.
- Günay, H. Mehmet: “İznikli Alaeddin Esved (Kara Hoca) ve Osmanlı İlim Geleneğindeki Yeri, *Uluslararası İznik Sempozyumu (5-7- Eylül 2005, İznik)*, haz. Ali Erbaş v.d., s. 443-453.

- Güven, Merdan: "Oğuz Kağan Destanında Hayvanlar", *Millî Folklor*, LVII (2003), s. 82-91.
- Hacı Bektaş Veli Külliyyatı*, haz. G. Aytas-Ö. Özkan-H. Duran-M. Bankır-B. Y. Altınok, Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Merkezi Yayınları 2010.
- Hunkan, Ö. Soner: "Satuk Buğra Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2009, XXXVI, s. 181-182.
- Hunkan, Ö. Soner: *Türk Hakanlığı (Karahanlılar)*, İstanbul: Kültür Sanat Yayıncılık 2011.
- Hünkâr Hacı Bektaş Veli Velâyetnâmesi*, haz. Hamiye Duran-Dursun Gümüşoğlu, Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Merkezi Yayınları 2010.
- İbn Bibî: *El-Evâmîrül-Âlâiyye fi'l-Umûri'l-Alâ'iyye (Selçuknâme)*, II, çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2014.
- İbn Esir: *İslam Tarihi, el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi*, VIII, çev. Ahmet Ağırkça v.d., İstanbul: Ocak Yayıncılık 2016.
- İnalçık, Halil: "Aşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?", *Söğüt'ten İstanbul'a*, der. Oktay Özel-Mehmet Öz, İstanbul: İmge Yayınları 2000, s. 119-145.
- İpek, Ali: "Sultan Sancar'ın Tasavvufa Olan İlgisi", *Harakani Dergisi*, I, (2014), s. 121-140.
- Kara, Mustafa: "Ahmed el-Bedevisi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1989, II, s. 47-48.
- Karaca Ahmed Sultan Menâkıbnâmesi*, haz. D. Gümüşoğlu, İstanbul: Alevi Vakıfları Federasyonu Yay. 2013.
- Karaköse, Hasan: "Ahi Evran Vakfı Hakkında İki Arapça Vakfiye Bir Berat", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü ve Kırşehir Sempozyumu*, Kırşehir: SFN Yay. 2011, s. 637-655.
- Köksal, M. Fatih v.d.: *Kırşehir Müzesi'ndeki Ahilik Belgeleri, (Ahi Şecerenâmeleri, Berâtlar, Vakfiyeler)*, Kırşehir: Valilik Yayınları 2008.
- Kavak, Abdulcabbar: "Şeyh Ebubekir Abdülaziz es-Sincarî (ö. 602/1205) ve Kâdiriyye Tarikatı'nın Kuzey Irak'taki Erken Dönem Faaliyetleri", *Akademik Bakış*, LIV (2016), s. 147-160.
- Kayhan, Hüseyin: "Eskişehir'e Malolmuş Selçuklu Komutanı Emir Porsuk Hakkında", *Uluslararası Dünden Bugüne Eskişehir Sempozyumu (12-15 Mayıs 2004, Eskişehir)*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları 2005, s. 1-8.
- Kemalpaşazâde (İbn Kemal): *Tevârih-i Âl-i Osman*, II. Defter, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1991.
- Kılıç, M. Erol: "İbnü'l-Arabi, Muhiyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1999, XX, s. 493-522.
- Koç, Mustafa: "Eski Anadolu Karışık Dilli Metinlerinden Barak Baba Manzûmesi", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, XXVIII (2018), s. 281-300.
- Konyalı, İ. Hakkı: "Karaman'daki Yunus Emre", *Türk Yurdu (Yunus Emre Özel Sayısı)*, 319 (Mayıs 1966), s. 146-150.

RENKLERİN EFENDİLERİ

- Kozan, Ali: “Türkiye Selçukluları Döneminde Akşehir’de Bir Sufi: Seyyid Mahmud Hayranî ve Zaviyesi”, *Vakıflar Dergisi*, XXXVIII (2012), s. 43-64.
- Köprülü, M. Fuad: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1981.
- Köprülü, Orhan: “Abdal Musa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1988, I, s. 64-65.
- Küçükdağ, Yusuf: “Seyyid Mahmud Hayranî ve Akşehir’de Seyyid Mahmud-i Hayranî Manzumesi”, *İSTEM*, II/3 (2004), s. 59-69.
- Mevlana Mehmed Neşri: *Cihannüma, Osmanlı Tarihi*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay. 2013.
- Muhammed b. Ali b. es-Sarrac: *Tuffâhül-Ervâh ve Mifîâhül-İrbâh*, haz. N. Gürkan-M. N. Bardakçı-M. S. Sarıkaya, İstanbul: Kitap Yayınevi 2015.
- Müneccimbaşı Ahmed Dede: *Sabaifül-Ahbar fî Veka-yi ül A’sar, Münecimbaşı Tarihi*, I, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, tarihsiz.
- Ocak, A. Yaşar: “Emirci Sultan ve Zaviyesi, XIII. Yüzyılın İlk Yarısında Anadolu (Bozok)’da Bir Babai Şeyhi: Şerefüddin İsmail b. Muhammed”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Tarih Enstitüsü Dergisi*, IX (1978), s. 129-208.
- Ocak, A. Yaşar: “Barak Baba”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1992, V, s. 61-62.
- Ocak, A. Yaşar: “Ebu’l-Vefa Bağdadî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1994, X, s. 347-348.
- Ocak, A. Yaşar: “Geyikli Baba”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1996, XIV, s. 45-47.
- Ocak, A. Yaşar: *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marjinal Sûfîlik: Kalendariler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1999.
- Ocak, A. Yaşar: “Osmanlı Devleti’nin Kuruluşunda Ahilik ve Şeyh Edebalı: Problematik Açıdan Bir Sorgulama”, *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2000, s. 241-247.
- Ocak, A. Yaşar: *Sarı Saltık, Popüler İslâm’ın Balkanlar’daki Destanı Öncüsü*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2002.
- Ocak, “Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefaiyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım)”, *Bellekten*, LXX/257 (2006), s. 119-187.
- Ocak, A. Yaşar: *Babailer İsyanı (Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslam Türk Heterodoksisinin Teşekkülü)*, İstanbul: Dergâh Yayınları 2011.
- Oral, M. Zeki, “Turgutoğulları, Eserleri-Vakfiyeleri”, *Vakıflar Dergisi*, III (1956), s. 31-64.
- Orkun, Hüseyin Namık: *Eski Türk Yazıtları*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 1994.
- Osmanlı Tarihleri*, I, haz. H. N. Atsız, İstanbul: Türkiye Yayınları 1949.

- Öngören, Reşat: “Zeynüddin el-Hâfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2013, XLIV, s. 375-377.
- Özaydın, Abdülkerim: “Karahanlılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2001, XXIV, s. 412-414.
- Özaydın, Abdülkerim: “Porsuk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2007, XXXIV, s. 325-326.
- Özcan, Hüseyin-Göneç, C. Sezen: “Yazılı ve Sözlü ortamlardaki Karaca Ahmet Sultan Menkabelerinin Karşılaştırılması”, *Turkish Studies*, XI/4 (2015), s. 717-746.
- Özköse, Kadir: “Tokat’ta Tasavvuf Kültürü”, *Gazi Osmanpaşa Üniversitesi Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumu, (25-26 Eylül 2014), Bildiriler*, III, haz. Ali Açık v.d., Tokat 2015, s. 79-102.
- Özyadın, Abdülkerim: “Muhammed Tapar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2005, XXX, s. 579-581.
- Pritsak, Omelyan: “Karahanlılar”, *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, 1977, VI, s. 251-273.
- “Ruhî Tarihi”, haz. Halil E. Cengiz-Yaşar Yücel, *Belgeler*, XIV/8, 1992, s. 359-472.
- Saltık Gazi Destanı*, I-III, haz. N. Demir-M. D. Erdem, Ankara: Destan Yayınları 2007.
- Sarıkaya, M. S. vd.: “İbnü’s-Serrac’a Göre Sarı Saltuk”, *Tasavvuf*, 32 (2013/2), s. 75-110.
- Sevgi, H. Ahmet: “Hüsameddin Çelebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1998, XVIII, s. 512.
- Seyyid Muhammed Efendi: *Kadiri Tarikatı’nın Muhammediye Kolu, Anadolu’da Kadirilik*, İstanbul: Ustaoglu Kitapevi 2002.
- Sümer, Faruk: *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilatı-Destanları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları 1992.
- Sümer, Faruk: “Turgutlular”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2012, XLI, s. 420-421.
- Şahin, Faruk: *Vakıf Şehri Kırşehir*, Kırşehir: Belediye Yayınları 2012.
- Şahin, Haşim: “Selçuklu ve Erken Osmanlı Döneminde Vefâiyye Târikatı”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi*, LXX (2014), s. 39-54.
- Şahin, Haşim: “Vefâilik ile Zeynilik Arasında Bir Osmanlı Mutasavvıfı: Seyyid Velâyet”, *Derişler ve Sûfi Çevreler*, İstanbul: Kitap Yayınevi 2017.
- Şahin, İlhan: “Ahi Evran Vakfiyesi ve Vakıflarına Dair”, *Türklük Araştırmaları Dergisi*, I (1985), s. 325-341.
- Tacül-Ârifîn Seyyid Ebu’l-Vefa Menâkıbnâmesi*, haz. Dursun Gümüşoğlu, İstanbul: Can Yayınları 2006.
- Tahrallı, Mustafa: “Muhyiddin İbn Arabi ve Türkiye’ye Te’sirleri”, *Endülüsten İspanya’ya*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay. 1996, s. 69-78.

RENKLERİN EFENDİLERİ

- Tanman, M. Baha: “Hacı Halil Paşa Medresesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1996, XIV, s. 477-479.
- Tarım, Cevat Hakkı: *Kırşehir Tarihi Üzerine Araştırmalar*, Kırşehir: Vilayet Matbaası 1938.
- Tarım, Cevat Hakkı: *Tarihte Kırşehri-Gülşehri ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler*, İstanbul: Yeniçağ Matbaası 1948.
- Taşğın, Ahmet-Solmaz, Bünyamin: “Hacı Bektaş ve Hacı Toğrul Karşılaşması: Güvercin ve Doğan Donuna Bürünme”, *Turkish Studies*, V/7,1 (2012), s. 105-129.
- Taşğın, Ahmet: “Safevi Osmanlı Savaşından İtibaren Dini Söylemin Siyasal Propaganda Aracı Olarak Kullanılması: Dede Kargın Örneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, IVL (2009), s. 209-224.
- Taşğın, Ahmet: *Dediği Sultan ve Menâkıbı (Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri)*, Konya: Çizgi Yayınları 2013.
- Taşğın, Ahmet: “Dediği Sultan ve Menâkıbı: Konya ve Çevresinde Alevî-Bektaşî Ocaklarının İzleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, LXVI (2013), s. 213-238.
- Taşköprülüzâde: *Osmanlı Bilginleri, eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye ve Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayınları 2007.
- Togan, Z. Velidi: *Oğuz Destanı, Reşideddin Oğuznamesi (Tercüme ve Tahlili)*, İstanbul: Enderun Yayınevi 1982.
- Tosun, Necdet: “Karaca Ahmed Hakkında Yeni Bir Kaynak ve Meçhul Kalmış Bilgiler”, *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu V (1-5 Kasım 2007)*, II, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: Üsküdar Belediyesi 2008, s. 323-328.
- Turan, Osman: *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları 1998.
- Turan, Osman: “Selçuklu Devri Vakfiyeleri III, Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri”, *Bellekten*, XII/45 (1948), s. 17-170.
- Turgut, Vedat: *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Coğrafyasında Vakıflar ve Şehirleşme*, Bilecik: Şeyh Edebali Üniversitesi Yayınları 2015.
- Turgut, Vedat: “Hamidoğulları ve Tekeoğulları'nın Menşei ve Vakıflarına Dair”, *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, VI/46 (2016), s. 403-432.
- Turgut, Vedat: “XVI. Yüzyılın Sonlarında Kocaeli Sancağı'nda Demografik ve İktisadi Vaziyet”, *Uluslararası Gazi Akçakoca ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu Bildirileri*, I, Kocaeli: Büyükşehir Belediyesi Yayınları 2016, s. 315-418.
- Turgut, Vedat: “Germiyanogulları'nın Menşei, Vakıfları ve Batı Anadolu'nun Türkleşmesi Meselesi Üzerine”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)*, III/5 (2017), s. 1-99.
- Turgut, Vedat: “Batı Anadolu Beylikleri'nin Menşei Meselesi”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, III/5 (2017), s. 55-89.
- Turgut, Vedat: “Menteşe Bey'in İsmi, Menşei ve Menteseoğulları'nın Vakıflarına Dair”, *Osmanlı Araştırmaları*, II (2017), s. 25-55.

- Turgut, Vedat: "Orhan Gazi Dönemi ve Vakıfları", *Uluslararası Orhan Gazi ve Kocaeli Tarihi-Kültürü Sempozyumu-V Bildirileri*, I, Kocaeli: Büyükşehir Belediye Yayınları 2019, s. 391-472.
- Turgut, Vedat: "Vakıf Belegelerine Göre Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Dönemi Aileleri II: Âl-i Timurtaş Paşa", *Osmanlı Araştırmaları*, LIII (2019), s. 51-120.
- Turgut, Vedat: "Osman Gazi'nin Hanımları ve Çocukları", *Vakanüvis, Söğüt Özel Sayısı*, IV (2019), s. 67-80.
- Turgut, Vedat: "Cemâlüddin Musa Sâvi/Zilî ve Şeyh Osman-ı Velî ile Ahfadına Dair Vakfiyeler ve Düşündürdükleri (Vahdet-i Tarikat)", *Vakanüvis*, V/2 (2020), s. 1029-1073.
- Turgut, Vedat: "Balkanlar'da Bacıyan Evkafı", *Uluslararası Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, II/1 (2020), s. 244-317.
- Turgut, Vedat: "Saru Saltuk, Ona Ait Türbeler ve Ejderha Kültüne Dair", *Rumeli'de Osmanlı Vakıfları Üzerine Araştırmalar: Bulgaristan*, ed. A. Kala vd., İstanbul: Vakar Yayınları 2020, s. 145-168.
- Turgut, Vedat: "Renklerin Efendisi", *Uluslararası Milli Mücadelede Servetiye Cephesi ve Kocaeli Tarihi-Kültürü Sempozyumu VI*, Kocaeli: Büyükşehir Belediye Yayınları 2020, s. 101-112.
- Türkel, Ergin: *16. Yüzyılda Kütahya Sancağı Vakıfları (Emet, Denizli, Uşak, Burdur)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Uçar, Ramazan: "Pir-i Sâni: Abdal Musa", *Anadolu'da Aleviliğin Dünü ve Bugünü*, ed. H. İbrahim Bulut, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları 2010, s. 273-287.
- Uluçam, Abdüsselam: "Sırçalı Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2009, XXXVII, s. 126-127.
- Uluçay, M. Çağatay: *Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar*, I, İstanbul: Manisa Halkevi Yayınları 1940.
- Uluçay, M. Çağatay: *Padişahların Kadınları ve Kızları*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2001.
- Uludağ, Süleyman: "Bâyezid-i Bistâmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1992, V, s. 238-241.
- Yalçın, Alemdar-Yılmaz, Hacı: "Kargın Ocaklı Boyu ile İlgili Yeni Belgeler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Dergisi*, XXI (2002), s. 13-87.
- Yazıcı, Tahsin: "Cemâleddin-i Savî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1993, VII, s. 313-314.
- Yazıcı, Tahsin: "Efrasiyab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, X, s. 478-479.
- Yazıcı, Tahsin: "Haydariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1998, XVII, s. 35-36.

RENKLERİN EFENDİLERİ

- Yıldız, Harun: “Hacı Bektaş Velâyetnamesi’nde Ahi Evran”, *Gazi Üniversitesi I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu*, II, Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları 2005, s. 1030-1037.
- Yılmaz, Hakan: “Seyâhat-nâme’sinin Orijinal Nüshasına Göre Hacı Kâsım el-Bağdâdî’nin Bursa Seyahati (724-725/1324)”, *Bursa Günlüğü*, X (Eylül-Ekim-Kasım 2020), s. 86-96.
- Yılmaz, Hakan: “Geyikli Baba’nın İnegöl’e Yerleşmesi, Orhan Gazi ile İlişkisi ve Heterodoksluğu Yönündeki İddiaların Kesin Deliller Işığında Çürütülmesi”, *Uluslararası İnegöl Tarihi ve Kültürü Sempozyumu*, I, ed. Doğan Savaş-Sezai Sevim, İstanbul 2017, s. 461-506.
- Yılmaz, Hakan: “Seyyid Kasım el-Bağdâdî ve Seyahatnâmesi’nin Kuruluş Devri Osmanlı Tarihi Açısından Önemi”, *Osmanlı’da Yönetim ve Savaş*, ed. M. Yaşar Ertaş-H. Kılıçaslan, İstanbul: Mahya Yayınları 2017, s. 17-40.
- Yinanç, Refet: “Mevlana’nın Şahitlik Ettiği Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev Vakfiyesi”, *Mevlana: Yirmialtı Bilim Adamının Mevlana Üzerine Araştırmaları*, (V. Uluslararası Mevlana Kongresi, 13.12.1982 Tebliğler), haz. Feyzi Halıcı, Konya: Ülkü Basımevi 1983, s. 68-71.
- Yinanç, Refet: *Dulkadir Beyliği*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1989.

16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ile Safeviler Arasında Yaşanan Dini ve Siyasi Polemikler

Vural Genç*

*Kütüphaneleri yıllarca birlikte aşındırdığımız
Y. Sezer'in anısına...*

Religious and Political Polemics Between the Ottomans and Safavids in the First Half of the 16th Century

Abstract ■ One aspect of the long-term conflicts between the Ottomans and the Safavids is the strongly religious debates that were perpetuated through various mediums. Unfolding at the end of the Bayezid II's reign (1481-1512) and continuing during the reign of his successors Yavuz Sultan Selim (1512-1520) and Suleiman the Lawgiver (1520-1566), these religious debates followed three different mediums: Ottoman chroniclers' thoughts in their chronicles, anti-Safavid/Qizilbash fatwas adjudicated by ulama circles, and finally diplomatic correspondences between the two sides. Without doubt the last one is the medium in which the religious debates were held most fiercely. In this article, I will focus on the legitimacy debates between the Shah Tahmasb (1524-1576) and Suleiman the Lawgiver by highlighting the fact that the diplomatic correspondences were a suitable course to present the political thoughts and the religious tenets to the addressee in the form of a manifesto.

Keywords: Shah Tahmasb, Suleiman the Lawgiver, Ottomans, Safavids, religious polemics.

Giriş

Şah İsmail'in Akkoyunlu payitahtı Tebriz'i ele geçirdikten sonra 1501 yılında 12 İmam Şiîliğini resmen ilan etmesi, Şiî İran ile Sünni komşuları Osmanlılar ve Özbekler arasında uzun soluklu bir mücadeleyi de başlattı. Şah İsmail gücünün

* Bitlis Eren Üniversitesi.

Osmanlı ve İran dünyası arasında 15. ve 16. yüzyıllarda yaşanan üstünlük iddiaları ve meşruiyet tartışmaları yazı dizisi çerçevesinde hazırlanan bu çalışma, ilki *Osmanlı Araştırmaları*'nın 54. sayısında (Haziran 2019) yayınlanan "Timur'u Geçmek: Akkoyunluların Osmanlılara Karşı Üstünlük İddiaları" başlıklı yazının devamı niteliğindedir.

zirvesinde olduğu 1512'ye gelindiğinde doğuda Kandahar-Belh, batıda Bağdat-Basra hattı içinde büyük bir imparatorluk vücuda getiren, hatta yoğun bir takipçi kitlesine sahip olduğu Anadolu'da politik egemenlik sahasını Fırat'ın ötesine kadar genişleten genç bir şah, güçlü bir karakter, yenilmez bir savaşçı olarak ün yapmıştı. Şah'ın, Anadolu'da bulunan Kızılbaş topluluklar nezdinde gücünü gitgide hissettirmesi ve nüfuz oluşturması aslında II. Bayezid için adeta büyük bir meydan okumaydı. Bölgedeki dinsel yayılımları ile mevcut statükoyu değiştirebilecek bir yapı arz eden Safeviler, Anadolu'daki takipçileri aracılığı ile Osmanlı topraklarında karışıklık çıkarabilecek güçteydiler. Onların, sınır ötesindeki Kızılbaş takipçilerini yönlendirebilme avantajı, Osmanlı İmparatorluğu için bir tehdit oluşturuyordu. Çünkü Şah İsmail'in iktidarını yasadığı takipçileri, Anadolu'da Babai hareketinden bu yana yerleşik Sünni iktidarlara karşı gelen büyük çoğunluğu göçebe Türk topluluklarıydı.¹

Bu yeni durum hem Safevîleri hem de Osmanlıları İslam dünyasında hâkimiyet kurabilmek için birbirleriyle çetin bir çatışmaya sevk etmekte gecikmedi. İki taraf arasında iki asrı aşkın sürecek olan bu mücadeleye, savaşlar ve diplomasi kanalıyla sürdürülen üstünlük iddiaları damgasını vurdu. Her bir taraf diğeriyle olan çatışmasını meşru bir zemine oturtup haklı çıkarmak için çeşitli ideolojik araçlara başvurdu. Ancak bu araçların en göze çarpanı hiç kuşkusuz din kisvesine büründürülmüş olanlarıydı.² Hem Safeviler hem de Osmanlılar bu mücadeleyi dinsel bir meşruiyet zemini üzerine temellendirerek gaza, cihad ve nesep gibi benzer politik ve ideolojik aygıtlar kullandılar. Osmanlılar Safevilere karşı kendilerini Sünni dünyanın ve ideolojinin temsilcisi ve İslamın koruyucusu olarak konumlandırırken bu iddialarını ulemadan aldıkları fetvalar ve Kızılbaşlık karşıtı reddiye metinleriyle desteklediler.³ Osmanlı uleması Sünni ideolojisini Safeviler ve Anadolu'daki takipçileri için yapılan "Kızılbaş, mülhid, rafızı" gibi tanımlama-

1 Faruk Sümer, *Safevi Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1976); Jean-Louis Bacqué-Grammont, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safeviler," *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1991), s. 206.

2 Vecih Kevserânî, *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Ramazan Yıldırım, (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2006), s. 8.

3 Safevi karşıtı propagandistlerinden Şîrvânî'nin (ö. 1540) bu konudaki risaleleri için bkz. Hüseyin Yılmaz, "İrandan Sünni Kaçışı ve Osmanlı Devleti'nde Safevî Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şîrvânî'nin Mesiyaniğin Çağrısı", *Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu (2-5 Kasım 2016)*, haz. Ufuk Bircan ve diğerleri, (Diyarbakır: T. C. Diyarbakır Valiliği, 2017), s. 299-309.

lar ve dinsel tartışmalar üzerinden inşa etmeye çalıştı. Safeviler, Osmanlıların bu doktrinel hamlelerine aynı tonda cevap verdiler. Onlar gerçek İslamın temsilcisi olduklarını, Osmanlıların hiçbir dini ve siyasi meşruiyetinin olmadığını ulema çevrelerinden aldıkları görüşler doğrultusunda karşıt metinlerle ilan ettiler. Şah İsmail zamanındaki ilk tartışmalar daha çok politik bir üstünlük çerçevesinde sürdürüldüyse de esas Safevilerle Osmanlılar arasındaki üstünlük tartışmalarının dinsel bir veçhe kazanması, Şiiiliğin ciddi bir şekilde kurumsallaşması gibi ideolojik değişimlerin yaşandığı Şah Tahmasb döneminde gerçekleşti. Zira bu dönem, Şah İsmail ile başlayan İran'ın tamamen Şiiileştirilmesi adınının, oğlu Şah Tahmasp zamanında başını Cebel Amil kökenli Şii fakih el-Muhakkik el-Kereki'nin (ö. 1534) çektiği ulemanın, müteşerri Şiiiliği devlet bürokrasisinde kurumsallaştırmasıyla birlikte büyük bir ivme kazandığı dönemdi.⁴

İlk Dönem Polemiklerine Bir Bakış

15. yüzyılda Akkoyunluların Osmanlılara karşı yürüttükleri üstünlük mücadelelerini ve diplomasi savaşlarını 16. yüzyıl başında Safeviler değişen ideolojik ve politik söylemleri çerçevesinde devam ettirdiler. Şah İsmail ile II. Bayezid arasındaki üstünlük mücadelesi, yumuşak bir diplomatik tonda sürdürüldü denilebilir. II. Bayezid dönemi Safevilere karşı diplomatik ton ve söylem hususunda haleflerinkinden oldukça farklıdır.⁵ Ancak II. Bayezid döneminin kronik yazarlarının, kendi mecralarında dillendirdikleri konuya dair görüşleri bunun dışında tutulmalıdır. Örneğin Aşıkpaşazâde'den anlaşılacağı üzere Osmanlılar erken dönemlerde bu mezhepsel doktrini Erdebil şeyhlerinden çok Şah İsmail'e atfediyorlardı.⁶ Kemalpaşazâde ve daha sonra Celalzâde Mustafa⁷, Safevileri her türlü dini ve siyasi meşruiyetten mahrum bırakacak argümanlara kendi kroniklerinde yer verdiler.

4 Ayrıntılı bilgi için bkz. Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1984), s. 105-144.

5 II. Bayezid bir taraftan da Safevilerin her türlü faaliyetlerini sıkı bir şekilde takip ediyordu. Padişahın, Erdebil suflerinin ele geçirilip idam edilmelerini içeren hükümleri için bkz. İlhan Şahin-Feridun Emecen, *Osmanlılarda Divan-Bürokrasi-Ahkâm: II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994), s. 78-79, 126.

6 *Tevârih-i Âl-i Osman: Aşıkpaşazâde Tarihi*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1332), s. 266-267.

7 Celalzade Mustafa'nın entelektüel biyografisi ve tarih yazımı için bkz. Şahin Kaya, *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

16. yüzyıl Osmanlı tarihçisi Mustafa Âli, *Nusretnâme*'sinde Şah İsmail'in bu yeni inanca şekil vermek amacıyla bir takım yenilik ve dinsel prensipleri İslamın yetmiş bir farklı fraksiyonundan dilediği gibi seçtiğini yazmıştı.⁸ Buna karşın Safevi kroniklerinde Osmanlı karşıtı böyle bir söyleme rastlanmaz. Her şeye rağmen Safevi saray tarihçileri, Osmanlıların, Şah ve takipçilerine yönelik kullandığı itibarsızlaştırıcı dilin aksine Osmanlı padişahlarından "Rum mülkünün sahibi, Rum memleketinin azametli padişahı" şeklinde saygıyla bahsederler.⁹

Kroniklerde yer alan siyasi ve dini tartışmaların muhataplarına ulaşma güçlüğü, diplomatik yazışmaları taraflar arasındaki dinsel ve siyasal polemiklerin en canlı olarak sürdürüldüğü mecra yapmıştır. Şah İsmail ile II. Bayezid arasında gerçekleşen diplomatik yazışmalar çerçevesinde II. Bayezid'in mektupları tembihler ve yer yer gözdağıyla dolu olsa da bu tür tartışmalara rastlanmaz. II. Bayezid 1504'te Şah İsmail'e Akkoyunlu Sultan Murad'ı mağlup etmesini tebrik mahiyetinde bir elçilik heyeti gönderdi. Gerçek amacı neler olduğunu öğrenmek olan padişah mektubunda Şah'ın Akkoyunluları yenmesinden duyduğu memnuniyeti dile getiriyor, mezhebini yaymak için şiddet kullanmaktan kaçınmasını, reayaya karşı adil olmasının gerekliliğini, yoksa Cengiz ve Timur gibi zalim sıfatıyla anılacağını vurguluyordu. Mektupta sıklıkla görülen tembihler yanında Şah İsmail'e "seyyid soylu, velâyet hanedanlı, Dârâ ve Keyhüsrev'in veliahdı, Şeyh Sultan Haydar'ın oğlu, İran'ın kadim hanedanına mensup soylu ve necib zat" şeklinde hitap ederek aslında onun soya dayalı meşruiyetini onaylıyordu.¹⁰ 1507 Dulkadır seferi münasebetiyle II. Bayezid'e gönderdiği mektuba cevaben padişahın, kendisine "melik-i memâlik-i Acem, Noyan-ı bilâd-ı Türk ve Deylem, Cemşid-i devrân, Keyhüsrev-i zaman, el-müeyyed min indillah" gibi dini ve dünyevi sıfat ve unvanlarla hitap etmesi Şah İsmail'in meşruiyetini tanıdığı anlamına geliyordu.¹¹ II. Bayezid'in kullandığı bu İslâmî ve İranî unvanları bizzat zâtı için formüle eden Şah İsmail'in kendisiydi. *Divan*'ında soyunun bir taraftan 7. İmam üzerinden Hz. Ali'ye dayandığını belirtirken (anamdur Fatima, atamdur Ali), diğer taraftan Ferîdûn ve Cemşid

8 J. R. Walsh, "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis & Peter Malcolm Holt, (London: Oxford University Press, 1962), s. 207.

9 Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selim arasındaki mektuplaşmalar için bkz, *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*, haz. Vural Genç (Feridun Emecen'in giriş yazısıyla), (İstanbul: Bengi Yayınları, 2011), s. 93-115, 152-155.

10 Mektup için bkz. *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*, s. 67-71.

11 *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*, s. 75.

gibi karizmatik İran şahlarına dayandırarak Farisî ve İslamî (Perso-İslamik) bir hükümdar imajını ortaya koymuş ve bu mirası devraldığını iddia etmişti. Özbek hanı Şeybek Han'ın Şah İsmail tarafından 1510 yılında yenilerek öldürülmesi ve kesik başının II. Bayezid'e gönderilmesi, Padişah'ı öfkelenirdiğinden olsa gerek, Şah'a yazdığı mektubunda II. Bayezid eski tembihlerine ilaveten "Rum ülkesini istila etme" düşüncesinden vazgeçme çağrısında bulunuyordu.¹² II. Bayezid, Şah'ı hem İran'ın meşru varisi hem de hükümdarlığı Tanrı tarafından teyit edilen bir kimse olarak takdim etmektedir. Şah ise Bayezid ile olan diplomatik yazışmalarında ona "hazret-i hilâfet-destgâh, sultan-ı selâtîn-i İslam, el-gâzî fi sebilullah, el-müeyyed min indillâh, hazret-i hüdâvendigâr-ı İslam, hâris-i havza-i mülk ve din" gibi İslamî unvanlarla hitap ederek gaza ve hilafet gibi iki önemli İslamî referansı Bayezid için kullanmıştı.¹³ II. Bayezid ile Şah İsmail arasındaki diplomatik yazışmalar aynı zamanda iki ülke arasındaki mutedil ve temkinli ilişkiyi de resmeder niteliktedir. Bu dönemde her iki tarafın diplomatik yazışmalarında bir üstünlük tartışması olmadığı gibi II. Bayezid'in, Şah İsmail'in soya dayalı meşruiyetini tartışmadığı görülür. Bu iddianın bir diğer kanıtı da İdris-i Bidlîsî'nin 1506 yılında tamamladığı *Heşt Behişt*'in ilk nüshasında Safeviler ile Osmanlılar arasında bu yönlü bir meşruiyet tartışmasının yer almayıştıydı. Oysa saray ve ulema çevresinde ciddi anlamda böyle bir tartışma olmuş olsaydı Bidlîsî bunu ustalıkla dinsel referanslar kullanarak formüle edebilirdi. Nitekim Bidlîsî'nin Osmanlılarla Çukurova bölgesindeki mücadeleleri çerçevesinde Memlûk meşruiyetini sorguladığı ve kabul etmediği bilinmektedir.¹⁴ Bununla beraber Şah İsmail'in soya dayalı iddialarının asılsız olduğu, soylu bir hanedana mensup olmadığı gibi nesebinin babasına nispetinin dahi şüpheli olduğu şeklindeki iddialar daha sonraki Kızılbaşlık karşıtı reddiye külliyyatıyla ortaya çıkmıştır.¹⁵

1501'den bu yana elde ettiği büyük kazanımlar sonucu kısa zamanda İran'da hâkimiyet sağlayan Şah İsmail'in Sultan II. Bayezid'in topraklarından geçerek 1507 yılında Dulkadirli Alaüddevl'e (ö. 1515) mağlup etmesi, ardından 1510 yılında Özbek hanı Şeybanî Han'a karşı aldığı galibiyet ve onun başını keserek gözdağı olsun diye II. Bayezid'e göndermesi Safeviler için bir siyasal üstünlük

12 *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*, s. 76-77.

13 Feridun Ahmed Bey, *Münşeatü's-Selâtîn*, I, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1274), s. 345-347.

14 İdris-i Bidlîsî, *Heşt Behişt*, Nuruosmaniye, nr. 3209, vr. 541a; Vural Genç, "Acem'den Rum'a": İdris-i Bidlîsî'nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Behişt'in II. Bayezid Kısmı (1481-1512)" (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 642.

15 *Risâle fi Tekfir-i Kızılbaş*, Milli Kütüphane, no. Yz. A695, vr. 5a-6a.

iddiası sayılırdı. Erdebil Dergâhı'na bağlı Anadolu'daki Kızılbaş takipçilerinin sayıca çokluğu ise bu üstünlüğün bir başka nişanesiydi. Bidlîsî, Şah İsmail'in bu avantajlı konumunu adeta Şah'a söylettiği "İran'ı baştanbaşa kılıçla aldım, Tatar şahının başını Kayser'e (II. Bayezid) hediye ettim, Rum'dan Şam'dan müritlerim, Hindistan'ın ötelinde Rum'dan ordum vardır" sözleriyle teyit eder.¹⁶ Safevilerin bu avantajlı konumu ile beraber elde ettikleri kazanımlar, Osmanlı karşısındaki üstünlük iddialarının zeminini oluşturmuş gözükmektedir. Hatta o derece ki, Şah İsmail'in Rum'u alma fikri de işte bu dönemlerde belirmiş olmalıdır. Nitekim yukarıda bahsedildiği gibi II. Bayezid'in bir mektubunda Şah'ı Rum'u istila fikrinden vazgeçirme çağrısı, Şah İsmail'in "alub Şam u Rûm'ı müsahhar kılub, pes andan hevâ-yı Fireng eylerem"¹⁷ satırları ile beraber okunduğunda böyle bir düşüncenin var olduğunu gösterebilir. Bütün bunlara rağmen iki taraf arasındaki üstünlük tartışmalarının II. Bayezid döneminde çok fazla yaşanmadığı söylenebilir. Hemen belirtilmelidir ki II. Bayezid dönemi kronik yazarlarının kendi mecralarında Safevilerin meşruiyetini tartışmaları ve II. Bayezid ile Şah İsmail arasındaki diplomatik yazışmalar ton ve içerik açısından hiçbir zaman Selim ve Kanunî dönemlerindeki gibi diplomatik teamülleri aşan bir tarzda olmadı.¹⁸

Safevilerin dinsel meşruiyetlerine yönelik ilk hamleler Selim'in iktidarının ilk yıllarında fetva, reddiye metinleri ve mektuplaşmalar üzerinden yapıldı. Padişah 1514 baharında İran üzerine bir sefer düzenlemeye karar verdiğinde bu sefere meşru bir gerekçe oluşturmak maksadıyla ulemeden fetvalar aldı. Safevileri şeriat sınırlarının dışına konumlandıran bu fetvalar, aynı zamanda Şii doktrine karşı bir hamleydi.¹⁹ Sefer boyunca ardı ardına gönderdiği mektuplarında, Şah İsmail'i savaşa davet eden, dini ve dünyevi meşruiyet iddialarını kabul etmeyen, hakareta-miz tona sahip ifadeler kullandı.²⁰ Mektuplarında şahı, dinin temellerini yıkmakla,

16 Mektubun tam metni için bkz. Vural Genç, "Şah ile Sultan Arasında Bir Acem Bürokrati: İdris-i Bidlîsî'nin Şah İsmail'in Himayesine Girme Çabası," *Osmanlı Araştırmaları*, 46 (2015), s. 43-75.

17 *Şah İsmail Hatai Külliyyatı*, haz. Babek Cavanşir-Ekber N. Necef, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), s. 503.

18 Bunun bir farkına varış olup olmadığı noktasındaki bazı fikirler için bk. Feridun M. Emecen, "Şark Meselesinin Doğuşu: Osmanlı Devleti'nin Şark Meselesinin Ortaya Çıkışı", *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, (İstanbul: Kapı Yayınları), 2018, s. 342-363.

19 Osmanlı ulemasının Safevi karşıtı fetvalarındaki farklı yaklaşımları için bkz. Abdurrahman Atçıl, "The Safavid Threat and Juristic Authority in the Ottoman Empire During the 16th Century", *International Journal of Middle East Studies*, 49 (2017), s. 295-314.

20 Savaşın seyri hakkında geniş bilgi için bkz. Feridun M. Emecen, *Yavuz Sultan Selim*, (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010), s. 87-145; *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*, s. 92-132.

mescitleri yıkıp Kuran'ı hiçe saymakla, günahsız Müslümanları öldürmekle itham ediyordu. Padişah ordu harekete geçtikten sonra bile mektuplar göndermeye devam etti. Şah İsmail'e gönderdiği ikinci mektubunda kendisini İskender ve Feridun, şahı ise Dehhak ile özdeşleştiren padişahın, diğer mektuplarına hâkim olan havanın yanında ilk mektubunda da kısmen bahsettiği dikkat çekici bir çağrı daha vardı: Muhammedî sünnete tabi olduğu ve ülkesini Osmanlı topraklarından bildiği vakit kendisini affedeceğini belirtiyor, aksi takdirde tacını başından alıp memleketinde taş üstünde taş bırakmamakla tehdit ediyordu.²¹ Selim, Şah'a gönderdiği mektuplarında onu kan dökücü, alçak ve günahkâr sufioğlu, şeytan ordusunun lideri, lanetli inatçıların önderi, din ve dünya haramilerinin başı ve zamanın Dehhak'ı olarak nitelerken Şah cevâbî mektubunda Selim'e İslamın sığınağı, din ve devlet savaşçısı, İslam ve Müslümanların koruyucusu, büyük sultan şeklinde hitap etmeyi tercih etmiştir.²²

Sultan Selim'in üstünlük beyanı taşıyan bu mektupları, gücünün zirvesindeki Safevi tarafında da bu iddialara karşı argümanlar üretilmesine ve tartışılmasına yol açtı. Çaldıran Savaşı arifesinde adeta diplomatik bir savaş gerçekleşiyordu. Safevi tarafı bu iddialara üst perdeden cevap vermekte gecikmedi. Şah İsmail'in bu yönlü içeriğe sahip ilk mektubu kısa sürede Sultan Selim'e ulaştı. Yavuz Sultan Selim'in mektupları Safevilere karşı bir takım üstünlük iddiaları taşıdığından Şah'ın mektubun tonu da bu yönde oldu. Şah İsmail'in bu mektubu, aynı zamanda padişahın mektuplarına karşılık verilmiş tek cevap niteliği taşıyordu. Selim'in seferin başlangıcından bu yana gönderdiği her üç mektubuna hâkim olan tehdit, aşağılama ve savaş çağrısına daha yumuşak ve itidal çağrısı yapan diplomatik bir dille cevap verdi. Şah İsmail, Selim'in bu seferine ve husumetine neyin sebep olduğunu anlayamadığını, gazi soylu o hanedanla ilişkilerinin çok eskiye gittiğini, babası Bayezid zamanında iki ülke arasındaki ilişkilerin dostane olduğunu vurguluyordu. Anadolu'nun ekser ahalisinin kendi müritleri olduğunu vurgulaması, Osmanlıların Timur dönemindeki gibi bir kargaşayı tekrar yaşamamaları temennisi ise gözdağıyla karışık bir hatırlatmaydı. Şah İsmail, İsfahan'dan gönderdiği bu mektubunda iki tarafın da birbirini incitmesine gerek olmadığını, husumetlerin eskide kaldığını, dostluktan dolayı bu cevabı yazma gereği duyduğunu belirtir.²³ Mektuba hâkim olan bu soğukkanlı ve umursamaz tavırla padişaha Timur'un Yıldırım Bayezid'e hücumunu

21 *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*, s. 104.

22 Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selim arasındaki mektuplaşmalar için bkz, *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*, s. 93-115, 152-155.

23 *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*, s. 110-111.

hatırlatarak savaşta ısrar ettiği takdirde akıbetinin iyi olmayacağını, atası Yıldırım Bayezid'in kaderine ortak olacağını belirtmesi apaçık bir gözdağıydı.

Şah İsmail'in itidal çağrılarında sahip, iki taraf arasında düşmanlığın olmadığını vurgulayan ama aynı zamanda Timur-Yıldırım hadisesini hatırlatan gözdağı içerikli mektubu, dedesi Uzun Hasan dönemindeki tartışmaları hatırlatır.²⁴ Timurlularla aralarında bağ kurmaya çalışan Safevilerin, Osmanlılarla siyasi çekişmelerinde Timur imajını tıpkı Akkoyunlular gibi ön plana çıkarmaktan geri durmamaları bu minvalde bir devamlılık şeklinde yorumlanabilir. Safevilerin Osmanlılara karşı yürüttükleri üstünlük tartışmalarının Selim'in saltanatının ilk yıllarına rastlaması bir tesadüf değildi. Dikkat edilecek olursa Timur darbesi üzerinden verilen mesaj ve hatırlatmaların Safeviler tarafından güçlü bir şekilde dillendirilmesi Şah İsmail'in iktidarının mutlak olarak güçlendiği, yenilmez bir hükümdar olarak hafızalara kazındığı bir dönemin tartışmaları olarak görülebilir.

Bu acı Timur yenilgisi hatırlatmasını bu kez yapan, dedesi Uzun Hasan gibi gaza misyonuyla ortaya çıkan ve Anadolu'da her anlamda çok güçlü bir nüfuza sahip olan Şah İsmail'in kendisiydi. Gerçekten de hem Şah İsmail'in *Divan*'ına hem de erken dönem Safevi kroniklerine bakıldığında Safevilerin bu gaza misyonunu üstlendikleri, hatta Müslüman dünyanın koruyuculuğu rolüne dahi soyundukları görülebilir. Örneğin Şah İsmail, Şeybek Han'a yazdığı bir mektupta Meşhed'i alıp hac yolunu kontrol edeceğinden bahsederken Şeybek Han, bunun karşılığında hilafet ve imametini Tanrı tarafından kendilerine verildiğini iddia etmişti. Dolayısıyla her iki taraf da Meşhed ve Mekke hac yolları üzerinden dini/siyasi bir polemige girmiş ve İslam dünyasının temsilcisi olma iddialarını dile getirmişlerdi.²⁵

Şah İsmail, padişaha Timur hatırlatması yaparken tıpkı dedesi Uzun Hasan gibi en çok da Anadolu'daki sosyo-politik nüfuzuna güveniyordu. Uzun Hasan'ın Anadolu'yu Timur'dan çok daha iyi bildiği iddiaları²⁶, Şah İsmail'in Anadolu'daki hareket sahası ve ağlarını gösteren arşiv belgeleri sayesinde daha ete kemiğe bürünmüş haldedir. Şah, gerçekten de geniş halifeler ağı sayesinde Anadolu'da olup biten her şeyden haberdar oluyordu. Üstelik bu halifeler, büyük kitleleri mobilize

24 Vural Genç, "Timur'u Geçmek: Akkoyunluların Osmanlılara Karşı Üstünlük İddiaları," *Osmanlı Araştırmaları*, 54 (2019), s. 27-57.

25 Şah İsmail ile Özbek hanı Şeybek Han arasındaki yazışmalar için bkz. *Şah İsmail-e Safavi: Esnad va Mukatebat-e Tarikhi-ye İran az Timur ta Şah İsmail Hamrah ba Yaddashtha-ye Tafili*, haz. Abd al-Hossein Navai, (Tehran: Muassasa-ye Motalaat-e Islami, 1370/1991), s. 81-88.

26 Ayrıntılı bilgi için bkz. Genç, "Timur'u Geçmek".

ederek İran'a gönderiyorlardı. Şah İsmail'in iktidarının ilk zamanlarına ait bir belge bu mobilizasyonun nasıl yürütüldüğünü, Şah'ın Anadolu'da nasıl bir nüfuz elde ettiğini gösterebilir. Belgeye göre Şah'ın adamlarından Muhammed Ağa Bukavul ve İbrahim Halife, Anadolu'da birçok Türkmen beyini harekete geçirmiş, bu Türkmen beyleri de asker toplayarak Şah'a biat ettikleri haberini göndermişlerdi. Şah İsmail onların toplu değil de küçük gruplar halinde gelmelerini tavsiye etmişti.²⁷ Şah'ın, Turgud kabilesinden Musa Turgudoğlu'na göndermiş olduğu bir başka mektup, Safevîlerin Anadolu'daki yerli haberci ve casuslarının varlığı ve bu casus ağının nasıl işlediği hakkında önemli bilgiler vermektedir.²⁸ Yine Mayıs 1510 tarihli bir diğer mektubunda Şah İsmail'in, bütün Karaman'ın sözünden çıkmadığı nüfuzlu bir şahsı himaye ettiğini belirtmesi Anadolu'yu çok iyi tanıma iddiasında ne kadar haklı olduğunu gösterir.²⁹ Anadolu'yu çok iyi tanıma ve tebaası arasında söz sahibi olma şeklindeki üstünlük iddiası tıpkı Uzun Hasan'ın Fatih'e karşı mektubunda ileri sürdüğü üstünlük iddiasına benzemektedir.³⁰

Osmanlılar ile Safevîler arasındaki bu üstünlük polemîği, Çaldıran Savaşı arifesinde diplomatik yazışmalar üzerinden yaşandı. Safevîlerin özellikle Osmanlılarla karşı karşıya gelmekten kaçınması, Osmanlı casuslarının Şah İsmail'in savaş niyetinde olmadığı şeklinde getirdiği haberler, esas savaş meydanlarında nihai hesaplaşmaya dönüşmesi beklenen üstünlük mücadelesinin diplomatik yazışmalara yansımaya neden olmuş gözükmektedir.³¹

Çaldıran Savaşı ile beraber yenilmez şah imajının zarar görmesi ilk bakışta Safevîlerin bu tür iddialarından vazgeçtiklerini düşündürülebilir. Oysa durum hiç de böyle olmadı. Bu üstünlük iddialarına rağmen yenilen taraf olan Safevîler, bir müddet sonra tekrar aynı iddiaları gündeme taşıdılar. Hem bu seferki tartışmalar Safevîlerin Osmanlılarla karşı karşıya gelmekten kaçınmasından kaynaklı olsa gerek çok daha sert oldu. Her iki hükümdar arasında polemik konusu olan üstünlük tartışmaları haleflerine devredildi. Haleflere devredilen bu üstünlük tartışmaları, Kanunî Sultan Süleyman ve Şah Tahmasb dönemindeki İrakeyn seferleri sırasında yaşandı. Osmanlıların ateşlemesiyle Safevîlerin sürdürdüğü tartışmaların en belirgin yönü Şii doktrin esaslı oluşuydu. Her iki taraf arasındaki diplomatik yazışmalar, bu üstünlük tartışmalarının yansıdığı yegâne mecraydı.

27 TSMA. E. 881/21.

28 John E. Woods, "Turco-Iranica I: An Ottoman Intelligence Report on Late Fifteenth/Ninth Century Iranian Foreign Relations," *Journal of Near Eastern Studies*, 38 (1979), s. 4.

29 TSMA. E. 698/56.

30 Genç, "Timur'u Geçmek".

31 *İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*, s. 106.

Şah Tahmasb'ın Osmanlı Karşısı Üstünlük İddiaları

Kanunî Sultan Süleyman, İslamın koruyucusu, halife ve sahib-kıran sıfatıyla ilki 1533, ikincisi 1548 ve sonuncusu 1553 olmak üzere İran üzerine üç sefer düzenledi. Bu üç sefer esnasında da Safevi ordusu ateşli silahlar üstünlüğüne sahip Osmanlı ordusu ile karşı karşıya gelmekten kaçındı. Kanunî'nin bu sefer için meşru gerekçesi tıpkı babası Selim'in olduğu gibi İslamın koruyucusu olma idi. Celalzade Mustafa, 1533'teki ilk seferi "Kızılbaşların İslam dininin birçok hükmünü değiştirmiş olmaları" şeklindeki dinsel bir gerekçeye bağlıyordu.³² Osmanlı ordusu bu seferler esnasında Tebriz, Hemedan ve Bağdad üçgeninde faaliyet yürüttüye de sadece Bağdad'da uzun bir müddet kalıcı olabildiler. Her iki taraf arasında bir meydan savaşının yaşanmaması, dolayısıyla kazanan ve kaybedenin belli olmaması üstün tarafın belirlenmesini zorlaştırdı. Savaş meydanlarında elde edilemeyen bu üstünlük haliyle diplomatik yazışmalara yansdı. Daha açık bir ifade ile taraflar savaş meydanında karşılaşamayınca üstünlüğün ifade edileceği yegâne mecra diplomatik yazışmalar oldu. Osmanlılar ve Safeviler bu üstünlük mücadelesini gaza-cihad, sahip olunan toprakların genişliği ve nüfuz sahası, İslamın hamiliğini üstlenme, Timur gibi bir *sahib-kırandan* daha üstün olma ve soydan gelen üstünlük gibi çeşitli meşruiyet araçları üzerine kurgulamışlardı.

1533 ve 1548'deki seferler boyunca iki taraf arasında gerçekleşen yazışmalarda diplomatik teamülleri aşan bir üstünlük mücadelesi yaşanmadı. 1533 seferi münasebetiyle yazdığı mektubunda Kanunî, Şah Tahmasb'ı savaşa davet ediyor, itaat etmesi gerektiğini söyleyerek yakın zamanda Tebriz, Azerbaycan, Horasan ve bütün İran'da hâkimiyet kuracağını vurguluyordu.³³ En sert siyasi-dinsel polemikler ve üstünlük mücadeleleri, 1553 yılında Nahçıvan'a yapılan son sefer esnasındaki diplomatik yazışmalara yansdı. Bunda Safevi tarafının bir meydan savaşından kaçınmasının etkisi olduğu söylenmelidir. Bu seferki ton ve ifadeler alışlagelenden çok farklı ve diplomatik teamülleri aşan sertlikteydi. Kanunî, savaşa davet için Tahmasb'a gönderdiği mektubunda onu dini değiştirmekle, ilk üç halifeye ve Hz. Aişe'ye küfürle (teberrailik) ve dinden dönmekle itham ediyor, açıkça Müslüman olmaya davet ediyordu. Ayrıca geçen seferlerin aksine Safevi reayasını esir edeceğini söyleyerek İran'ı bir *darü'l-harb* olarak ilan ediyordu. Kanunî mektubunda "kâfirlere karşı sürekli gaza ve cihad ettiğini", gerçek maksadının ise "İslamı ihya

32 Celalzade Mustafa, *Geschichte Sultan Süleymân Kânûnis von 1520 bis 1557, oder Tabakât ül-Memâlik ve Derecât ül-Mesâlik von Celâlzâde Mustafâ genannt Koca Nişâncı*, ed. Petra Kappert, (Wiesbaden: Steiner, 1981), s. 250a.

33 *Münşeâtü's-Selâtin*, I, s. 541-43.

etmek” olduğunu vurguluyordu.³⁴ Celalzâde’nin kaleme aldığı bu mektup, gerçek bir Osmanlı üstünlüğünden ziyade barış yapmaya hazır olan sultanın retoriklerini yansıtıyordu.³⁵

Kanunî’nin mektubunda yer alan bazı aşağılayıcı ifadeler, Tahmasb cephesinde çok daha sert bir karşılık buldu. Şimdiye kadarki yazışmalarda saygıda kusur etmediklerini belirten Tahmasb, bu sert karşılığa gerekçe olarak son gelen mektupların -ki Ahmed Paşa’nın ve diğer serhad paşalarının mektupları buna dâhildir- aşağılayıcı ifadelerini gösterir. Tahmasb bu uzun mektubunda gelen mektubun içeriğinden de özetle bahsederek üslubunun neden sertleştiğini anlamamıza yardımcı olur. Tahmasb’ın belirttiğine göre gelen mektupta 12 İmam inancından el çekmedikçe doğru yolu bulamayacakları, ilk üç halifeye saygı göstermedikçe sulhun mümkün olamayacağı vurgulanmıştı. Ayrıca Safevi ümerasının Osmanlı serhad paşalarına yazdığı mektuplar, “Kızılbaş ordusunun düştüğü acizyetten dolayı barış istemesi ve diz çökmesi” şeklinde takdim edilmişti. Tahmasb’ı oldukça sinirlendiren bu mektup, aynı zamanda bu dinsel ve siyasal polemiklerin ateşleyicisinin ilk olarak Osmanlı tarafı olduğunu açığa kavuşturur.

1554 yılında Tahmasb’ın Kanunî’ye gönderdiği manifesto niteliğindeki bu uzun mektupta yer alan üstünlük tartışmaları ve Sünnilik karşıtı söylem siyasal ve dinsel olmak üzere iki ana polemik ekseninde şekillenmişti. İlk tahta çıktığında “Turan mülkü sultanları, Maveraünnehr, Hıta ve Hoten hanlarının İran’ı sahihsiz sanıp” 250 bin askerle Horasan’a yaptıkları saldırıları püskürterek onları yenilgiye uğrattıkları, Şirvan’ı ve hiç kimsenin alamadığı Herat’ı bileğinin gücüyle alarak 12 İmam adına hutbe okuttukları, Maveraünnehr hanlarını itaat altına aldıkları şeklindeki ifadeler Osmanlılara karşı formel bir gözdağı mahiyeti taşıyordu. Tahmasb’ın bu fetih vurgusu Kanunî’nin Yemen ve San’a’yı fethettiği yönündeki ifadesine ve imparatorluk için çizdiği geniş sınırlara kendi cephesinden bir cevap niteliğindeydi. Şah’ın kendilerine ait olan Van ve Bağdad yanında Yemen ve San’a’yı da Osmanlıların hileyle ele geçirdiklerini söylemesi mektuptaki başlıca siyasal polemik konularındandı. Tahmasb bu siyasal polemikler çerçevesinde padişahın İran’a hâkim olma düşüncesine cevap olarak “İstanbul’a çadırını kurup, Mervânî Osmanlı sancağını alaşağı edeceğini, Van’dan İstanbul’a kadar her yeri 40 gün içinde yok edebilecek güçte” olduklarını söyler. Osmanlı ordusunun “Tebri’de halkın sert direnişi ile karşılaşması ve 300 bin kişiyle, top ve tüfekte

34 *Münşeatü’s-Selâtin*, II, s. 19-25.

35 Zahit Atçıl, “Warfare as a Tool of Diplomacy: Background of the First Ottoman-Safavid Treaty in 1555”, *Turkish Historical Review*, 10 (2019), s. 15-16.

gelen padişahın bir gün bile Tebriz'de kalmadan geri dönmesi" Tahmasb'a göre üstünlük ve zafer nişanesidir. Yukarıda da denildiği gibi bu satırlar Kanunî'nin "Tebriz, Azerbaycan, Horasan ve bütün İran'da hâkimiyet kuracağı" ifadelerinde cevaben kaleme alınmıştı. Ancak daha sonra bu uzun ve yıpratıcı savaşların bir sonuç getirmediğini gören padişahın, Tahmasb'a yazdığı bir başka mektubunda "Aden, Sind, San'a ve Habeş'ten güneşin battığı yere kalan olan bütün yerlerin kendi tasarruflarında olduğunu karga ve baykuş yatağı olup harabeden ibaret olan Acem mülküne ihtiyaç duymadığını" belirtmesi bu fikrinden vazgeçtiğini gösterir.³⁶ Padişahın bu iddialarla ortaya çıkması ve karşı tarafa duyurması Tahmasb'ı da bu konuda tetiklemiş gözükmektedir. Mektubunda Tahmasb'ın, İstanbul'a çadırını kurup Osmanlı hanedanını yok edeceğini ve Rum Sultanı'nın tahtına oturacağını söylemesi bir tehditten öte babası Şah İsmail zamanından beri hem şah hem de takipçileri arasında dolaşımdaki bir düşünceyi temsil etmektedir. İdris-i Bidlîsî'nin Şah İsmail'i İstanbul'u almaya davet etmesi³⁷ yanında Şah Tahmasb'ın muasırı³⁸ ve Safevi şahlarına olan bağlılık şiirleriyle bilinen Kızılbaş şair Pir Sultan Abdal'ın "İstanbul şehrinde ol sahib devlet, tac-ı devlet ile salınmalıdır", "Şah Urum'a gele bir gün", "Şah İstanbul'da otura" satırları okunduğunda bu fikrin şahın takipçileri arasında da dolaşımda olduğunu gösterir.³⁹ Bunun da ötesinde hem Şah Tahmasb'ın rüyası hem de İran entelektüel dünyasında tartışılan Safevilerin yakın zamanda Osmanlılar ve Özbekleri yenecekleri düşüncesi böyle bir misyonun biçildiğini gösterir.⁴⁰

Her iki taraf arasındaki üstünlük mücadelesinin bir başka vechesi de dinsel polemiklerdir. Mektupta üzerine dinsel polemikğin sürdürüldüğü ilk meşruiyet aracı gaza ve cihad oldu. Kanunî'nin "kâfirlere karşı gaza" ettikleri vurgusu ve bu sıfatla İslamın koruyucusu olma iddiası Tahmasb'da da karşılık buldu. Tahmasb her yıl Gürcistan tarafında gaza ile meşgul olduklarını söyleyerek bir bakıma kendilerinin de İslamın koruyucuları sıfatıyla üstün oldukları vurguluyordu. Kardeşi Elkas Mirza bile Kanunî'ye sığınma talebini içeren mektubunda "kâfir Çerkeslere

36 Abd al-Hossein Navai, *Şah Tahmasb-e Safavi: Asnad va Mokatabat-e Tarikhi Hamrah ba Yaddashtha-ye Tafili*, (Tehran: Entesharat-e Bonyad-e Farhang-e Iran, 1350), s. 275.

37 Genç, "Şah ile Sultan Arasında Bir Acem Bürokrati".

38 *Pir Sultan Abdal*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı-Pertev Naili Boratav, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), s. 37-38.

39 *Pir Sultan Abdal*, s. 28, 32.

40 Şerif Ali Tûsî, *Mübeşşere-ye Şâhiyye*, Tehran Meclis Kütüphanesi, no. 21519.

karşı gaza ettiğiinden” bahsetmesi Safevilerin bir İslamî meşruiyet aygıtı olarak gazayı ne denli önemsediklerini gösterir.⁴¹

Tahmasb, soylarına yönelik ileri sürülen yalancı seyyidlik iddiasını reddedererek seyyid soylu olduğunu vurguluyor ve buna karşın Osmanlı padişahlarını Hz. Hüseyin’i katledenleri rehber alanlar şeklinde takdim ediyordu. Mektubuna “Mervân’ın sünnetini ihya eden itikatsız ve imansız Osmanlılar” diye başlayan Tahmasb, “İstanbul’daki puthanenin keşişi, din tüccarı, cahil” olarak hitap ettiği Kanunî’nin “üç halifeye küfretmeyi terk etmeden barışın mümkün olmadığı” belirttiği bir başka mektubuna göndermede bulunur. Hilafet tartışmaları burada da kendisine yer bulmuştur. Tahmasb, hilafet hakkının Hz. Muhammed tarafından vasi olarak ilan edilen Hz. Ali’ye ait olduğunu söyler ve Kanunî’yi bu konuda hiçbir şey bilmemekle, etrafındaki ulemayı da konuya dair tek bir kitap dahi okumamakla itham eder. Hilafet tartışmalarında Tahmasb, Sünni kaynaklara da referans vererek bir taraftan onlara hakim olduğunu belirtmek isterken, diğer taraftan da Kanunî’yi ve Osmanlı ulemasını bu kaynakları bilmemekle itham etmiştir. Sünni ulemanın Kızılbaşlara karşı verdikleri fetvalara da değinen Tahmasb, onların cahil ve sapkın olduklarını, iddiaların aksine bütün şer’i yükümlülükleri yerine getirdiklerine yer verir. Bu vesile ile “mahremi bilmeyen, köpek ve domuzdan içtinap etmeyen” ifadeleriyle aşağıladığı Osmanlı ulemasının Acem’in en cahilleriyle bile ilmi bahislere girişemeyeceğini iddia eder. Şiilik ve Sünnilik ayırımına da değinen Tahmasb, Şia’nın Hz. Muhammed zamanından beri var olduğunu oysa Sünniliğin ise Muaviye ile ortaya çıktığını ve Muaviye’nin sünnetini sürdürmek demek olduğunu iddia ediyor, Osmanlıların Rafizî tanımlamasına karşısında kendilerinin de Osmanlıları Haricî, Yezidî ve Mervanî olarak tanımladıklarını söylüyordu. Hindistan’dan Arap ve Acem’den Mağrib’e kadar kendi Ehl-i Beyt sancaklarının dalgalandığını söyleyen Tahmasb, bir nevi hâkimiyet sahasını çizer. Rum, Maveraünnehr ve Hindistan’da bile çok sayıda takipçisi olduğunu ve günden güne arttığını söyleyen Tahmasb bu vesile ile Osmanlılara olan üstünlüğünü belirtir.

Mektubun kuşkusuz en ilginç ve çarpıcı yanı Tahmasb’ın başlattığı soy tartışmasıdır. Tahmasb, Kanunî’yi “soysuz ve cahil bir ecdada” sahip olmakla itham eder. Daha da ileri giderek padişahın soyunun Rumî ve Frengî gulamlarla karıştığını, ecdadının ise yüce soylu muteber hanedanlar arasında yer almadığını söyler. Bu soy tartışmasının hanedanın meşruiyeti açısından çok önemsendiği söylemek gerekir. Akkoyunluların da Osmanlılara karşı böyle bir soy tartışmasına girdikleri

41 Navai, *Şah Tahmasb-e Safavi*, s. 171.

burada hatırlanmalıdır.⁴² Tahmasb'ın bu soy tartışması İslamın ve Müslüman dünyanın koruyuculuğunu üstlenme noktasında Osmanlılara karşı bir üstünlük mesajı içerdiği açıktır. Kendisine gelen mektubun içeriği çok aşağılayıcı olsa gerek Şah, bundan böyle Osmanlıları "Ümeyye, Mervan, Bermekî ve Abbasî lanetlilerinden" sayacağını, Osmanlıları lanetlemeleri için İran, Horasan ve Azerbaycan'da teberrâiyânı sokaklara salacağını, hatta Ermeni ve Yahudilerin hayvanlarının nalları altına Kanunî'nin adını yazdıracaklarını söylüyordu.

Ardından Timur'un soyundan gelen Babürlü Hümâyün Şah'tan bu üstünlük tartışması vesilesiyle bahis açar. Tahmasb, sahib-kıran ve adil hüsrev olarak takdim ettiği Hümâyün'un sahip oldukları topraklar, kudret ve hazine zenginliği açısından Kanunî'den daha üstün ve seçkin olduğunu belirtir. Ordusunun sadece süvarilerinin beş yüz bin civarında olduğunu ve savaş zamanlarında on iki bin fil çıkarabildiğini abartılı bir dille vurgular. Mektubun sonundaki ifadeler daha çarpıcıdır. Gördüğü rüyayı, yakın bir zamanda Rum sultanlarının kendisine itaat edeceğinin müjdelenmesi şeklinde yorumlayan Tahmasb belki de Kanunî'yi kızdıracak satırları en sona sakladı. Yakın gelecekte Osmanlı topraklarını düşmanlarından temizleyeceğini vurgulayan Tahmasb, Kanunî'nin de tıpkı Yıldırım Bayezid'in cihangir padişah sahib-kıran Emir Timur Gurkan'ın elinde tutsak olduğu gibi gazilerin elinde tutsak olacağını ve teberrâilerin baltasıyla öldürüleceğini söylüyordu. Acem dünyasının Rumî dünya karşısındaki üstünlüğü Timur'la Yıldırım arasındaki savaşla sembolize edildiği için Safeviler Osmanlıların yaşadığı bu travmayı her fırsatta hatırlattıkları diplomatik bir silaha dönüştürdüler.

Tahmasb'ın bu mektubunda yapılan birçok siyasi ve dini polemik, dönemin kroniklerinde oldukça bilindik ve tartışılan şeylerdi. Ancak bunların dışında daha önce hiç aşına olmadığımız husus, soy tartışması oldu. Osmanlı padişahlarının soylarına gönderme yapıp, onları soysuz olmakla suçlarken Tahmasb bunun karşılığında kendi soyunun üstünlüğüne ve İslamî meşruiyetlerine vurgu yapıyordu. Topkapı Sarayı evrakı arasında Şah Tahmasb'a ait Farsça bir nesebnamenin yer alması, bu soy tartışmalarının iki taraf arasındaki bir müddet devam ettiğini, Tahmasb'ın seyyid soylu olduğunu göstermek için karşı tarafa böyle bir nesebname gönderdiğini düşündürür niteliktedir.⁴³ Bu üstünlük tartışmasında Tahmasb kendisini Hz. Ali ve Ehl-i Beyt üzerinden Hz. Muhammed'in, Kanunî'yi ise "hilafet tahtını gasp eden ilk üç halifenin" takipçisi olarak konumlandırıyor, meşruiyeti-

42 Bkz. Genç, "Timuru Geçmek".

43 TSMA. E. 752/1.

ni bu yolla devşirirken Osmanlı padişahlarının hiçbir meşruiyetinin olmadığını vurguluyordu. Tahmasb hem bir taraftan üstünlük tartışmasını Osmanlılarla kendileri arasında sürdürürken diğer taraftan Osmanlılarla Timur ve onun ardılları Babürlü hükümdarları ile Maverâünnehr hanları arasında devam ettirdi. Ona göre hem Timur bir “sahib-kıran ve cihangir padişah” olarak hem de Babürlü Hümayûn Şah ve Maverâünnehr hanları Osmanlı padişahlarından çok üstündü. Bu üstünlük hem soyca hem de güç, zenginlik ve ihtişamla gelen bir üstünlüktü. Tahmasb, aslında her ne kadar Timur’a denk olduklarını söylese de bir bakıma Timur’dan daha üstün oldukları mesajını satır aralarında veriyordu. Şöyle ki, Yıldırım Bayezid’in yaşadığı trajediyi de hatırlatarak kendisinin Timur gibi Rum ülkesini yeniden fethedeceğini belirtmesi ve Timurlu ardılları sahib-kıran Babürlü Hümayûn Şah’ın “kendi eşiklerine biat ettiğini” vurgulaması kendisi için çizdiği emperyal imajın bir parçasıydı. Bir bakıma kendisini Timur soylu sahib-kıranın dahi biat ettiği kimse olarak takdim etmişti.⁴⁴ Mektubun son satırlarına saklanan “küfr ve inadından vazgeç ki masum imamlardan (eimme-i ma’sumîn) şefaata bulasın” şeklindeki açık çağrı Kanunî’nin Safevileri İslama davet çağrısının aynı tonda cevabı niteliğindedir. Aslında dönemin Osmanlı kronikleri de Kanunî’yi Timur ile özdeşleşen sahib-kıran unvanı ile tavsif ederken Celalzâde, Timur’u Kanunî’ye kul olma (Timur-gulam) mertebesine getirmiştir.⁴⁵

Mektup, taşıdığı mesaj açısından Uzun Hasan’ın meçhul bürokratinin kaleme aldığı mektuba benzer niteliktedir.⁴⁶ Tahmasb’in ileri sürdüğü bütün üstünlük iddialarının taşıdığı mesaj, İslam dünyasının gerçek temsilcisinin Safeviler olduğu şeklindedir. Bunun için Safevilerin gazi misyonunu, peygamber soylu oluşlarını ön plana çıkararak Osmanlı tarafını bu meşruiyet aygıtlarından mahrum etmeyi hedefler. Dikkat edilecek olursa Tahmasb’in mektubu da tıpkı Akkoyunlu Uzun Hasan’ın direktifleri ile yazılıp gönderilen mektubunda olduğu gibi Osmanlıların meşruiyetini temelden sorgular niteliktedir. Tahmasb’in Safeviler için çizdiği bu üstün imaj aslında yapmayı umduğu antlaşmada elini güçlendirmeye yönelik bir hamle idi.⁴⁷ Mektuptaki tartışmalar, Osmanlıların siyasal ve dinsel anlamda hiçbir

44 Abu’l-Qasem Haydar İvoghli, *Majma al-Insha*, Ketabkhane-ye Majlis-e Shura-ye Melli, no. 606; Navai, *Shah Tahmasb-e Safavi*, s. 203-237. Mektuba dair değerlendirmeler için bkz. Colin Paul Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*, (London-New York: I.B. Tauris Publishers, 2009), s. 81-88.

45 Celalzade Mustafa, *Geschichte Sultan Süleymân Kânûnîs von 1520 bis 1557*, s. 291a.

46 Genç, “Timur’u Geçmek”.

47 Atçıl, “Warfare as a Tool of Diplomacy”, s. 17.

meşruiyetinin olmadığı iddiası için özenle seçilmiştir. Diğer bir deyişle siyasal ve dinsel polemiklerle dolu olan bu mektup, Şii ulemanın kurumsallaştırdığı Safevi devlet ideolojisinin, dönüşüm yaşayan Ortodoks Şii doktrinin Osmanlı tarafına beyanı için iyi bir mecra olmuş gözükmektedir.

Tahmasb'ın sert bir tonla giriştiği bu dinsel polemiklerin, Şii müctehid, *mürevvic-i mezheb* Şeyh Ali Kerekî'nin (ö. 1534) kurumsallaştırdığı *imamî* doktrinin birer parçası ve yansıması olduğunu tahmin etmek güç değildir. Şah İsmail'in erken saltanat yıllarında himayesine giren Şii müctehid el-Kerekî, Sünnilik karşıtı sert söylemleri ve risaleleriyle İmamî doktrini bütün İran'da birleştirmeyi başardı.⁴⁸ Ortodoks Şiiliğin ilanı olan bu dönüşüm çerçevesinde 1531 ve 1534 yıllarında yayımlanan fermanlarla şarabın ve müzik aletlerinin yasaklanması gibi bir takım şer'i uygulamalar hayata geçirildi.⁴⁹ Bu dönüşümün en büyük izleri 1532 yılında Şah Tahmasb'ın Özbek hanı Ubeydullah Han'a yazdığı mektupta görülebilir.⁵⁰ Tahmasb'ın Özbek hanına yazdığı bu mektup ton ve içerik açısından 1554 yılında Kanunî'ye yazacağı mektubun hemen hemen aynısıydı. Bu iki Sünni hükümdara gönderdiği iki mektup da geniş hacimli olup mektupların en çarpıcı yönü imamî doktrinindeki tartışmalara ve Sünni karşıtlığına yer vermesiydi.⁵¹

Tahmasb'ın polemiklerle dolu bu mektubu, Osmanlı tarafında büyük bir yankı uyandırdı. Kanunî bu mektuba cevap verme gereği duymadı. 1555'e doğru iki tarafın da barış temayülü yavaş yavaş ortaya çıktığı için mektupların tonu da haliyle biraz daha yumuşadı. Tondaki bu yumuşamaya rağmen daha önceki mektuplarda ortaya konulan polemiklere özellikle de soy ve üstünlük gibi zaman zaman ortaya çıkan tartışmalara bir cevap vermek gerekiyordu. İşte Osmanlı cehahındaki esas tartışma Tahmasb'ın Timur üzerinden kendisi için çizdiği üstünlük imajı oldu. Padişahın yerine İskender Paşa cevabi bir mektup kaleme alarak Tahmasb'ın vezirlerine gönderdi. Mektubunda İskender Paşa, padişah hakkında söylenen bu çirkin ve kaba şeyler karşısında şaşırıp kaldığını, aynı şeyleri kendilerinin şah için dillendiremeyeceklerini söylüyordu. Paşa, mektubun içeriğinin

48 El-Kerekî'nin Şiiliği kurumsallaştırıcı rolü için bkz. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, s. 132-137; Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran*, s. 71-88.

49 Hasan-ı Rumlu, *Absanu't-Tawarikh*, I, ed. C. N. Seddon, (Baroda: 1931), s. 246.

50 Mektup için bkz. Navai, *Shah Tahmasb-e Safavi*, s. 35-44. Mektup Özbek hanı Ubeyd Han'ın 936/1529-30 yılında gönderdiği mektuba cevaben kaleme alınmıştı. Özbek hanı mektubunda Şah'ı Safevi idaresindeki Herat'ta camileri meyhane ve ahıra çevirmekle, *şey-beyne* küfretmekle suçluyordu. Hasan-ı Rumlu, *Absanu't-Tawarikh*, s. 226-233.

51 Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran*, s. 73.

başından bilinmesi durumunda divanda okumaya bile gerek görmeyeceklerini belirtiyordu. Sözü Şah Tahmasb'ı sinirlendiren ve böyle bir mektup kaleme almasına neden olan mektuba getiren paşa maksatlarının şahın etrafındakileri eleştirmek olduğunu, doğrudan şahı hedef almadıklarını belirtiyordu. Bu da Kanunî'nin mektupları yanında Tahmasb'ı kızdıran ve böyle bir cevap yazmaya zorlayan başka mektupların da varlığından bizi haberdar eder ki Tahmasb'ın "edepsiz şeyler" olarak belirttiği Ahmed Paşa'nın mektubuydu. İskender Paşa'nın üstelik "sahibkırının bendeleri" olarak daima cihat üzere olduklarını belirtmesi Tahmasb'ın gaza-cihad misyonu vurgusuna bir gönderme niteliği taşıyordu.⁵²

Kanunî, Tahmasb'ın bu sert mektubuna cevap verme gereği duymayınca ikili arasındaki bu diplomatik yazışmalar bir alt düzeye düşürüldü. Üstünlük tartışmaları, dinsel ve siyasal polemikler şimdi her iki tarafın vezirleri ve vükelası arasında devam ettiriliyordu. Veziriazam Ahmed Paşa'nın Şah Tahmasb'a ve Erzurum beylerbeyi Ayas Paşa'nın Şah'ın vükelasına gönderdiği, içerik yönünden Kanunî'nin mektuplarını andıran mektuplarında Safevileri her zamanki gibi küfürle itham ediyorlar, dini polemiklerin iki tarafın da uleması arasında tartışılmasını teklif ediyorlardı. Her iki isim de Şah'ın bu olay yaratan mektubunu hedef almışlar, mektuptaki iddia ve ithamlara zehir zemberek cevaplar vermişlerdi. Veziriazam Ahmed Paşa, Kızılbaşların iman sahibi olduklarının tartışmalı olduğunu söylerken, Safevilerin henüz 50 yıl önce kurdukları yeni mezhepleriyle hiçbir şekilde Müslüman olmadıklarını iddia ediyor ve bunun kanıtlanması için her iki tarafın ulemasını tartışmaya davet ediyordu.⁵³ Ayas Paşa ise kendisi, mirzaları, hanları ve her yana gönderdiği halifeleriyle Şah Tahmasb'ın memleketinin sınırlarını olduğundan fazla genişletme sevdasına düştüğünü belirtiyordu. Ayas Paşa'nın burada kastettiği şey, Tahmasb'ın mektubunda Hind ve Maverâünnehr'den başlattığı hâkimiyetini İstanbul'a kadar ulaştırma niyeti şeklindeki ifadeleri idi. Paşa bunların ham hayal olduğunu söylüyordu.⁵⁴

İki taraf arasındaki bu mektuplaşmalar 1553-1555 yılları arasında gerçekleşti. Safevilerin Osmanlı karşısındaki üstünlüğü tartışması bir kez daha ortaya çıkmıştı. Her ne kadar bu tartışmayı ilk başlatan, Kanunî'nin sapkın ve dinsiz olarak gördüğü, İslamın hamisi olarak ortadan kaldırmak istediği Safevi şahı Tahmasb gibi görünüyorsa da durum öyle değildi. Tahmasb'ın Kanunî ve diğer ümeranın

52 Navai, *Şah Tahmasb-e Safavi*, s. 301.

53 *Peçevî Tarihi*, I, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1283), s. 318-321.

54 *Peçevî Tarihi*, I, s. 322-325.

mektuplarına cevaben kaleme aldığı bu uzun mektubu, sert ve aşağılayıcı bir tona sahip olmasının yanında tarihsel olarak Şii ile Sünnilik arasındaki siyasal ve dinsel polemikleri ve Şii kimliği hafızasını konu edinen tam bir manifesto niteliği taşıyordu. Mektup bir yönüyle de Osmanlıların “teolojik ve doktrinel saldırılarına” Safevilerin verdiği bir cevaptı.⁵⁵

Sonuç

16. yüzyılın ilk yarısı boyunca Osmanlılar ve Safeviler arasında devam eden diplomatik yazışmalar, hem Sünni hem de Şii ideolojinin karşı tarafa ilan için bir araç olarak kullanıldı. Her iki taraf da bu mecraı kullanarak kendi üstünlüklerini ilan etmek ve karşı tarafın ideolojisi ve doktrinine saldırmak için kıyasıya rekabete girdi. İslamın gerçek temsilcisinin kendileri olduğunu öne süren her bir taraf, bir diğerini siyasî ve dinî meşruiyet iddialarından mahrum bırakmak için çeşitli politik ve ideolojik araçlara başvurdu. Kronikler, reddiyeler, fetvalar ve diplomatik yazışmalar, özellikle taraflar arasındaki teolojik tartışmaların ana mecrası oldu. Osmanlılar bu mecraların hepsini birden kullanırken Safeviler güçlerinin zirvesinde oldukları, Şii fıkhnın kurumsallaştığı ve bunun Safevi ideolojisini inşa ettiği dönemde sadece diplomatik yazışmalar üzerinden Osmanlılara karşı bir dizi üstünlük tartışmasına girdiler. Bu aslında Şii fıkhına dayanılarak formüle edilen Safevi ideolojisinin karşı tarafa propagandasından başka bir şey değildi.

Üstünlük tartışmalarının ton ve içeriği, Safevi ideolojisinin ciddi bir tehdit olarak algılanmaya başlanmasından sonra değişim gösterdi. Şah İsmail’in II. Bayezid ve I. Selim’e gönderdiği mektuplarda üstünlük ve meşruiyetini vurgulamak için dinsel argümanları çok fazla ön plana çıkarmadığı söylenebilir. Çaldıran Savaşı’ndan sonra 16. yüzyıl boyunca devam eden ilişkileri çerçevesinde Safeviler Osmanlılarla bir daha karşı karşıya gelmekten kaçındılar. Şah Tahmasb zamanında savaş meydanlarında bir nihai hesaplaşma gerçekleşmeyince ve kazanan taraf belli olmayınca bu üstünlük mücadelesi haliyle diplomatik yazışmalara yansdı. Özellikle Safevi tarafı bu üstünlük iddialarını, Osmanlıları savaştan vazgeçirip barışa zorlamak için siyaseten bir baskı aracı olarak da kullandı. Şah İsmail, Çaldıran öncesinde, Şah Tahmasb ise Irakın Seferleri esnasında bu iddiaları dillendirdiler. Osmanlı karşıtı bu üstünlük tartışmasının Şah Tahmasb döneminde çoğunlukla dinsel bir veçhe taşıdığı ve kapsamlı olduğu söylenmelidir. Bu da tartışmayı başlatan taraf olan Osmanlı ulemasının, Şii doktrinine yönelik saldırılarına cevap niteliği taşıır.

⁵⁵ Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran*, s. 81.

Acem dünyasında Osmanlılara karşı kurgulanan bu üstünlük tartışmalarının içinde Timur'a ayrıca yer verilmesinin neredeyse bir gelenek halini aldığı görülür. Akkoyunlular, Safeviler en sonunda da Babürlüler Timur'un yol açtığı yıkımın getirdiği travmayı çeşitli vesilelerle Osmanlılara hatırlattılar. Bu aynı zamanda Acem dünyasını temsil eden güçlerin Timurlularla aralarında bir bağ kurdukları anlamına geldiği gibi Timur gibi güçlü bir imaj üzerinden rakiplere mesaj vermek olarak yorumlanabilir. Hem Şah İsmail'in hem de Şah Tahmasb'ın mektubunda da yer alan Timur-Yıldırım hatırlatması, Herat şeyhülislamının, Ali Şîr Nevâî adına kaleme aldığı mufassal risalenin referans verilmesi gibi bazı ifadeler Timurî meşruiyet ve mirasın Safevi dünyası için hala bir üstünlük ölçütü olduğunu gösterir.

16. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ile Safeviler Arasında Yaşanan Dini ve Siyasi Polemikler

Öz ■ Osmanlılar ile Safeviler arasındaki uzun süreli mücadelelerin bir ayağını da çeşitli mecralarda sürdürülen dinsel tartışmalar oluşturur. II. Bayezid'in iktidarının son yıllarında başlayıp Yavuz Sultan Selim ve Kanunî Sultan Süleyman dönemlerinde devam eden bu tartışmalar, Osmanlı kronik yazarlarının kendi mecralarında konuya dair belirttikleri görüşleri, ulemanın verdiği Safevi/Kızılbaş karşıtı fetvalar ve iki taraf arasındaki diplomatik yazışmalar üzerinden sürdürüldü. Kuşkusuz bu sonucusu, tartışmaların en hararetle sürdürüldüğü mecra oldu. Bu makalede mevcut dini ve siyasi polemiklerin bir manifesto şeklinde karşı tarafa duyurulduğu ve karşılıklı çekişmeye dönüştürüldüğü diplomatik yazışmalar ekseninde Şah Tahmasb ile Kanunî Sultan Süleyman arasındaki hararetli meşruiyet tartışmalarına değinilecektir.

Anahtar kelimeler: Şah Tahmasb, Kanunî Sultan Süleyman, Osmanlılar, Safeviler, mezhebî polemikler.

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA. E.) 698/56.

TSMA. E. 752/1.

TSMA. E. 881/21.

Yazmalar

Abu'l-Qasem Haydar İvoghli: *Majma al-Insha*, Ketabkhane-ye Majlis-e Shura-ye Melli, no. 606.

İdris-i Bidlîsî: *Heşt Behîşt*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, no. 3209.

Risâle fi Tekfir-i Kızılbaş, Milli Kütüphane, no. Yz. A695.

Şerif Ali Tûsî: *Mübeşşere-ye Şâhiyye*, Tehran Meclis Kütüphanesi, no. 21519.

Diğer Kaynaklar

- Arjomand, Said Amir: *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1980*, Chicago-London: The University of Chicago Press 1984.
- Atçıl, Abdurrahman: "The Safavid Threat and Juristic Authority in the Ottoman Empire During the 16th Century", *International Journal of Middle East Studies*, 49 (2017), s. 295-314.
- Atçıl, Zahit: "Warfare as a Tool of Diplomacy: Background of the First Ottoman-Safavid Treaty in 1555", *Turkish Historical Review*, 10 (2019), s. 3-24.
- Bacqué-Grammont, Jean-Louis: "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlılar ve Safeviler," *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 1991, s. 205-220.
- Celalzade Mustafa: *Geschichte Sultan Süleymân Kânûnîs von 1520 bis 1557, oder Tabakât ül-Memâlik ve Derecât ül-Mesâlik von Celâlzâde Mustafâ genannt Koca Nişancı*, haz. Petra Kappert, Wiesbaden: Steiner 1981.
- Emecen, Feridun M.: *Yavuz Sultan Selim*, İstanbul: Yitik Hazine Yayınları 2010.
-: *Osmanlı Klasik Çağında Siyaset*, İstanbul: Kapı Yayınları 2018.
- Feridun Ahmed Bey: *Münşeâtü's-Selâtin*, I-II, İstanbul: Matbaa-i Amire 1274.
- Genç, Vural: "Acem'den Rum'a": *İdris-i Bidlîsî'nin Hayatı, Tarihçiliği ve Heşt Behîşt'in II. Bazyid Kısmı (1481-1512)*" (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
-: "Şah ile Sultan Arasında Bir Acem Bürokrati: İdris-i Bidlîsî'nin Şah İsmail'in Hima-yesine Girme Çabası," *Osmanlı Araştırmaları*, 46 (2015), s. 43-75.
-: "Timur'u Geçmek: Akkoyunluların Osmanlılara Karşı Üstünlük İddiaları," *Osmanlı Araştırmaları*, 54 (2019), s. 27-57.
- Hasan-ı Rumlu: *Absanu't-Tawarikh*, I, ed. C. N. Seddon, Baroda: 1931.
- İranlı Tarihçilerin Kaleminden Çaldıran (1514)*, haz. Vural Genç (Feridun Emecen'in giriş yazısıyla), İstanbul: Bengi Yayınları 2011.
- Kevserânî, Vecih: *Fakih ve Sultan: Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Ramazan Yıldırım, İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları 2006.
- Mitchell, Colin P: *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric*, London-New York: I.B. Tauris Publishers 2009.
- Navai, Abd al-Hossein: *Shah Tahmasb-e Safavi: Asnad va Mokatabat-e Tarikhi Hamrah ba Yaddashtha-ye Tafili*, Tehran: Entesharat-e Bonyad-e Farhang-e Iran 1350.
-: *Shah Ismail-e Safavi: Esnad va Mukatebat-e Tarikhi-ye İran az Timur ta Shah Ismail Hamrah ba Yaddashtha-ye Tafili*, Tehran: Muassasa-ye Mutalaat-e Islami 1370.

- Peçevi Tarihi*, I, Matbaa-i Amire, İstanbul 1283.
- Pir Sultan Abdal*, haz. Abdülbaki Gölpınarlı-Pertev Naili Boratav, İstanbul: Kapı Yayınları 2017.
- Sümer, Faruk: *Safevi Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara: Türk Tarih Kurumu 1976.
- Şah İsmail Hatai Külliyyatı*, haz. Babek Cavanşir-Ekber N. Necef, İstanbul: Kaknüs Yayınları 2006.
- Şahin, İlhan-Emecen, Feridun: *Osmanlılarda Divan-Bürokrasi-Abkâm: II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Abkâm Defteri*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı 1994.
- Şahin, Kaya: *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*, Cambridge: Cambridge University Press 2013.
- Tevârih-i Âl-i Osman: Aşıkpaşazâde Tarihi*, İstanbul: Matbaa-i Amire 1332.
- Walsh, J. R.: "The Historiography of Ottoman-Safavid Relations in the Sixteenth and Seventeenth Centuries," *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis-Peter Malcolm Holt, London: Oxford University Press 1962, s. 197-211.
- Woods, John E.: "Turco-Iranica I: An Ottoman Intelligence Report on Late Fifteenth/Ninth Century Iranian Foreign Relations," *Journal of Near Eastern Studies*, 38 (1979), s. 1-9.
- Yılmaz, Hüseyin: "İran'dan Sünni Kaçışı ve Osmanlı Devleti'nde Safevî Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî'nin Mesiyaniik Çağrısı," *Uluslararası Diyarbakır Sempozyumu (2-5 Kasım 2016)*, haz. Ufuk Bircan ve diğerleri, Diyarbakır: T.C. Diyarbakır Valiliği 2017, s. 299-309.

EK

ŞAH TAHMASB'IN KANUNİ SULTAN SÜLEYMAN'A MEKTUBU

(Abu'l-Qasem Haydar İvoghli, *Majma' al-Insha*, Ketabkhane-ye Majlis-e Shura-ye Melli, nr. 606; Navai, s. 203-237)

Bismillahirrahmanirrahim. Her türlü kusur ve yanlışlıktan münezzehe olan, zeval bulma ve eksiklikten uzak olan lütuf, ihsan ve azamet sahibi Allah'a şükürler olsun. Kitabı, peygamberleri ve masum imamları yoluyla açık delille bize kendisini idrak ettiren el-Kerim'dir. Rahmetiyle bizi kötü heva ve hevesten, batıl mezheplerden, zalim ve asilere tabi olmaktan kurtaran er-Rahim'dir. Haşim sülalesinden ve 'Adnan soyundan doğruluk yolunun şefa'at eden masum imamını merhametiyle bize bağışlayan, ceddimiz Muhammed'in -ki Kur'an'ı ona indirmiş ve kendisinden birer delil olan masum imamları onun yolunda birbiri ardına getirerek sair dinleri batıl kılmıştır-şeriatına revaç vermeyi bizlere nasip eden er-Rauf'dur. Salat ve selam elçisi ve sevgilisi, yeryüzüne gönderilen Muhammed'in ve onun Ehl-i Beyti'nin, hanedanının, yakîn sahibi imamlarının ve din emînlerinin üzerine olsun ki onlardan ilki Kur'an nasıyla pak olan Emîrül-Mü'minin Ali b. Ebi Tâlib'tir. Sonuncusu ise beklenen imam Muhammed el-Mehdi-yi sâhib-zaman'dır. Allah'ın salâtı kıyamet gününe kadar onların, evladının, ashabının, dostlarının, seçilmişlerin, mücahitlerin ve takipçilerinin hepsinin üzerine olsun. Allah'ın rahmeti onlara, laneti ise düşmanlarına ve muhaliflerine olsun.

Bu kutlu mektubun girişi, *mülkü istediğine verir*⁵⁶ hükmünü kendi kudret divanının münşisinin keramet kalemıyla, hikmet divanının katibinin mis kokulu kalemıyla bizim şahlık sayfamıza yazan mülk sahibinin adıyla süslüdür. Sonsuz hamd ve senalar yaratıcının dergahının beğenilmiş zatına olsun ki adalet, saltanat, padişahlık, azamet, hilafet ve cihangirlik sancaklarımızı *Allah, sizden inanıp iyi işlerde bulunanlara, onlardan önce gelip geçenleri nasıl yeryüzüne sâhib ve hâkim kıldıysa onları da mutlaka yeryüzüne sâhib ve hâkim kılmayı ve onlara, râzı ve hoşnûd oldukları dini nasîp edip o dini, bütün dinlerden üstün etmeyi, korkularını emniyete tebdil eylemeyi vaad etmiştir*⁵⁷ doğru vaadi gereğince şüpheye mahal bırakmayacak şekilde göklerin zirvesine yükseltti ve Hazret-i Seyyid-i Kâinât'ın zürriyetinden gelen en iyi yaratılmışlar zümresinden yüce soylu seyyidleri, dindar mevâlîleri, Ehl-i Beyt'in, Haydar-i Kerrâr'ın ve Şîîlerin muhiplerini ve sadık imamları zeval bulmayan kutlu

⁵⁶ Kur'an: 3/25.

⁵⁷ Kur'an: 24/55.

devletimiz vasıtasıyla soysuz münafıkların, kara bahtlı hakir Hâricî Sünnilerin korkusundan uzak ve güvenli kıldı. Din düşmanlarının, *tayyibîn-i tahirîn* zümresinin muhaliflerinin çoğu perişan, onların kibir ve zorbalık sancakları alaşağı oldu. Bizim saltanat ve şehriyârlık kösümüzün âvâzesini, sonsuz kudret sahibinin desteğiyle, Ahmed-i Mürsel'in şeriatının yardımıyla, Haydar-ı Saf-der'in ve On İki İmamlar'ın *Allah'ın selamı onların üzerine olsun* muhabbetiyle *Allah'ın yardımı ve fetih geldiği zaman*⁵⁸ sedası ve *Şüphesiz biz sana apaçık bir fetih verdik*⁵⁹ lafzının gönüller açan nidasıyla mavi göklerin sağlam hisarının tepesinde kıyamet suru üfleninceye kadar yankılandırdı. Günden güne artan bu devlet, Elborz Dağı kadar sağlam ve payidardır, yüce temelleri ise ahir zamana kadar ayakta kalacaktır. Dünya ve dünyalılar bizim kutlu sancağımızın altında, bizim emn ü eman gölgemizde refah içindedirler ve öyle de kalacaklar.

*Bu felekler döndükçe dem bizim demimizdir
Zaman arzu ettiği sürece ad bizim adımızdır*

Bu sözlerin ispatı, bu üslubun tasdik edicisi şudur: İmansız, kötü itikatlı Âl-i Ziyâd, Âl-i Mervân ve Âl-i Osman'ın geleneklerini ihya eden zat [Kanunî Sultan Süleyman], bu arada bir kez daha bazı şeytanların vesvesesiyle ve kapıldığı rüzgarıyla mağrurlanmış, yeryüzünün en iyi mülkü, cennetten bir nişane olan İran mülkünün padişahı olma hevesi ve şahlık hayali onun zihninde yer tutmuştur. Eşkıya gibi olan askerlerinin çokluğuna güvenerek Allah'ın bu devlete olan sonsuz kereminden gafil bir şekilde Azerbaycan memleketine hareket etmiş. Devletimiz onun kötülükleriyle baş edebilecek güçte olmasına rağmen, uğursuz Rum tائفesinin şekavet adımlarını Nahçıvan vilayetine attığı, buralarda zulüm ve yıkım hususunda fisk u fücur sancaklarını yükselttikleri şekilde bize haber ulaştırdılar. Reayayı korumak şöhretli hakanlar ve adil sultanlar için önemli bir sorumluluktur. Askerlerimizden bir kısmını zafer alametli ordumuzdan ayırarak o sınıra gönderdik. O imansız Frenklerin, Âl-i Mervân'ın kılıç artıklarının Nahçıvan'da yağma yaptıkları mahallere casuslarımızdan birini göndererek onları muzaffer ordumuzun gelişinden haberdar ettik. Onlar da köpekler gibi kaçarak *Arslandan kaçan yabani eşek gibidirler*⁶⁰ canlarını ülkelerine attılar. Dünyayı satın alan ama dini satan o kimsenin kulaklarındaki gaflet pamuğunu çıkardılar. O bedbaht kıtlık, zorluk, açlık ve çeşitli illetlerin getirdiği sıkıntıyla perişan bir şekilde talihsizlik yükünü

58 Kur'an: 110/1.

59 Kur'an: 48/1.

60 Kur'an: 74/50-51.

eşeğe yükleyip Diyarbekir'e kadar hiçbir yerde durmaksızın göçtü. Devletimizin azameti karşısında takat getiremeyerek *Ancak hiçbir çıkış yoluna gücü yetmeyen ve göç etmeye yol bulamayan*⁶¹ olarak hezimete yüz çevirmiş, onun her bir askeri bir tarafa kaçarak çer çöp gibi darmadağın olmuştu. Böylece fetih ve galibiyet rüzgarı *Allah yardım ederse sizi kimse yenemez*⁶² bağından esmeye başladı. İslambol keşişlerinin talihsizlik tozu ve mihnet buharı göklere çıktı. Bu olaylar esnasında bahtiyar evlat, pehlivanlık ormanının aslanı, Allah'ın inayetine mazhar olan, hem esirin hem de özgürün dilleriyle övdüğü İsmail Mirza Bahadur *Allah onun ahvalini iyi etsin* çokça çaba göstererek felek ihtişamlı, şöhretli bazı ümera ve avcı gazilerle beraber ağır bir orduyla o asiler ve şakiler fırkasının peşinden giderek çelikten kılıçlarıyla onları yokluk alemine göndermek için benden izin istedi. Halihazırda fetihlerin birçoğu askerlerin çabası olmaksızın yüce yaratıcının bağışıyla gerçekleştiği ve bu şekilde sancağımız yükseldiği için buna izin vermedim.

Yardım Allah'tan geldikten sonra askere ne gerek var

Bu arada o taraftan birbiri ardına elçiler geldi; veziriazam Ahmed Paşa'nın beğenilmeyen mektubu ile diğer birçok serhad paşalarının bizim şöhretli ümeramıza yazdıkları mektupları getirdiler. Mektuplarında barış ricacısı olmuşlar, bizim tarafımızdan da barışı görülecek bir kimsenin sınıra gelmesini talep etmişlerdi. Bundan dolayı mülkün süsü olan meşhur ümera ve ileri gelenler, parlak tedbirli vezirler, din ve devlet evliyasının birçoğu bu durumdan haberdar oldular. Sınırlardaki reyanın çoğu, her iki tarafın atlarının tepelemesinden bıkmış usanmış, katledilmiş ve perişan olmuşlardı. Her iki tarafın ordusunun gidiş gelişinden dolayı birçok yer harap hale gelmişti. *Bizim bugün Calu'la ordusuna karşı duracak takatimiz yoktur*⁶³ feryadını göklere çıkarmışlardı. Her iki taraf da yağma ve talan ateşini atmış; *ekini, soyu sopy helak etmek için uğraşır*⁶⁴ ayetini Müslümanların mal ve eşyaları için okumuşlardır. Buna dayanarak tekrardan nizamı tesis etmek için Ayas Paşa'nın isteği, veziriazam Ahmed Paşa'nın ricasını dikkate alarak barış hazırlıklarını başlatıp emsallerinin en seçkini Şahkulu Ağa Kurçı'yi bu iş için görevlendirdik. Şöhretli ümeramızdan bazıları, onların mektuplarına cevaben bazı mektuplar kaleme alıp gönderdiler. Felek ihtişamlı bahtiyar evlat Ebulfeth İsmail Mirza, bu ümeraya muhalefet etti; hiçbir şekilde bu durum onun istediği bir şey

61 Kur'an: 4/98.

62 Kur'an: 3/160.

63 Kur'an: 2/249.

64 Kur'an: 2/205.

değildi. Bizim büyük emirlerimizin yazışmaları o kibirli yalancının eline ulaşınca “Kızılbaş ordusu bizim önümüzde diz çöktü, düştükleri acizlikten dolayı barış talep ettiler” şeklinde yalan haber yayarak bununla herkes içinde iftihar etmek istedi.

O düzenbaz iblisin devletinin bekası ve saltanatının binası hile, yalan ve aldatmacaya dayalıdır. Felek ihtişamlı emirlerimizin mektuplarına cevaben zamanın eteğindeki manzum ve mensur incilerle, ediplerin ve usta münşilerin sözleriyle dolu uzunca belagatli bir mektup yazmışlardı. Gerçekte kendi bidat olan mezheplerini beyan ettiklerinden dolayı ulema ve fuzala zümresi o mektubu anlamaktan aciz düştüler. [Onlara göre] Ebibekr’in *lanet ona olsun* imamlığı konusunda ileri sürdükleri kesin deliller havas ve avamın nezdinde kabul görmüş. Arapça, Farsça ve Türkçe’den meydana gelen belagatli dilinin aldatıcı ibare ve istiareleri dört mezheplerine gayet uygun, şevk veren manaların tatlılığı ise bütün nükteleri kendinde barındırıyor.

*Parlak sayfalara yazılı bir nükte olsa da
Tamamı senin dörtgen sayfanda mevcuttur*

Bu ilgisiz boş ibarelerin ve görülmemiş haşviyatın özeti şuydu: Güya pak elimizi Ehl-i Beyt muhabbetinin *‘urvetü’l-vüskasından* çekmedikçe hanedan düşmanlarının yanlış yoluna giremezmişiz. Ebibekr, Osman, Muaviye, Yezid ve Mervân’a *lanet ve ateşler onların üzerine olsun* karşı saygılı olmadıkça sözüm ona aramızda barış vücut bulmayacakmış. Sizinle bizim aramızda bir barışın olması zaten imkansızdır. Geçmişte yaşananlar gelecekte de yaşanacaktır. Öyle de yapacağız. Rabbanî dergahtan kovulan, Yezdânî bargahtan uzaklaştırılan, sapkın, Ehl-i Beyt ve seyidler düşmanı, kinci ve fitneci, peygamber dinini tahrip eden, eşek beyni yemiş korkak, bütün lanetlilerin reisi, bütün dinsizlerin önderi, sapkınlık zaviyesinin münzevisi, *elbette kötü bir dөşektir*⁶⁵ eşğinin komşusu, şerlilerin serveri, füccarın kiblesi, ateşler yağdıran, dünyayı alıp dini satan, cehennem halkının en büyüğünün en kötü evladı, düzenbazlık ülkesinin yalancısı, iblisin defterinden okuyan, yalanların madeni, küfr ve lanete batmış, iffet ve salahı yok eden, fisk ve mubah geleneğini ihya eden, cahil ve akılsız fâsık, İstanbul puthanesinin baş keşişinden *Allah’ın laneti ona ve bütün müllbit ve münafıklara olsun* Muhammed ve onun pak sülalesine yönelik yağmur damlası, ağaç yaprağı, deniz kumu ve nehir suyu mesabesinde zuhur eden bu dağınık ibarelere ve yorumlara, saçma sapan ve cahilce açıklamalara, düzmece iftiralara ve asılsız hikayelere verilecek cevap, o *merdûdun* sağır kulağına ve o *matrûdun* çirkin gözlerine ulaştırılacaktır.

65 Kur’an: 2/206.

“Ahmed Paşa'nın mektuplaşmasından haberim yoktu. Benden habersiz ve izinsiz olarak bu mektubu yazıp sulh meselesini ortaya attı” şeklindeki sözlere cevaben diyebilirim ki eğer dediğiniz doğruysa yani Ahmed Paşa ve diğerleri sizden habersiz, size danışmadan bu işi yaptıysa o zaman bil ki zamanın büyük sultanları ile olan barış meselesi, hilafet ve saltanatın büyük işlerindedir ve bu işin sana danışılmadan yapılması paşanın kendi zayıf tedbirini uygulayarak böyle bir işe bulaştığı anlamına gelir. Paşa, seni zelil ve itibarsız kılarak hıyanetini ortaya koymuş olur. Bu da senin rezilliğine, zilliliğine ve itibarsızlığına yol açar. Eğer kendi isteğiyle böyle bir değişiklik yapmışsa değiştiren Allah'ın lanetine uğrasın. *Vasiyeti duyduktan sonra değiştiren olursa şüphe yok ki bu işin vebali ancak değiştirenedir. Muhakkak ki Allah her şeyi duyar ve bilir*⁶⁶ Acizlik ve yenilgi halindeyken, çaresizlik ve kıtlık içindeyken daha alçak gönüllü bir şekilde davranarak barış ipine sarılıyorsun ancak aslan tabiatlı savaş meydanı yiğitlerinin ateş saçan kılıçlarından, gazilerin intikam kılıçlarından kurtulunca da *mülk kimindir*⁶⁷ nidasını aleme atıp, zorbalık ve kibir sancağını yükseltiyorsun. Bil ki biz pak elimizi Mustafa'nın, Murtaza'nın ve onların pak hanedanının şefkat eteğine dolamışız, iman sıfatıyla süslüyüz. Marifetullahı, marifetü'r-Resûl ve marifetü'l-imama gereği gibi uymuşuz. Usul ve fûru' bütün şer'î hükümlere gereği gibi uyarak Âl-i 'Abâ ve Eimme-i Hüda'nın muhabbet ve sevgi kemerini *De ki Sizden tebliğime karşılık bir ücret istemiyorum, istediğim ancak yakınlarıma sevgidir*⁶⁸ doğruluk yolunu gösteren ayetinin hükmüyle can belimize bağlamışız. İlahi hüküm ve Hazret-i Risâlet-penâhî'nin fermanı doğrultusunda onların düşmanını ise *teberrâ* ederiz. Yalanın ve pislüğün madeni, şirk ve mubahın özü, küfrün merkezi, pislüğün mahalli, nifak ve pislüğün toplandığı yer, nübüvvet ve velayet hanedanına olan inatçılığın zuhur ettiği yer olan seninle Allah ve peygamber katında barış yapmak hiçbir şekilde beğenilen bir şey değildir. Hanedanın *masumları* seninle barış yapıp dostluğu arttırmam konusunda asla razı değillerdir.

*Hayat ona haram olası Hâricî ile
Sakın tuza bile parmağını uzatma
Parmakların beş adet yaratılması ondandır
Âl-i 'Abâ'nın eteğinden gayrısına sürme*

66 Kur'an: 2/181.

67 Kur'an: 23/16.

68 Kur'an: 42/23.

“Biz birkaç defa senin memleketine geldik ve sen bizim karşımızda durmadın. Bize dayanacak gücün yok” şeklindeki boş sözlerinize cevap olarak şunu diyebilirim: Artık şöhretli sultanlar ve zamanın hakanları mertlik ve yiğitlik adını senin için kullanmıyorlar. Seni cihangir sultanlar zümresinden saymıyorlar. Zira bütün hayatın boyunca yiğitlerin, savaşçıların ve kükremiş aslanların safında yer almadın, yiğitlikte bulunmadın. Savaşçı mertler ve yiğitlerle olan savaşlarda hiç sancak kaldırmadın. Yüz bin ok, mızrak, kılıç ve gürz kullanıcısı karşısında kin dolu göğsünü siper etmeyip, sağ kanattan sol kanada, sol kanattan sağ kanada at sürmedin. Aslanların kalbinden ve sağ-sol kanatlarından bihabersin. Hile yapma, kandırma, ateş saçma ve taş fırlatma geleneğine uyararak sürekli etrafı ateşle çeviri kalenin içine girip perde arkasında oturan kadınlar gibi durarak kendini 300 bin namertle çevreler, top arabaları ve zincirlerin ortasında oturursun. Eğer saltanat, şehriyârlık ve yiğitlik iddian varsa pisliklerin ve fâsıkların toplandığı o kalenden erkek gibi dışarı çık ki

*Ey mert sıfatlı! Korkuyu aklından çıkar
Kadınlar gibi sürekli bahaneler arama*

savaşçı aslanlarımızın, heybetli kaplanlarımızın yiğitlik ve mertliklerini, muzaffer ordumuzun ihtişamını göresin.

*Heybette deniz dalgaları gibi ordu
Sayıda yıldızlar gibi kalabalık bir grup*

Öyle timsahlardır ki senin orduna yönecek olsalar Elborz Dağı gibi olsalar çelik kılıçlarıyla ve sine delen mızraklarıyla ilk hamlede onları yok ederler. Savaş ateşini yakacak olsalar güneşin altından kubbesini kalpleri diken oklarının ucuyla mavi göklere dikerler. Bilmiş olasin ki yiğitlik ve savaşçılık bize yüce ecdadımızdan ve ulu babamızdan miras kalmıştır. Eğer buna delil ararsan bütün herkes için şu durum ayan beyan ortadadır: Bizim ilk saltanat ve hilafet tahtına cülusumuzda Turan mülkünün hakanları, Mâveraünnehr, Hitâ ve Hoten hanları hazret-i Şah Babam'ın *Allah onun delillerini nurlandırсын* beka alemine gidişini fırsat bilerek Mâzenderân, Horâsân, Sicistân, Fars, Taberistân, Irak, Azerbaycan ve cennet alâmetli İran'ın tamamını sahipsiz olduğu gerekçesiyle ele geçirmeyi akıllarından geçirmişlerdi. Ancak şu manadan gafil bir şekilde,

*Bu dünyanın düşkünlerine hakir gözle bakma
Bilmez misin ki bu toz toprak içinde bir atlı vardır*

ham hayallere düşmüşlerdi. Savaşçılık ve yiğitlikte her biri senin iki katın olan şöretli seksen padişahın hepsi Amûye Nehri'nden geçerek Horasan memleketine yöneldiler. Biz bu durumdan haberdar değildik. Muzaffer Kızılbaş ordusunun seçkinleriyle 8. İmam Ebu'l-Hasan Ali b. Musa er-Rıza'yı *Allah'ın salatı, selamı ve senası onun üzerine olsun* ziyarete gitmiştik. Ansızın onların gelişinden, belanın varışından haberdar olduk. Mâveraünnehr hanı olan Kücüm Han Turan, Hıtâ, Hoten, Kulmak, Maska, Harezmi, Çerâkise ve Deşt-i Kıpçak'ın seksen padişahıyla ve iki yüz elli bin Özbek ve gece vakti karıncanın gözünü oklarıyla diken, rüzgar hızına sahip, kan dökücü, deri yüzen Tatarla birlikte idi. Onlardan her biri belki de daha azı yüz kişiyle senin uğursuz orduna karşı koyabilir. Yanımızdaki az sayıdaki askerle Allah'a tevekkül ederek hareket ettik. Mülk otağını ve azametini göklerle boy ölçüşen sancağını gönüllere ferahlık veren bir mekanda açtık. Kadeh çemenzarını kutlu çadırlarımızın kurulduğu mahallere dönüştürdük. 935 senesi Muharrem ayının 10. salı günü [24 Eylül 1528] Özbek, Kulmak ve Çerkes ümerasının, Tatarların şöretli hakanlarının ve hanlarının orduları bize kavuştu. Sanırsın Nuh tufanı, Hud yıldırımı ve Semud azabı göklerden inmişti. Kös ve surun çığlığı gökleri yırtıyordu. Ordumuzu, halenin dolunayı çevrelemesi gibi çevrelemişlerdi. Yaşça küçük, savaş tecrübesinden ve yeterli asker sayısından yoksun olmamıza, düşmanın ise sayıca üstün olmasına rağmen yaratıcıdan yardım diledik. *Nice az bir topluluk Allah'ın izniyle çok bir topluluğa galip gelmiştir*⁶⁹ manasına yaslanarak kıyametten bir alamet olan o izdihamdan hiç korkmadık. Muzaffer ordunun sağ ve sol kanadını kutlu kardeşlerime bıraktık. Dindar timsahlar ve korkusuzlar, savaşçı kurçiler saflarını oluşturdular. Düşman ordusu tek seferde dört bir yandan ordumuzu ok yağmuruna tutmayı kararlaştırmıştı. Okların çokluğundan gökyüzü öyle bir kaplanmıştı ki

*Yaydan ayrılan ok yağma yolunu tuttu
Her köşeden fitneler yükseldi
Tozdan dolayı yerle gök arasında
Yeni bir dünya görünmeye başladı
Zırh her yanda gözünü açtı
Sevgililerin gözü gibi fitne saçtı
O kıyamette muzraklar her yandan
Yiğitleri yermek için dillerini sivirtti
Hayvanların ayaklarından nalları döküldü*

69 Kur'an: 2/249.

*Sersemleyerek el ve ayaklarını kaybetti
Sivri kulaklı kargının gidiş gelişinden
Gök adeta çubuk örtüsüyle kaplandı
Develerin sırtındaki savaş kösünü'nün narası
İki renkli gökteki yıldırım sesiydi sanki*

Tatar askerinin hücumuyla çıkan savaş kargaşası ve çıkan toz duman yüzünden kutlu ordumuz yenildi. Benim kaçtığım düşüncesiyle askerlerimizden çoğu savaş meydanından kaçmıştı. Her biri bir tarafa yönelmişti. Büyük gazilerden ve Behram intikamlı kurçilerden üç bin kadarı -ki her biri bin kişiyle baş edecek güçteydi- bizimle kaldı. İkinci namazına doğru bir tepeye çıkarak iki yüz elli bin kan içici Özbek'in arasına konuşlandık. Muharrem'in 12. günü sabahı bizi yenen bütün Özbek askeri ve Turan memleketleri sultanları harekete geçerek yağma maksadıyla atlarına binmişlerdi. Bu esnada gaybdan gelen haberci On İki İmamlar'ın ve Hazret-i Sahib-zaman'ın *Allah'ın selamı onların üzerine olsun* kutsal ruhlarının yardımımıza yettiklerini, atlarımıza binmemiz gerektiğini kulağımıza söyledi. Biz de deri yüzen silahlı üç bin adamımızla devlet ve ikbal içinde tepeden aşağıya inip, iki yüz elli bin kan içici Özbek'e hücum ettik. Üç bin kılıç aynı anda kınlarından çekildi. Kılıçla beline vurdukları herkesi taze salatalık gibi ikiye bölüyorlardı. Her kimin başına vuruyorlarsa baştan bele kadar yarıp atıyorlardı.

*Kılıçlar yüzünden miğferler parça parça
Çam gibi yere devrildiler
Kaçmak için zırhını atan birisi
Demirden sıçrayan kıvılcım gibiydi
Birbiri ardına helak toprağına düştüler
Birçokları arzularını toprağın altına götürdüler*

Allah'ın inayeti ve güzel yardımıyla üç bin yiğitle seksen Turan mülkü padişahının beraberindeki iki yüz elli bin kişilik orduyu kılıç darbesiyle ortadan kaldırdık. Bir fersah kadar da onları kovaladık. Bir saat içinde o talihsizlerden birkaç binini ateş yağdıran kılıçlarımızla yaktık. *Bulduğunuz yerde öldürünüz*⁷⁰ kağıdını o talihsizlerin yırtık yakasına astık. Muzaffer ve mansur olarak geri döndük. Özbeklerin sayısız ordusu binlerce ölü bıraktı, geriye kalanlar da kaçtılar. Tarihçiler kitaplarında bunlardan bahsederler. Doğrusu yiğit savaşçılarımız etraf memleketlerde büyük fetihler gerçekleştirdiler. Burada yazılabileceğinden çok daha fazla

70 Kur'an: 2/191.

fetihler söz konusu oldu. Cümle alem bunu çok iyi bilir. Eğer sen de bizim mertlik ve yiğitliklerimizi görmek istersen kükremiş aslanlar gibi ortaya çık, perde arkasındaki kadınlar gibi oturduğun o ateşten kalenden dışarı gel, o zaman bizim ilahi kudretimizi ve padişahlık haşmetimizi görürsün.

*Her kim azmimizin doru atını harekete geçirirse
Düşman kılıçlarımızın çığlığından ağlar
Burada elçi ve mektup artık iş görmez
İki yüzlü kılıçtır işi bitirecek olan*

Eğer sen gelmezsen çok yakında ilahi yardımla ve sınırsız faziletle şahlık bar-
gahını İstanbul tahtında kuracak ve Mervânî devlet sancağını söküp atacağım.

*Yıldız ilmîni bilenlerin yol göstermesiyle
Rum sultanının tahtına oturayım
Rumîlerin işini bitirdikten sonra
Şahlık adına savaşa hazırlanalım
Eminim ki yeryüzündeki şahlar
Bana hakir kul olacaklar
Bu dünya sadece bir padişahlık yerdir
Bu dar yer bir saraylık yerdir*

Bizi “seyyidliği ele geçiren” şeklinde takdim etmeniz meselesine gelince: Bu durumun düşmanlıktan, cehaletten, öfke ve fenalıktan kaynaklandığı apaçık ortadadır. Bu olay Kûfe ve Şam halkının, peygamberin ailesine ettikleri zulme ne kadar da benziyor. Savaş gününde şehitlerin seyyidi o korkusuz Yahudilere, o soysuz Hâricîlere “ne sebeple beni öldürmek istiyorsunuz. Allah’a ne cevap vereceksiniz. Sadece Allah’ın peygamberinin sevgili oğlu değilim belki Murtaza’nın iki gözünün nuruyum da” dedi. Senin rehberin olan o kara yüzlü lanetliler, o sapkın nankörler cevaben şehitler seyyidine “Senin Allah’ın elçisine olan yakınlığın nedir ki” dediler ve onun peygamberle olan yakınlığını reddettiler. Ama sonunda onlardan her biri bir belaya duçar oldular. Din ve peygamberin evladının düşmanlarının, peygamberin evladı ile böyle bir savaş halinde olduğu bir yerde ben kimim ki? Kim benden bahseder ki? Biz senin o boş sözlerinden korkmayız ki. Varsın köpek samanlığın damında havlasın dursun bu hiç sorun değil.

Bütün şöhretli sultan ve hakanlara, cümle aleme aşıkardır ki senin ecdadın soysuz ve cahildir. Uzun yıllar boyunca Rumî ve Frengî gulamlarla hemhal olmuş

ve onu hoş gidecek bir iş olarak görmüşlerdir. Ondan sonra [Rumî ve Frengî gulamlardan] her birine emirlik ve vekillik mertebesi verip, evlilik yoluyla akrabalık kurmuşlar. Onlardan kız alıp vermişler. İşte senin tohumun bu kabildendir. Hangi mezhepte bu işe izin verilmiştir, sen iyice düşün. Zillet mertebesinde olan hakir birinin önce emirlik gibi büyük bir mertebeye getirilmesi, idare anahtarlarının onun eline verilmesi, daha sonra da cehennem dibine gönderilmesi olacak iş midir? Osmanlı devletinin kuruluşundan bugüne kadar senin ecdadın ve sülalen hiçbir zaman yüce soylu hanedanlar zümresinden olmadı. Her yerde ve herkesle olan sohbetlerde pak soyluluğu ile herkesten üstün olan bir hanedana karşı yerme ve kötöleme dilini uzatanların alçak ve soysuz olduğuna kuşku yoktur. Yakışmayan sözler söyleyenlerin ve yazanların alacakları cevaplar da olacaktır elbette. Belki de küfürbazlıklarıyla meşhur olacaklardır. Bu dünya, yapılan her şeyin karşılığının alınacağı bir yerdir. Bir dağ düşün ki iyi ve kötü olan her ne varsa ona doğru yüksek sesle söylersen, söylediğin şeyi tekrar duymuş olursun. Biz daha önce *memâlik-i mabrûsamızda* Teberrâilere ve Kalenderîlere, nebiler serveri ve vasiler seyyidinin hanedanına düşman olanlara açık ve gizli bir şekilde lanetler yağdırmalarını emretmiştik. Bundan böyle seni ve senin tabilerini her yerde, sokaklarda, mescit ve medreselerde, minberlerde Benî Ümeyye, Benî Mervân, Benî Berâmike ve Benî Abbas melunlarının zümresine dahil edeceğiz. Aramızdaki dinî ve mülkî çekişmelere, her iki tarafta yol açtığımız büyük tahribata rağmen sana karşı hep büyük bir saygı ve hürmet besledim; elçilerini karşılamada ve yazışmalarda bir an olsun bu saygımı elden bırakmadım. Sende soyluluk, şeref ve asalet olmadığı, mizacının pislik ve alçaklıkla yoğurulduğu padişahlara yaraşır davranmamandan ve bu şekilde edepsiz boş sözler yazıp göndermenden bellidir. Bundan böyle bil ki mücahitlerimiz olan Teberrâiyan güruhunu Azerbaycan, Horasan ve Irak memleketlerinin mahalle ve sokaklarında yürüterek her yerde sizlere lanetler yağdıracam. Öyle yapacağız ki Ermeniler ve Yahudiler binek hayvanlarının nallarına senin ve inatçılar güruhunun adını yazsınlar, türlü [hakaretvari] kelimelerle senin zat-ı şerifini ansınlar. Doğrusu ancak senin gibi iyi siretli, hoş görünlü, pak soylu, seçkin nesepli, övülmüş hanedanlı, yüce ocaklı ve pak mizaçlı birisine yemek ve küftretmek yakışır. Peygamberin evladı, nesep olarak atalarından bu yana yüce mertebeli seyyidlerin en büyüklerinden, alemin en kutlu takva sahiplerinden olageldiler. Yüce soylu, temiz, pak nefisli ve hayır sahibi olmaları, iyi işleri ve güzel sözleri dünyevî saltanata sahip olmada onları öne çıkarmıştır. Yezid ve onun tabileri dünya malına olan tamahlarından ve kendi saltanatını sürdürmek için cennet gençlerinin seyyidi Ebi Abdullah el-Hüseyin'in *Allah'ın salatı onun üzerine olsun* nesebini kesip atmak, onu helak etmek istedi. Ancak maksatlarına erişemediler.

Hem bu dünyada hem de ahirette envaı cezalara duçar oldular ve oluyorlar. O kötü itikatlı Hâricî'nin, kafir soylu o yaşlının, İslam kıyafetinde kendini gösteren, ölümcül hastalıklara müptela olan o ikinci Abdullah b. Ziyâd'ın çeşitli azaplara uğraması en büyük dileğimizdir. Amin ya Rabbü'l-'âlemin.

*Yüreğin hasret ateşiyle kebab olsun
Fitne rüzgarıyla uğursuz evin harap olsun
Senin varlık dünyanda ey fesat kalpli
Ordun mihnette olsun, üzengilerinde gam yükü
Ömrünün gül bahçesi zulüm rüzgarıyla solsun
Felek sana sonsuz zulmünü yağdırsın*

“Bağdad’ı ve bilmem daha nereleri tasarrufumuz altına aldık, kafirlere karşı gaza ve cihat eyledik” sözlerinize cevap olarak şu denilebilir: Herkes de çok iyi bilir ki Bağdad Tekelülerin tasarrufundaydı. Onlardan bazı hıyanetler ortaya çıkınca [Tekelülere] artık güven kalmadı. Dinlenmesi gereken emrimiz üzerinde Şerefeddinoğlu Bağdad’ı bırakıp dergahımıza yöneldi. Yoksa gazilerimizin kılıçlarından arta kalan senin yenik ordunun ne haddine ki Bağdad’ı çevrelesinler. Van Kalesi’nin ele geçirilmesi, Çepni taifesinin namertliği, dönek Ulama’nın hileleri ve kalenin teslim edilmesi herkesin malumudur.

Yemen ve San’a konusunda yazdıklarına gelince; Yemen hakiminin elçileri bizim yüce dergahımıza gelip bu fethin ne şekilde gerçekleştiğini uzun uzadıya arz ettiler. Bu fethin de hilelerle gerçekleştiğini böylece bilmiş olduk. Yemen hakimi sana karşı mertçe savaşmış, [seni] yenerak kaçirtmıştı. Ancak Yemen ülkesinin bir kısım topraklarını boş bulunca geri dönüp, deniz kıyısındaki bazı yerleri tasarruf altına aldınız. Kaleleri muhkem hale getirip Yemen’in bir kısmını hileyle ele geçirdiniz. Biz de eşsiz kaleleriyle, sağlamlığıyla bilinen, hazinelerinin çokluğuyla dünyanın en iyi mülkü mesabesinde olan, bütün her yerden tacirlerin akın akın geldiği şöhretli şahların tasarrufundaki Şirvan’ı çelikten kılıçlarımızla ele geçirdik, hile ve yalanlarla değil. O mülkü etrafiyla beraber ele geçirek minberleri, aman vermez kılıçlarımızla din düşmanlarının pisliklerinden temizleyip Eimme-i Ma’sumın *Allah’ın salatı onların üzerine olsun* adına okuttuğumuz hutbeyle süsledik. Bu yeni fetihlerimizden birisi Şeki’nin fethidir. Oranın valisi atalarından bu yana gönüllere ferahlık veren bir yerde, Hayber gibi kalelerde yaşıyordu. Kaleler yıkan toplarımızla ve tüfeklerimizle kalelerini yerle bir ettik. Çelikten kılıçlarımızla o kara bahtlıyı kırdık geçirdik. O civardaki bazı Gürcistan beldelerinin kalelerini yıktık. Dini akideleri kabul ederek *mezheb-i hakkın* doğru yolunu tuttular ve şimdi bu saadetle

övünüyorlar. Keşiş ve ruhbanlarından birkaç binini köpekler gibi öldürdük, bütün manastır ve puthanelerini viran ettik. Bütün ümeramız her yıl kafirlere karşı gazayla meşgul olurlar. Hâricilerin askerleriyle, mülhitlerin ordusuyla savaşı bitirdikleri anda *cihad-ı ekberden cihad-ı asgara* yönelirler ve böylece yeni bir fetih ortaya çıkar. Emâret-penâh, nısfet-destgâh, ‘umdetü’d-devleti’l-kâhire, rüknü’s-saltanatı’l-bâhire, dergâh-ı gîtî-penâhın havâssı zümresinden Muhammed Han Şerefeddinoğlu -ki Horasan memleketlerinin merkezi mesabesindeki Herat, evvelki sultanların ele geçirme arzusu taşıdıkları yeryüzündeki o cennet onun idaresi altındaydı- mertliği ve yiğitliğiyle hareket ederek bütün Gur ve Garcistan vilayetini tahrip etti. Oranın bütün kaleleri sağlamlığı ile şöhet bulmuştur. Genişliği ve havasının güzelliği ile Yemen ve San‘a’yı aratmaz. O geniş memleketin serdarları kırk adettir. Yirmi bin okçu savaş zamanında toplanırlar. Oraların sultanlarından hiçbiri asla hiçbir hakan ve sultana itaat etmemiştir. Zamanın hakanlarından hiçbirisi orayı ele geçirememiştir. Dağlarının zirvesi göklere değiyor, kaleleri göklerle boy ölçüşüyor. Hayat suyu oranın nehirlerinde akıyor, İsa nefesini oranın havasının güzelliğinin almış. [Bütün bu yerleri] kutlu gazilerin, intikam ormanı aslanlarının kılıcıyla devlet-i kahirenin evliyasının tasarrufu altına aldık. Oranın bütün halkı ehl-i imanın şiarından ve hak mezhebinden nasipsizdi ve bütün ömrünü sapkınlık yolunun karanlık çöllerinde geçirmişlerdi. Allah’ın yardımıyla eteklerine bulaşmış olan pislikleri temizledik. Gayb aleminin habercileri ve beşaret yolunun rehberleri, *Ehl-i Beyt’im Nuh’un gemisi gibidir* müjdesini onların kulaklarına ulaştırdı. Keder dolu karanlık geceler gibi olan yüreklerinin sayfaları, Ehl-i Beyt muhabbetinin doğan gününün müjdesiyle *nur üzerine nurdur*⁷¹ sayfalarıyla parladı ve hayat buldu. Allahü Teala’nın buyurduğu gibi *Allah kimi doğru yola götürmek isterse İslamı kabul etmesi için gönlünü açar*.⁷²

Bu günlerde o taifeden yüz bine yakın aile Haydar-ı Kerrâr’ın muhabbet ve Ehl-i Beyt-i Seyyid-i Muhtar’ın imamlık kemerini can beline bağlayıp bizimle ittifak edip, alemlerin sığınağı olan dergahımıza hediyeler gönderdiler. *Verdiği nimetler için Allah’a hamdolsun.*

“Resulullah’ın halifesi ümmetin icma’sıyla Ebubekr b. Ebi Kuhâfe’dır” *lanet onun üzerine olsun* şeklindeki mezhep ve itikat konusunda yazdıklarınıza cevap şudur: Bil ki iftira atan kimse ehl-i iman dairesinin dışındadır. *Allah’ın ayetlerine inanmayanlar yalan söylerler, iftirada bulunurlar*⁷³ Ebubekir’in hilafeti icma’yla

71 Kur’an: 24/35.

72 Kur’an: 6/125.

73 Kur’an: 16/105.

oldu diyen kimse bütün ümmetin onun halifeliği için onay verdiğine inanıyor mu? Cümle alem çok iyi bilir ki bunun hiçbir doğruluğu yoktur. Çünkü birkaç inatçı fesat kimsenin dışında bir şehrin hatta bir mahallenin ahalisi bile onunla ittifak etmedi. Eğer ümmetin havâssıyla icma' olunduğuna inanıyorsa o zaman bütün Müslümanların ittifakıyla Ali b. Ebi Talib'in (a.s.), İmam Hasan ve İmam Hüseyin'in *selam onların üzerine olsun* Abbas ve Abdullah Abbas'ın, Talha ve Zübeyr'in, Selman ve Ebuzer'in, Mikdâd ve 'Ammâr'ın, Abdullah b. Mes'ud ve Ebu Eyyüb Ensârî'nin, Ebi Ke'b ve Mâlik Eşter'in ve Mâlik b. Züheyr'in kendi kabilesinden on bin kişiyle, Sa'd b. 'Ubâde'nin, Kays b. Sa'd Hazrec kabilesinden on bin kişiyle ona muhalefet etmelerine ve biat etmemelerine ne demeli? Bunlar sizin bütün kitaplarınızda da yazılmıştır. Mübarek isimleri zikredilen bu bütün ümmet, Müslümanlar, Ehl-i Beyt büyükleri, sahabenin ileri gelenleri ve ümmetin seçkinleri mi bu ittifakın içindeydi? Adları zikredilen bu topluluk defalarca Ebibekir'e *lanet onun üzerine olsun* karşı çıktılar. Ona karşı hüccetler topladılar. Bu işten vazgeçirmeye zorladılar. Bu topluluğun korkusundan iş yapma kudreti kalmadı. Ne seçkinler zümresinin desteğini alabildi ne de bütün ümmetin desteğini. Bir karar için toplandıığında Kur'an nasları ve peygamberin hadislerinin aksine karar alınırsa batıl olmuş olur. Hz. Ali b. Ebi Talib'in imamlığına dair Kur'an ayetleri vardır, peygamberin ise sayısız hadisleri. Aklî ve naklî deliller o kadar çok yazıldı ki demek ki hiçbirisi senin ve ulemanın gözüne çalınmamış.

Bil ki geçmişte Allah'ın hiçbir peygamberinin kırk yıl putperestlikte geçiren, puta köle olan, edepsizlik ve zorbalık kemerini can beline kuşanan ve ondan sonra halife ve vasi olan hiç halife ve vasisi olmadı. Adem-i Safî'nin yaratılışının başından Hatem-i Enbiyâ'ya kadar *Allah'ın selamı ona ve ailesine olsun* dünyadan göçen her bir peygamber için Allah'ın bir vasi ve halife tayin etmesi muayyen bir hal almıştı. Nebi'nin vasisi de Allah tarafından seçilmişti. Hiçbir zaman nebinin, ilahi karar olmadan vasi tayin etmesi ya da ümmetin Allah'ın ve peygamberin rızası olmaksızın vasi belirlemesi şeklinde bir gelenek olmadı. Beka alemine göçen hiçbir nebi yoktur ki kendisine bir vasi ve halife tayin edilmemiş olsun ve onun ümmeti de perişan kalmış olsun. Peygamberin sahip olduğu mucize, ismet, taharet, ilm ve şecaat sıfatlarının tamamına vasileri de sahiptiler. Hiç kimse bunu inkar edemez. Enbiyânın seyyidi, peygamberlerin en üstünü ve en iyi yaratılmış olan peygamberimizin vasisi ve halifesinin de bütün vasi ve nebilerden daha üstün olması, *enfüsina ve enfüsikum ve min indillâh ve indi resullullah* hükmüyle tayin edilmiş olması gerekir. Eğer basiret gözüyle bakacak olursan *olmasaydın gökleri yaratmazdım* lafzı, faziletinden bir alamet olan alemin seyyidi, Hatem-i Enbiyâ içindir. Allah'ın onun

için bir vasi ve halife tayin etmemiş olması mümkün müdür? Elçinin dinini sahipsiz bırakarak ve ümmetini başıboş bırakarak kendi yerine bir vasi ve halife tayin etmemiş olması düşünülebilir mi? Bütün ümmetine vasiyetini beyan etsin ve kendisi vasisiz olarak beka alemine yönelsin? O kadar cahilsin ki sırf sapkınlık ve düşmanlıklarından halk arasına boş sözler yayan, eşek beyni yemiş bir kaç kişinin sözüne inanıyorsun. Onlar ki ne tarih ne de tefsir kitabı görmüşler. Ne haberler ne de rivayetler onlara ulaşmıştır. Ne de sayısız olan kelimeler kitaplarını mütalaa etmişlerdir. Onların çoğu takip ettikleri babaları ve hocalarının yerine geçmişlerdir. *Biz atalarımızı bir yol üzerinde bulduk ve onların öğretilerini izliyoruz*⁷⁴ ayeti onlar için nazil olmuştur. Vasilerin seyyidi, takva sahiplerinin serveri, *la feta* meydanının şehsüvârı, Hazret-i Mustafa'nın can kardeşi, Emîrül-Müminîn, imamül-muttakin, kâid-i 'izzül-muhaccelin, halifetullah ve resuluhu fi'l-'alemîn, Ebu'l-Hasaneyn Ali ibn Ebi Talib'in *Allah'ın salat ve selamı onun üzerine olsun -ki beni kaybetmeden önce bana sorular sorun, göklerin altında olan şeyler hakkında bana sorun*, lafzı onun sonsuz ilminin, *perde aradan kalksa dahi hiçbir şey benim yakînime eklenmez* doğru sözü bilgi ve zekasının ulaştığı noktadır- azamet vesikasına azl tuğrasını çekmişlerdir. Göklere ve yerlere, avama ve havassa, yerli ve yabancıya, bütün Yahudi ve Hıristiyan'a malumdur ki Hz. Risâlet-penâh *Allah'ın salat ve selamı onun ve ailesinin üzerine olsun* vasisi, halifesi, kardeşi ve amcasının oğlu olan Hz. Ali'yi *ey Resul sana indirilene tebliğ et, eğer bunu yapmazsan onun peygamberliğini yapmamış olursun Allah seni insanlardan korur*⁷⁵ hükmü gereğince Allah'ın emriyle kendi yerine vekil tayin ettiğinde ömrünün son zamanlarındaydı. O hazretin helal ve haramı beyan etmede hiç kimseden korkusu yoktu. Çünkü halkın tamamı orada hazır bulunuyordu. Yegâne korku Ali b. Ebi Talib'in imamlığının sonuçlanmasıydı. O hazretin, sahabeden ve gayriden nifak sıfatına sahip olan düşmanlarının çokluğundan, o hayır sahibi serverin zülfikârının korkusundan boyun eğmiş gibi görünüyorlardı. Çoğunun babası, amcası ve dayısı o hazretin elinden azap şerbetini içerek ölmüştü. Zira onlarda iman sıfatı yoktu, kalpleri nifakla dolu idi. Enbiyanın seyyidi de onlardan korkuyordu. *Allah seni insanlardan korur* ayeti bu sebepten nazil olmuştu. Bu sizin birçok tefsir kitabınızda da yazılmıştır, bütün tarih kitaplarında da vardır. Allah'ın elçisinin ölümünden sonra yaşananlar kitaplara yansımıştır ki onların her biri bu âlemde meşhurdur. Bu kitaplar sizin değersiz nazarınıza ulaşmamıştır. *“Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resulüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler”*⁷⁶ ayeti ehl-i İslamın

74 Kur'an: 43/22.

75 Kur'an: 5/67.

76 Kur'an: 5/55.

da ittifak ettiği gibi Murtaza Ali için nazil olmuştur. Bütün âlemin hâkimi Allah ve onun elçisidir. Ali b. Ebi Tâlib de hâkimdir. Cümle halka hükmetme seçkinliğine sahip olup *de ki Geliniz, sizler ve bizler de dâhil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarınızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lânet dileyelim*⁷⁷ ayetinin manaları bunun şahidi ve destekleyicisidir. Yüce Allah, Ali b. Ebi Tâlib'i Resul'ün nefsi olarak adlandırmıştır. Kimsenin bu konuda itirazı yok ve buna dair batıl yorum yapmazlar da. *Harun Musa'dan olduğu gibi sen de bendensin, Ehl-i Bey'im Nuh'un gemisi gibidir, kim ona binerse kurtulur, kim uzak durursa boğulup helak olur* ve aynı şekilde *ben ilmin şebriyim Ali de kapısı, ben ve Ali aynı nurdanız* gibi hadislerin doğruluğu konusunda bütün *ehl-i tevaîfin* icma'sı vardır ve hiç kimse buna muhalefet etmemiştir. Yine *ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol* doğru kelamı Herat şeyhülislamının, Emîr Ali Şîr [Nevâî] adına kaleme aldığı mufassal risalesinde nakledilir. *Şevâhidü'n-Nübüvve* ve *Ravzatü'l-Ahbâb*'da Gadîr günü detaylı olarak anlatılır. Allah'ın Resul'ünün dar-ı fenadan dar-ı bekaya göçü esnasında ümmete “*size iki şey bırakıyorum, Kur'an ve Ehl-i Bey'im. Onlara sarılıp uydukça yolunuzu hiç şaştırmazsınız. Bana havuzda ulaşana kadar birbirlerinden asla ayrılmayacaklardır*” şeklinde vasiyet ettiği sizin bütün hadis kitaplarınızda zikredilir. Aynı şekilde *Ey Ehl-i Bey! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor*⁷⁸ ayeti onlar için nazil olmuştur. Allahü Teala onların masumiyet ve temizliği için şahadet getirdi ve onları bütün kirlilikten pir ü pak kıldı. Onları sevmeyi hükmetti: *De ki Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum.*⁷⁹ Onları *selam İbrahim'in sülalesi üzerine olsun* selamıyla mümtaz kıldı. Yüce yaratıcı sizin imamlarınızın cahilliği ve akılsızlığı hususunda şahittir. Sizin kitaplarınızda zikredilmiştir ki Ebubekir ve Ömer *lanet o ikisi üzerine olsun* Allah'ın Resul'ünün mübarek odasında oturmuşlardı. O esnada Ebu Rekeb b. Mülcem gelmişti. Ebubekir, Resul'e “Akra b. Habis'i Temîm emîri yap” dedi. Ömer de bir başkası için ricada bulundu. Ardından Ebubekir sesini yükselterek “senin maksadın bana muhalefetten başka bir şey değildir” dedi. Ömer de bu şekilde sözler söyledi. Onlar Resul'ün huzurunda böyle edepsizlik yaparak seslerini yükselttiklerinden o saat *Sana odaların arka tarafından bağırانların çoğu akli ermez kimselerdir*⁸⁰ ayeti nazil oldu. Bu

77 Kur'an: 3-61.

78 Kur'an: 33/33.

79 Kur'an: 42/23.

80 Kur'an: 49/4.

olay sizin kitaplarda yazılmıştır. Biz sizin kitaplarınızda düşmanlara lanet okumanın bütün gerekçelerini ve Ehl-i Beyt'in faziletlerini de bulduk. Muhammed Haydar'ın telif ettiği sizin *Cem' beyne's-Sıhâh* kitabınızda Câbir b. Semere'nin şu hadisi naklettiği yazılmıştır: *Resulullah buyurdu ki 12 İmamlar'ın hepsi de Kureyş'tendir.* Aynı şekilde sizin tefsir kitaplarınızda peygamberin mağaraya yöneldiği, Hz. Ali'nin onun yatağına yattığı ve canını ona feda ettiği yazılmıştır. Allahü Teala bütün meleklerine Ali b. Ebi Tâlib'in yiğitliğini ve canını Resul'ün yoluna feda etmesini övünce bu ayet nazil oldu: *İnsanlardan öyleleri de var ki Allah'ın rızasını almak için kendini ve malını feda eder.*⁸¹ Aynı şekilde *Onlar verdikleri sözleri yerine getirirler*⁸² ayeti de Ali b. Ebi Tâlib için indi, bir başkası için değil. Yine Allah'ın Resul'ü, Hz. Ali'nin bir tek kılıç darbesini üns ve cinin bütün amellerine denk tutmuştu. Bu menkıbelerin hepsi de sizin tarih ve tefsir kitaplarınızda yazılmıştır. Ama sizin bundan haberiniz yok. Bunlar o hazretin menkıbe denizinden ve fazilet okyanusundan sadece bir damladır. Ve sen dergâhın reddedilmiş, Allah'ın Resulü'ne muhalefet ederek alçak hasletlerin ve kötü fiillerinle vasilerin serverinin vesayet, imamet ve hilafetini yeriyorsun. Nebînin risâletine dil uzatman, yaratıcının teklifi konusunda şüpheye düşmen olur mu? Eğer bunlar olmayacaksa pekala neden ilahi hükme ve peygamberin nassına muhalefet ederek peygamberin bütün kemâlât ve faziletini kendinde taşıyan Allah'ın Resul'ünün kardeşini ve amcası oğlunu Ehl-i Sünnet'in naklettiği şu hadisin de hükmettiği gibi "*kim Âdem'in amelini, Nuh'un takvasına, İbrahim'in huyuna, Musa'nın heybetine, İsa'nın münacatına bakmak isterse Ali b. Ebi Tâlib'e baksın*" velayet ve vesayetten azl ediyorsun ve diyorsun ki ümmetin en zelili olan *kirbas*⁸³ satıcısı Ebibekr, Resul'ün imamı, halifesi ve vasisidir. *Hâşâ! Bu, çok büyük bir iftiradır*⁸⁴ Allah'ın laneti size olsun ki ilminizin ulaştığı yer cehalettir, onun aslı da küfrün en dip noktasıdır. Bu tür ibareler Allah'ı zulümlerle *-zulüm bir şeyi kendi yerine koymamak, onu alıp başka bir yere koymaktır-* bağdaştırmaktan başka bir şey değildir. Vasilerin seyyidi Ali b. Ebi Tâlib'in, vesayet ve hilafet mertebesi yoksa o zaman neden Allahü Teala velayet makamını [belirlediği dışında] orada başkası olamayacak olan şekilde tayin etti, belirlediği dışında olacak olan diğerlerini tanımadı ve dedi ki *Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resulüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar.*⁸⁵ Gadîrhum Bayramı gününde Resul'ün buyurduğu gibi onun fazilet,

81 Kur'an: 2/207.

82 Kur'an: 76/7.

83 Kumaş, keten veya pamuk bez.

84 Kur'an: 24/16.

85 Kur'an: 5/55.

kemâlât ve masumiyet marifetine sahip olmayan kimse imamet mertebesine layık olamaz. Ardından amcasının oğlunun elini tutup otuz üç bin sahabe ve binlerce insan arasında minbere götürerek elini kaldırmış ve ona dua etmişti, onun düşmanlarına da lanet. *Allah'ım onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol. Ona yardım edene yardım et, yalnız bırakanı sen de yalnız bırak.* Allah'a ve Resul'üne aşikâr olmayan şey nasıl olur da Ömer b. Hattâb'a, Ebu 'Ubeyde b. Cerrâh'a, Salim Mevlâ Benî Huzeyfe'ye ve diğer birkaç münafiğa ayan olur. Onlar Ebibekir'in, Sakife-i Benî Sa'ide'de kendi iddialarının peşine giderek Allah'ın Resul'ünün tekfin ve teşhizinin gerçekleştirilmesinde bulunmadığını ve riyaset ve hilafet davası güttüğünü, Ali b. Ebi Tâlib yerine Ebubekir b. Ebi Kuhâfe'yi kılıç zoruyla öne çıkarıp *"elini uzat da sana biat edelim. Zira sen en yaşlımız ve en ileri gelenimizsin"* dediklerini biliyorlar mıydı? Ebubekir'in imamlığının kat'i delillerinden bir olarak öne sürüp beğenilmemiş mektuplarında ifade ettikleri bir diğer şey de şuydu: "Eğer Ali b. Ebi Tâlib, Ebubekir'i imamet ve hilafete layık görmediyse neden onu engellemiş, yakalayıp onu def etmemiş" O hazret sahip olduğu bütün kuvvet, kudret ve şecaatle Haydarî serpençesiyle Hayber'in kapısını yerinden söküp attı. 'Amr ve 'Anter'in başlarını gövdesinden ayırdı. Hayber'in üç bin *man* ağırlığındaki kapısını elinin üzerine alıp suyun üzerinde durarak Müslümanların onun üzerinden geçmelerini sağladı. 'Amr b. 'Adûd'u tek kılıç darbesiyle öldürdü. Allah'ın Resul'ü *Ali'nin Hendek Savaşındaki bir tek kılıç darbesi, tüm Müslümanların kıyamet gününe kadar yapacakları ibadetlerden üstündür* buyurdu. Benî Haşim kabilesinin tüm fertleri bu muharebelerde Ali'ye tabi olmuşlardı. Ali'nin katıldığı bütün bu savaşlarda Ebubekir zayıf, güçsüz ve yardımsız idi. Peki o zaman neden Ali Ebubekir'i bu işten men etmedi ve kendi hakkının alınmasına razı oldu? Hazretin fesahatla dolu kelimelerinden ibaret olan, yaratıcının kelamının altında, yaratılmışların kelamının üstünde olan, Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ten birçoklarının üzerine şerhler yazdığı, hutbelerini ondan seçtikleri *Nehcül-Belağa* kalbi kör olan o cahilin nazarına ilişmedi mi ki o hazret o kitapta buyuruyor ki *Muhammed'in vasiyeti olmasaydı yeryüzünde Allah'a karşı kâfir, Resul'üne karşı münafık ve Allah dinini inkâr edenlerden bir tekini bile bırakmazdım. Lakin ben sadece gam ve kederimi Allah'a arz ediyorum.*⁸⁶ Kitabın bir başka yerindeki ifadelerin muhatabı Ömer b. Hattâb *hak ettiğini bulsun* idi. Hz. Ali, ona şöyle demişti: *Ya İbn Dabhak! Eğer Allah tarafından önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı ve peygamberin ahdi öne çıkmasaydı sana zayıfın nasıl galip geldiğini az sayıda olanın nasıl çoğaldığını gösterirdim.* O soysuz zalimlerin zulüm ve sitemlerinden bahseden Şakşakiye Hutbesi ve diğer

86 Kur'an: 12/86.

şikayetlerin o hayır sahibi seyidin mucizeler beyan eden dilinde cari olduğunu görmemiş, duymamışlar. *Nehcü'l-Belağa* mütalaa edilmelidir. O hazretin bir başka yerde buyurduğu sözleri anlama karşısında dünyanın bütün fesahat erbabı acze düşmüşlerdir: *İlahi emr ve peygamberin vasiyeti [peygamberden] sonra Nakısın, Kas-tin ve Markin'deki savaşlar hariç kılıcımı kınından çıkarmamamı telkin etmişti. Bana dedi ki "ya Ali! Benden sonra sana birçok mekrub rast gelecek. Sana zulüm edecek olan bir kısım ashabıma şefaetim erişmeyecek. Mazlum olan sen bana ulaşacaksın."* Dedim ki "benim öldürülmemden korkuyor musun ki beni onları bertaraf etmekten men ediyorsun?" Dedi ki "ya Ali! Yüce yaratıcı bana dedi ki Eğer sen kılıcını çekersen seninle savaşılır. Benî Haşim'den olan tabilerin ve az sayıdaki büyük ashabın sayıca azdırlar. Onlar senin adamlarını öldürürler ve böylece İslam bertaraf olmuş olur. Kur'an ve hadis yok olur. Eğer muradına ermek istiyorsan sabredersen çok daha iyi olur." Bu ibareler *Nehcü'l-Belağa*'da açıkça geçer. Allah'ın elçisinin ölümünden sonra sizin imamlarınız olan o din düşmanları ve mürted taifenin Haydar-ı Kerrâr'a ve Seyyid-i Muhtâr'ın Ehl-i Beyt'ine yaptığı fesatlar cümle âlemin malumudur ve bütün tarih kitaplarında yazılıdır. Öyle görünüyor ki sen cahilin sağır kulağına ulaşmamış. Dinsiz âlimler ve nüfuz sahibi cahiller senden gizlemişler. İmamet konusundaki gazapları, Fedek'i almaları, Emîrül-Müminîn'e kılıç çekmeleri, kapıyı tekmeleme-leri, Hazret-i Seyyidetü'n-Nisâ Fatima-i Zehrâ'ya *Allah'ın salâtı onun üzerine olsun* yapılan açık zulümler, sizin tecavüzkar Ayşe'nizin yaptıkları, o üç zalim ve gaddarın tabilerinden ve sapkın ve melun Muaviye ve onun Benî Ümeyye'den evlad ve ashabından ve Abbasi taifesinden zuhur edenler, Emîrül-Müminîn Ali b. Ebi Tâlib ile olan savaşlar, Resul'ün ashabının *helahi*⁸⁷ zehriyle katledilmesi, Kerbela Savaşı ve şehitler seydidinin Ehl-i Beyt'ten ve onun ashabından yetmiş iki yoldaşıyla katledilmesi, Ehl-i Beyt'in yağmalanması, Resul'ün Medine'sinin yağmalanması, büyük ashabın katledilmesi, Allah'ın evinin tahrip edilmesi, Kâbe'yi mancınikle vurma, Allah'ın hariminin yağmalanması, geri kalan masum imamların *Allah'ın salâtı onların üzerine olsun* katledilmesi, binlerce dindar müminin ve Haydar-ı Kerrâr takipçilerinin/şiiyelerinin öldürülmeleri gibi korkunç olaylar Al-i Muhammed'e zulmedenlerden ve Ehl-i Beyt'in katillerinden sizin önder ve imamlarınız olan Benî Ümeyye ve Benî Abbas'ın gerçekleştirdiklerinden sadece az bir kısmıdır. Şimdi sen de o kâfirlerin uğursuz geleneklerini sürdürdüğüne göre onlarla haşr olacaksın. İmamı, Allah'ın elçisinin can kardeşi ile savaşan, peygamberin oğlunun başını kesen, peygamberin Ehl-i Beyt'ini esir eden bir kimsenin küfründe şüphe yoktur. Sizin bidat nev'inden delillerinizin hepsi bu minvaldedir. Dindar, mümin bir fazıl

87 Panzehiri olmayan kuvvetli zehir.

kimseye [doğrular konusunda] asla hiçbir diyarda konuşma fırsatı vermediler. Ağzılarını açmalarına izin vermediler. Bu taife gerçekte çok meşhurdurlar. Gördükleri ve duydukları her yerde öldürdüler. Bu taifeye ait her nerede kitaplar buldularsa bakmaksızın yaktılar. Herkesten gizlediler. Benî Ümeyye, Benî Mervân ve Benî Abbas zamanlarından kitap nakilleri yaptılar. Filan, filanın ittifakıyla halife, filan da emir oldu, filan ve filan imamette ittifak etti şeklindeki efsun ve efsanelerle dolu saçmalıklarla dar görüşlülerin gözlerini kapattılar. Doğrusu insanların en faziletli-leridir. Bu asılsız hikayeleri ve boş rivayetleri risâlet, nübüvvet, ismet, taharet, ebrâr-ı melaîke, tahkik ve hakâik ilminde hüccet kabul ettiler. Ardından bunları halkın diline düşürdüler. İnsanları Allah'ı, Resul'ü ve İmam'ı tanımaktan yüz bin ferseng uzağa attılar. *Karanlıklar, karanlıklar üzerine yığılmıştır*⁸⁸ da hapsettiler. Sizin hikaye ve rivayetlerinizin çoğu Ehl-i Beyt'e zulmedenlerden, onların en fesat ve en kafir katillerinden nakledilmiştir. Hadislerinizin çoğu yalancı fâsıklardan, serçelerle oynayan küçük çocukların ağzından nakledilmiştir. Fâsıkların, fücûcârların, kadın ve çocukların adlarını hadis ve ahbâr rivayeti silsilesinde göstermişlerdir. "Filan şunu dedi, filan bunu söyledi" sözlerini insanların dillerine pelesenk ettiler. Filan hadis, filan şeyhe söylenmiş, filan şeyh rivayet eder ki filan şeyh velayetiyle muhaddistir, filan cahil şeyh Kur'an müfessiridir, filan basiretsiz cahil filan zaviyede birkaç erba'in sahibidir ve zamanın büyük evliyasındandır, filan şeyh rüyasında şöyle görmüş, peygamberden şunları duymuş. Bu gibi şeyleri basiretsiz cahiller, marifetsiz aptallar, cehalet zaviyesinin ahmakları, sapkınlık sahrasının şeytanları şehir ve beldelerin her tarafında nakl ve rivayet ederler. Marifet, şeriat ve tarikat binasını uyku ve hayale yasladılar; bu nakil ve nakilcilere bel bağladılar. Bu boş sözler avamın, senin cahil aptallarının ve senin tabilerinin muhayyilesinde yer kaplamış. Tabiler ve takipçiler bu yerilesi yöntemle ortaya çıktılar ve çıkacaklardır da. Resul'ün Ehl-i Beyt'ine, evladına, takipçilerine ve şiiilerine olan kin ve düşmanlığı miras almışlar ve onların izledikleri yola muhalefet etmişlerdir ve edeceksiniz de. Putperestlikle, şarap içmekle, Müslümanların haksız yere kanını dökmekle ve mallarını gasp etmekle ömürlerini geçiren Âl-i Muhammed düşmanları, oğlancılık marazına müptela idiler. Sizin *Sahîb-i Buhârî* nizde de bahsedildiği gibi *Ömer b. Hattâb'ın sahip olduğu bir oğlana vardı ve hilafetinde onun için bir sorun yaratmıyordu*. Bu taifeyi, hanedanın masumlarından daha mı önde tutuyorsunuz? Fâsıkların nakillerini itibarlı mı görüyorsunuz? İş öyle bir dereceye varmış ki Emîrül-Müminîn, Seyyidetü'n-Nisâ, İmam Hasan ve İmam Hüseyin ve diğer masum imamlar *Allah'ın salatı onların üzerine olsun* -ki onlar herkesin ittifak ettiği gibi

88 Kur'an: 24/40.

masum ve temizdirler- ile ilgili rivayet nakillerini onların düşmanlarından ve ahbabından yapmışlardır. Bütün zamanlarını Resul'ün hizmetinde geçiren, o hazretin her şeyine vakıf olan bu taifenin sözlerine ve yaptıklarına itibar etmiyorlar. Onların hadis nakline itimat etmiyorlar. Onların mezheplerinin temeli tecavüzkar Ayşe'nin, *baras* hastalığına müptela Enes b. Mâlik'in, kovulmuş Ebi Hureyre'nin, melun 'Amr b. As'ın dinsiz kafir Muaviye'nin ve onların ashabının hadis ve rivayet nakillerine dayanır. Bunlardan her biri zamanının en kötülere ve en aşağılıklardır; bütün kafirlerden bile daha aşağılıklardır. Onları lanetlemek herkesin görevidir.

Bu esnada sizin kara yüzlü, sapkın ve cahil bilgin ve fazıllarınız *işte onlara Allah lanet eder ve lanet ediciler de onlara lanet eder*⁸⁹ dünyevî heveslerini, öbür dünya sarayına kendi rızalarını ise Allah'ın rızasına üstün tuttular. Kendi yalan sözlerini ortaya çıkarılmış hadislerle sağlamlaştırdılar. Bu Taife-i Nâcîye-i Kızılbaş ise iman sıfatına sahiptir. Marifetullahı, marifetü'r-Resul ve marifetül-İmamı hasıl etmişlerdir. Kıyamet gününe, peygamberin getirdiği bütün her şeye itikatları vardır. Bütün işlerinde nebevî şeriata uyarlar. Namaz, oruç, hums, zekat, hac ve cihâd gibi şer'î yükümlülükleri yerine getirirler. Sizin bidat olan mezhebinizde mubah olan şarap içmek, haksız yere kan dökmek, zina ve livata gibi yasaklanmış şeyleri haram bilirler. Sonsuz devletimiz zamanında bütün bunlardan kaçınmışlardır. Takva ve taharet sahibidirler. Mümin ve müslümanların kanını ve malını helal görmezler. Sırtlan ve tavşan etini yemezler. Def, çeng, ney, rübab, tanbur gibi çalgıları, tavlâ ve satranç gibi oyunları haram bilirler. Az ya da çok fark etmez şarabı ve diğer alkollü içecekleri haram kabul ederler. Kirli elbiselerle ve eti yenilmeyen hayvanların postları üzerinde namaz kılmazlar. Vücudun en şerefli bir parçası olan yüzü sol elle yıkamazlar. Resul bunun için buyurmuştur ki *sağ el yüz, sol el de taharet için*. Sarhoş halde abdest almazlar. Mesh etmek yerine ayaklarını yıkamazlar. Namaz esnasında Yahudi'nin ve fâsık kimselerin arkasında namaz kılmazlar. Şeyhlere secde etmezler. Her cahil riyakarın müridi olmazlar. Sihir ve büyüyle aldatılmazlar. Bütün bunlara rağmen sizin fâsık, fâcir, şarapçı, uyuşturucu ot bağımlısı, itibarsız, taharet bilmez, namaz bilmez, dinsiz, haram yiyen, münafık ve mülhit müftüleriniz bu Taife-i Nâcîye-i Kızılbaş'ın ve İran memleketi sakinlerinin kanını ve malını helal kılmıştır. Frenk memleketlerinden gelen ordunuzun ekserisi İslam ve Müslümanlık adına sadece *lailabeillallah* demiş ancak bunu tasdik etmemişlerdir. Ehl-i İslamın şiarını bilmiyorlar. Onlar bir kez daha küfür ve sapkınlık çöllere atılmış oldu. Allah kafirleri hidayete erdirmez.⁹⁰

89 Kur'an: 2/159.

90 Kur'an: 5/67.

Bilinmiş ola ki biz sizin ulemanızı birkaç açıdan kafir, âsık, bedbaht, karayüzlü biliyoruz. Onların durumunu tafsilatla değil özetle verme gereği duyduk. Onların çoğu Ehl-i Beyt düşmanıdır. Bütün ibadetleri terk edenlerden, bütün haramlara el uzatanlardandırlar; onlardan her biri Lut kavminin en kötüsüdür. Frenk, Yahudi, Hıristiyan ve Zenâdıkâ'dan mürekkep bütün küffar ile muaşeret halinde olmalarına rağmen kendilerini pak olarak telakki ederler. Çekinmedikleri köpek ve domuzu mubah bilirler; onlara temiz derler. Düzgün itikat, takva, taharet, *movled* ve *makatın* temizliği sizde bulunmayan şeylerdir. Sizin ulemanızın fazilet ve kemâlâtını çok iyi biliyoruz. En fazıl ve en alim olarak gördüklerinize, inadı bir kenara bırakarak fırsat verin de Acem diyarının cevvaleri ilmi bahislerde onlara nasıl üstün geldiklerini gösterebilirler. Allah'a hamdolsun ki kutlu devletimiz zamanında alim ve fakihlerimizin sayısı gökteki yıldızlar kadardır. Onlar kat'î ve açık delillerle münazara meydanında ve sohbet meclislerinde dünyanın diğer alimlerini geride bırakırlar. Derin meselelere itirazda, hikmeti kavramada, müşkülâtın inceliklerini keşfetmede, manaları derk etmede, kelimeleri anlamada, ahkama nüfuz etmede, mantıklı gerekçeleri yaymada, mantık, ma'âni, beyan, kalam, tefsir, fıkıh, hadis, tarih ve ahbârın meselelerini çözmede öyle ustadırlar ki melekler bile onlara göklerden aferin yağdırır. İnsafa gelip ve basiret gözünüzü açarak onların müşkülâtını halletseniz gözünüz mü kör olur veyahut bu manaları idrak etmekle ölür müsünüz? Şeytan, sapkınlık kildidini, sizin kalplerinize öyle sağlam vurmuş ki *onlar hala Kur'an'ı düşünmezler mi?*⁹¹ manasından gafil bir halde hak, İslam, şeriat, ehl-i yakîn ve Ehl-i Beyt-i tayyibîn-i tahirîn yolundan sapmışsınız. *Allah kime hidayet ederse kimse onu saptıramaz.*⁹²

*Ey kâfir! Eğer kurtuluş arıyorsan
Siyahıtan ve beyazdan geç
Ali'nin evladını imamın olarak bil
Günahkârlığı çok düşünme
Eğer Ali'ye candan kul olursan
Her iki cihanda da padişah sensin
Cümle zerrelere ondan bir zerredir
Gökteki kuşlar, karınca ve balık
Münker ve nekîr bana sorduklarında
Mezhebime şahadet edeyim*

91 Kur'an: 4/82.

92 Kur'an: 39/37.

*Zülfikar'ın şahının kuluyum
Hâricîlerden neden korkayım ki
Ey Haydar'ın hanedanına düşman olanlar
Kaçmayın sizinle işimiz vardır*

Mezhebinizin ve Osmanlı kanunlarının rezaletine rağmen Mervan'ın yolunun reisleri, Şia taifesini Rafızî addetmiş ve onlar için Şia-yı şenî'a yazmışsınız. Bilmiyorsunuz ki Hazret-i Kâinât'ın bereketli zamanlarında bu isim ve lakapların hiçbiri bilinmiyordu. Oysa Şia'nın mübarek ismi Hazret-i Seyyid-i Enbiyâ zamanında sahabe ve diğerlerinin arasında biliniyordu. Selman-ı Farisî, Ebuzer Gıfârî, 'Ammâr-ı Yâsir, Ebu Eyyüb-i Ensârî, Ebi Ke'b, Mikdâd-ı Esved, Mâlik-i Eşter, Abdullah-ı Abbas ve diğerleri gibi sahabeden birkaçı -ki Resul menkıbelerde onları övmüştür- hem muvafık hem de muhalif kitaplarda zikredildiği gibi savaş ve normal zamanlarda sürekli Emîrül-Müminîn, İmamül-muttakîn, Ya'sübü'd-din, Esedullahül-Gâlib Ali b. Ebi Tâlib'in hizmet ve mülâzemetinde idiler. Allahü Teâlâ Ali'nin fazileti ve sahip olduğu yüce mertebe konusunda İbrahim Halil'e bilgi verdi. O da şöyle dua etti: *Allah'ın beni Ali'nin şî'asından eyle*. Allahü Teâlâ onun duasını kabul etti ve dedi ki *seni onun şî'asından eyledim*. Bu hikâyeyi Kur'an'da tekrar dile getirdi ki *şüphesiz ki İbrahim de onun taraftarlarından*.⁹³ Günümüze Ali'nin Şi'ası lakabı kalmıştır ve baki kalacaktır da. Dünyanın bütün âlimleri de çok iyi bilir ki Sünni adı İmamül-muttakîn Ali b. Ebi Tâlib ile sapkın Muaviye arasında yaşanan savaşlar zamanında ortaya çıkmıştır. Emîrül-Müminîn'in ordusu Ali Şi'ası, Muaviye'nin ordusu ise Sünni olarak şöhret bulmuştu. O iki kişinin askerleri karşı karşıya geldiklerinde birbirlerine "sen Şii misin yoksa Sünni misin?" şeklinde soruyorlardı. O da ben Sünni'yim diyordu. Burada Sünni, Muaviye'nin geleneğini devam ettirerek Emîrül-Müminîn Ali b. Ebi Tâlib'e küfreden anlamına geliyordu. Sünni adının alınmasından maksat peygamberin sünnetini sürdürmek ise o zaman neden Şia taifesi Sünni olmasın? Zira Şia nezdinde peygamberin sünnetine uygun ibadetler haddinden fazladır. Gece gündüz birçok rekât, mübarek Ramazan ayında bin rekât onlar nezdinde kabul görmüştür. Onlara düşman olanlar nezdinde ise bu çok az kabul edilir. Teravih dedikleri Ömer b. Hattâb'ın *lanet onun üzerine olsun* sünnetidir, Allah'ın elçisinin sünneti değil. Yoksa bu taife Resûl'un yüce sünnetlerinin hepsine uyup onunla mı amel ediyorlar? Öyleyse Sünni olarak adlandırılmasından maksadın Ehl-i Beyt'e ve onun tabilerine, Şia muhiplerine düşmanlık etmek olduğu anlaşıldı. Bizim için bizi zemmedecek bir

93 Kur'an: 37/83.

isim bulmuşsunuz ama bilin ki o isim bizim için övünç kaynağıdır. Bize Rafizî diyorsunuz. Biz de sizi Nasibî, Haricî, Yezidî, Nasrânî, Kadarî, Mervânî, münafık, Âl-i Muhammed'e zulmeden ve Ehl-i Beyt'e düşman olarak biliyoruz. Vesselam.

“Mezhebinizi terk edin, sahabeye küfretmeye tövbe edin, nedamet getirin ki sizinle sulh yapabilelim” şeklindeki boş sözlerinize cevap vermek gerekirse; bilmiyor musunuz ki

*Haşr gününde mezardan başımızı kaldıracak
Osman'ı, Ebabekir ve Ömer'i lanetleyeceğiz*

Âl-i Muhammed'in şiiilerinden birinin mezheplerini değiştirdiklerini, Âl-i Muhammed'in yoluna muhalefet ettiklerini hiç kimse hiçbir diyarda hiçbir zaman ne görmüş ne de duymuştur. Ama bir ay ve bir sene geçmiyor ki kötü itikatlı imansız Sünnilerden bin kişi mezheplerini değiştirmesin ve Ehl-i Beyt'in doğru yolunu seçmesin. Âl-i Muhammed'in mevâlî ve şiiileri günden güne artıyorlar. Öyle ki Rum mülkünde, Mâverâünnehr ve Hindistan'da kaç yıl önce 500 kişiden fazla Şii yoktu. İçinde bulunduğumuz 961/1554 yılında her diyarda beş yüzden fazladırlar. Günden güne de artmaktadırlar. İnşallah çok yakın zamanda dünyanın bütün insanları bu parlak mezhebi tercih edecekler, bu mübarek cemaate düşmanlık olmayacak. Zira uğursuzluktur. Emîrül-Müminîn Ali b. Ebi Tâlib şöyle buyuruyor: *Ancak yok olmayı göze alan bir hanedan biz Abdülmüttaliboğulları'na düşmanlık eder. Ancak uyuz hastalığına yakalanmış olan bir köpek bize havlar. Buna inanmayanlar, denesinler.* Eğer bu sözlerle ilgili bir şüpheniz varsa ibret gözüyle bakın ve görün ki Âl-i Süfyân, Âl-i Mervân, Âl-i Berâmike ve Âl-i Abbas her tarafta yetmiş bin altın beşiğe sahipti ve onlardan her biri Ehl-i Beyt'ten ve onların dostlarından binlerce seyyid katletmişti. Mansur Halife Bağdad'ın dışında bir bina yapmış, Benî Haşim seyyidlerini taş ve kerpiç yerine duvarlara koyuyordu ki Seyyidü'l-Mürselîn'in soyu inkitaya uğrasın. Her yerde Haydar-ı Kerrâr'ın binlerce şii/taraftarını öyle katlettiler ki bu mezhep ve taifeden neredeyse hiç iz kalmadı. Bu batıl çabalarına rağmen, bu saydığım taifeden ne iz, ne mezar, ne mürit, ne nesil ne de zürriyet kaldı; hepsi kökünden söküldü. Soyları kurudu. Cihangir padişahların elinde onların her biri bir bela ve mihnete müptela olarak cehenneme kavuştular. Helak olmaları ve köklerinden sökülmelerinden sonra seyyidlerin üzerindeki bu zahmet ve eziyet ortadan kalktı. Bugün doğuda, batıda, kuzeyde ve güneyde yüce mertebeli seyyidler yıldızlardan da fazladırlar. Hepsi de makam, mevki, kudret ve zenginlik anlamında gayet refah içindedirler. Önceden hayır sahiplerinin ve ensarın sayıca az olması, düşmanların çok olması dolayısıyla takiyye vacipti. Şimdiyse

avan ve ensarın sayıca çok olmasından dolayı takiyye artık mekruh belki de haram kılındı. Hindistan, Arab ve Acem belki güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar Ehl-i Beyt ve seyyidlerin muhabbet sancağını dalgalandırıyorlar. Bundan önce bizimle çekişme ve düşmanlık halinde olan Maverâünnehr sultanları şimdilerde bizim kutlu emir ve yasaklarımıza tabi oldular; itaat makamındadırlar. Ülkeler alan sahib-kıran padişah, yüce hüsrev, ülkelerinin çokluğu ve azametiyle senden ve cihanın bütün sultanlarından daha seçkin olan Hindistan padişahı Hümâyûn, reayasına ve düşkünlere karşı merhametli ve adaletli birisiydi. Ordusunun arz gününde defterlerde kayıtlı beş yüz bin süvarisi ve on iki bin savaştı filî olduğu bilinir. Bütün Hind sultanlarının hazineleri ona gelir. Ancak iş öyle bir mertebeye vardı ki melun şeytan fesat dolu hayallerle onun beynini yıkadı. Onun kibir ve zorbalığı öyle bir hal aldı ki saltanat ve ihtişam zirvesinden azamet ve büyüklük doruklarına uçtu. İnsanlar uzun bir müddetin ardından gördüklerinde ona *cilve-i kuddûs* adını vermişlerdi. Kendisine bağlı bütün memleket ve ordularda şeriat eski hükmünü yitirdi; ibadet ve taat yıkıldı. İlhad öyle bir dereceye ulaştı ki Rumiye-i şomiyede (uğursuz Rum ülkesi) olduğu şekilde fisk u fücür aleni bir şekilde gerçekleşiyordu. Bu arada memleket ayanı ve devlet erkânının toplandığı bir mecliste kâhin ve müneccimlerini çağırarak onlara dedi ki “Rüyamda ay ve güneş yanında bazı yıldızlar tahtımın ayağına indirler; benim hizmetime durdular. Bu rüyayı bana yorumlayın.” Kâhinler ve müneccimler dediler ki “Göklerin hareketi ve gök cisimlerinden öyle anlaşılıyor ki Rum sultanı, İran padişahı, Turan hakanları, dünyanın diğer sultanları sana itaat edecekler; senin kutlu meclisinde yer alıp mülâzemet ve hizmetinde bulunacaklar. Bu olay çok yakında gerçekleşecek. Onların saltanat temelleri senin elinde harap olacak, o hanedanların hilafet ve azamet temelleri yok olacak.” Çağatay asilerinin önderi olan ümeradan birisi ayağa kalkarak şöyle dedi: “Âlemin padişahı, memleketlerin fethi ve âlemin bütün sultanlarının ele geçirilmesinden sonra onlardan her biri için cennet meclislerinde bir oturma yeri ve düzeni tayin etmeyi buyursunlar.” Hümâyûn padişah da şöyle buyurdu: “Mâverâünnehr hanları filan yerde, İran padişahları filan yerde otursunlar. Rum ve Frenk sultanı ise filan yere yakın otursunlar.” Bunun gibi fesat dolu hayaller, şeytani vesveselerle onun dünyasını değiştirmişti. Hazinesi ve ordusunun çokluğu onu kibirlendirmişti. Ancak ansızın kaza ve kader öncülüleri tek seferde onun devlet ve azamet elbiselerini çıkarıp atıp, azl ve zillet palasını ona giydirdi. Bütün azametine, kudretine *cilve-yi kuddûsî* yakıştırmalarına, fillerine, sayısız askerlerine ve hesapsız hazinesine rağmen kendi tabilerinden biri olan Şîr Han-ı Afgânî tarafından büyük bir yenilgiye uğratıldı. Bütün saltanatı ilahi kahr ve gazap denizine gark oldu. Onun tüm memâlik-i mahrûsası elden çıktı. İş öyle bir dereceye vardı ki

hiçbir memlekette kalamaz hale geldi. Kandahar'a kadar geldi. Orada da hanedan düşmanlarından birisi, sürekli ağabeyi ile düşmanlık içinde olan kardeşi Kâmrân askerlerini toplayarak onun önünü kesti. Ona karşı savaştı. Oradan kendi yakınlarından az sayıdaki adamıyla kaçmayı başararak canını Horasan sınırına attı. Bizim devlet evliyamıza sığınarak kurtuldu. Göksel haberciler onun kulağına şu haberi ulaştırmışlardı: "Savaş esnasında kibir ve zorbalık ilahi dergâhın beğeneceği bir davranış değildir. Asılsız sözler ve gerçekten uzak hikâyelerle savaş ateşi yakılmaz. Kibirli asileri, zorba mağrurları kısa sürede tedip sillesiyle mahvederler." Hümâyûn Padişah'ın içindeki şeytan, şimdi senin içine de girmiş, kibir ve zorbalık sende yer tutmuştur. Saltanatının ebediliği derdine düşmüşsün. Dünyaya ve bütün insanlığa fisk u fücür atarak, isyan ve korkusuzluğunla inat ve büyükleme yolunu takip etmişsin. İlahi kahırdan, gerçek padişahın gazabından korkmuyor musun? Hümâyûn Padişah azamet, büyüklük, ordu ve hazine bakımından senin on, belki yüz katın eder. Ama gel gör ki o bile ilahi lütfun bereketiyle bu hanedana itaat etti. Başını eşiğimize koyarak itaat kemerini can beline bağlayıp kurtuldu.

*Devletimiz bu cihanda günden güne artmakta
Yardım ve iyilik istiyorsan feleklere bak
Hümâyûn Hind'den belip bana gulam oldu
Şu kutlu talihe, Hümâyûn'un bahtına bak*

Cihanın şahlarına, zamanın sultan ve hakanlarına layık olan şeyi yerine getirecek ona şefkat gösterdim. Bütün hazinem ve insan kaynaklarımla onun ordusunu teçhiz ettim. Bin tam teçhizatlı at ve ordumdan yirmi bin süvari ile onun ordusunu donattım. Büyük bir ihtişamla ordusuna nizam verdikten sonra onu Gazneyn ve Hindistan mülküne gönderdim. Muzaffer gazilerin talihiyle uğursuz kardeşi Kâmrân'ı mağlup etti. Onu ele geçirerek gözlerine mil çekti. Bütün Kandahar, Gazne, Kabil, Multân ve Afgan memleketlerini kılıç gücüyle alarak Hindistan memleketine yöneldi. Eğer şöhrat bulmuş hakanlar, yüce sultanlardan birinin himaye ve riayet makamında iseler böyle olurlar. Senin yaptığın gibi değil. Üç yüz bin kişiyi toplayıp top arabaları, tüfek ve dört yıl yetecek savaş teçhizatıyla Elkas'ın himayesinde İran memleketine vardın. Bu diyarın etrafına vardıkdan sonra bir gün bile kalamadın. En sonunda o biçareyi yüz belaya müptela edip mahvederek geri döndün. Bir Şii'nin dediği gibi:

*Rumî Tebriz kapısına geldi ve kendisine s*çarak gitti
Tebriz kapısından s*ça s*ça dönüp gitti*

Bil ki bağış sahibi Allah, güzel siretlerinin, nübüvvet ve velayet hanedanına olan saf itikatlarının, masum sıfatlarının, seyyidler, âlimler, salihler ve takva sahiplerini himaye etmelerinin bereketiyle bizim devlet sancağımızı dünyanın her yanına çekti ve çekecek; heybet ve ihtişamımız yeryüzünü kapladı ve kaplayacak; din düşmanları ise gam kuyularına atıldı ve atılacak da... Kafır, Müslüman, Frenk ve Hint bir yaşından yetmiş yaşına kadar alemin bütün sultanları bizim yüce dergahımız padişahlara layık hediyeler gönderiyorlar ve itaat, ittifak ve taraftarlıklarını ortaya koyuyorlar. Çok yakın zamanda bütün dünya Ehl-i Beyt'in doğru yoluna girecek, bizim kutlu devletimizle Kâbe-i Mu'azzamâ'nın kubbesinde Resul'ün hanedanının düşmanlarına ve Ehl-i Beyt'e inatçılık gösterenlere karşı *teberrâlar* yüksелеcek.

“Üç yıllık askeri teçhizatla ve büyük bir orduyla İran üzerine dört taraftan yürüyecek, Horasan memleketine kadar hiçbir yerde durmayacağız. Sizin kuvvet ve kudretinizi yok edecek, İran toprağını yokluk rüzgârına vereceğiz” şeklindeki sözlerinize verilecek cevaba gelince: Kudret, Allah'ın olmasına rağmen *Fakat bütün işler Allah'a aittir*⁹⁴, Resul-i Kureyşî'nin ferî ve azametine rağmen onun vasiler seyyidi her daim dua zamanında acz ve yenilgi makamında demişlerdir ki *Allahım! Fakirliğimi, çaresizliğimi, acziyetimi ve muhtaçlığımı bağışla!* Sen kalede oturan cürekâr yaşlı keşişin bu büyükleme dilededir sadece.

Bu Allah'ın sözüdür, eşek beyni yemiş vakarsız herhangi birisinin değil. Bu memleketleri yakıp yıkmak maksadıyla beş defa üç bin kişiden oluşan ordunla geldin. Seninle daha savaşmadan bile kendi kendine yenilgiye uğradın. Aciz ve perişan köpekler gibi bin bir güçlkle geri döndün. Her gelişinde senin uğursuz ordundan yüz bin kişi cehennemi boyladı. Binlerce at, deve, hazineler, top ve tüfeği Yezid ve Muaviye yolunda feda ederek kaçtın. Beş gün bile bir yerde kalacak, memleketlerimizden bir köy bile alacak takatin kalmadı. Van Kalesi hariç. Zira o kaleyi nankörler sana teslim etmişlerdi. Eğer Van topraklarına gitmek ve orayı almak isteseydik tıpkı defalarca kış mevsiminde karın üstünde top ve tüfeklerimizle kalelerini alıp ve yerle bir ettiğimiz gibi her bir kalede senin itimat ettiğin askerlerinden birçoğunun boynunu vurarak cehenneme gönderdiğimiz gibi birkaç gün içerisinde orayı alır, yerle bir ederdik. Bilmiş olasin ki bundan sonra toplar ve mancınıklar işe yaramayacak. Buralara geldiğin birkaç seferinde herkes de çok iyi bilir ki orduma seninle savaşmaları için emir vermedim. Buna rağmen her taraftan kan içen savaşçılar, yüce gaziler ve aslan tabiatlı savaşçı kurçiler kutlu ordumuzdan kaçarak senin orduna kadar gelmiş, bir defasında iki üç bin adamını

94 Kur'an: 13/31.

öldürmüşlerdi. Bir dahaki sefere ordumuz seninle savaşmak için bizden emir bile beklemeyecekler. Askerinin kökünü kazıyıp Fırat Nehri kenarına kadar ardından saldıracak ve ordundan geriye eser bırakmayacaktır.

Allah'a andolsun ki eğer Allah'tan korkmaz, peygamberin şeriatına uymaz, hak mezhep olan Ehl-i Beyt yolunu dikkate almazsanız, acizlere ve çaresizlere karşı merhametli olmazsanız kırk gün içinde Van serhadinden darü'l-küfr İstanbul'a kadar öyle bir yaparız ki mamur hiçbir yer geride kalmaz. Bu zaten çok yakında yaşanacak bir şeydir. *Ekinleri tahrip edip nesilleri bozmak için çalışır*⁹⁵ ayeti, mezhep ve itikatta seninle uyumlu olan dinsiz Ermeni sıfatlılar içindir. Onları yok etsinler, o taifeden bir kişi bile kalmasın. Bu batıl davaların, kibir ve zorbalığın en sonunda senin ve uğursuz Rumîlerinin başına dert açacak. Zira böyle arzulara sahip kimselerin fitrat ve mizacı fesat, zulüm ve kötülükle yoğrulmuştur. Şeytan senin kötü mizacının verimsiz topraklarına, *tayyibîn-i tahirîn* hanedanına ve onların takipçilerine olan düşmanlık fidanını ekmiş. Onun meyveleri bu dünyada çok yakında senin uğursuz zatına geri dönecektir. Senin Frenk mizaçlı dinsiz batınında zulme uğrayan her iki tarafın da reayasına merhamet yer almaz. *Gör bak zalimlerin akıbeti ne oldu* akıbetini de mi düşünüyorsunuz?

Ey zalim! Ettiğin cevr ü cefanın sonundan kork
Ey Hâricî! Dert sahiplerinin feryatlarından kork
Ey Nasibî! Kimsesizlerin dertlerinden kork
İnsandan korkmuyorsan bari Allah'ın kahrından kork

“Bu sefer Irak, Azerbaycan, Fars, Kirman ve Horasan memleketlerini yerle bir ettikten sonra geri döneceğiz” şeklinde öne sürdüğü batıl davaların ve alakasız bir şekilde yazdığı boş sözlere karşı diyebilirim ki bu ibarelerin içinde su olmayan kuyuya, yağlı olmayan kandile, anlamı olmayan sözlere, can olmayan kuru tene ne de çok benzemektedir. Bu lafların Azerbaycan halkının kulağına gidecek olsa senin sakalına gülerlerdi. Zira Elkas'ın rehberliğinde dört yüz bin kişiyle Azerbaycan'a yönelip Tebriz'e konmuşsun. Tebriz halkı birlik ve bu yüce hanedana olan bağlılık sancağını yükselterek Osmanlı ordusunun, o Mervan taifesinin çokluğundan zerre kadar korkmadan dört taraftan senin üzerinden suyu kestiler. Pazarda sana bir *manlık* eşya bile satmadılar. Öyle ki ordugâhında bir testi su bile bir *eşrefiye* çıkmıştı. [Şehrin] kapılarını ve sokaklardaki mevzileri muhkem hale getirerek seninle savaştılar. Sırf bu olaydan dolayı intikam almak, onları yağmalamak ve

95 Kur'an: 2/205.

karşı koymak aklına gelmişti. En sonunda Elkas, senin kokuşmuş beynindeki kibir rüzgârını söküp atmış, çıkarmış ve demişti ki “eğer senin bütün askerin bu şehre girecek olursa hiç kimse canlı olarak dışarı çıkamaz. Her birini bir köşede yakalayıp cehenneme gönderirler. Azerbaycan’ın süvari ve piyadelerinin kılıç ve ok darbeleriyle ordun yok olur.” Sen pişman olmaya başlayınca gece yarısı Tebriz havalisinden kaçtın, köpekler gibi iki menzili bir menzil ederek canını Van’a zor attın. Senin uğursuz askerlerinden her biri bir tarafa kaçıyorlardı. Biz de yüz bin deri yüzen, savaşı, kaplan tabiatlı, yardım bulmuş Kızılbaş ordusuyla beraberdik. O askerlerden her biri tepeden turnağa zırha bürünmüştü ve aslanlar gibi kükrüyorlardı. Suya dalan balıklar gibi, düşmanın can cevherini kalp sedefinin içinden çıkarıyorlardı. Su kenarında savaşıyan timsahlar gibiydiler. Bir hamleyle savaşı aslanların kalbini çıkarabiliyorlardı.

*Aslanı yenen savaşçı gençler
Hepsi de aslan gibi savaşa alışık*

Bütün ordumla senin arkandan hareket ettiğimizde bir karar alarak ordunu Bağdad tarafına gönderdin, sen ise din ashabı gibi olan muzaffer Kızılbaş gazilerinin kılıçlarının korkusundan İslambol tarafına kaçtın. “Elkas topladığı orduyla Kürdistan yolundan Acem’e yöneldi” şeklinde halk arasında bir söylenti yaydın. Gazilerimiz olur da çadırlara ve bazı hazinelere ulaşır ve tecavüzatta bulunur diye ondan endişe etmişlerdi. Büyük emirler, ricalarda bulunarak beni bu işten geri çevirdiler. Nam sahibi kardeşim Ebu’n-nasr Behram Mirza’yı bazı askerlerle birlikte o tarafa gönderdik. On gün içinde cahil Elkas’ı Bağdad’a kadar kovaladılar. Ordusunun büyük kısmını kılıçlarına lokma yaparak geri döndüler. Yoksa seni insan avcısı gazilerimin kılıçlarına lokma etmeden dönmem imkânsızdı. İstanbul’a kadar peşinden gelerek hiçbir menzilde konmanıza izin vermezdik. Aramızda geçen bütün bu olayları dünyadaki bütün insanlar biliyorlar. Böyle boş sözler yazarak, kibir ve zorbalık taslayarak “şöyle böyle yapacağım” diye kendini bize göstermek istiyorsun.

Çok iyi biliyorsun ki insanların gözünde hakir, itibarsız ve zelil duruma düşmüşsün. Sizdeki zulüm, fık, küfür ve bedbahtlık bütün insanlığın bildiği şeydir. Yıllarca sizin yolunuzu gözleyenler ve mezhep ve itikat konusunda sizinle uyumlu olanlar bu esnada bu durumdan haberdar oldular ve sizden ümidi kestiler; sizi yermek ve lanetlemekle meşguller.

*Sana adil diyen bir cehennem köpeğidir
Sana itibar edene lanet olsun*

Gayb habercisi akıl kulağına şunları ulaştırıyor: Yakın zamanda o hilekar, Seyyid-i Muhtar'ın hanedanına olan düşmanlık ve zulmünden aldanarak saltanat ve hüsrevliğin emanet elbiselerini çıkaracak ve nasıl ki İldırım Bayezid alemi fetheden sahib-kıran Emir Timur Gurgâni'nin *Allah onun delilini nurlandırсын* elinde tutsak olduysa sen de bin zillet ve perişanlıkla gazilerin elinde esir olacaksın. Yaratıcının dergahından kovulmuş, insanlara rüsva olmuş bir şekilde *teberrâiler* senin başını güz ve baltalarıyla parçalayarak yerle bir edecekler. *Bir de onlar için demir kamçılar vardır!*⁹⁶ tam da bunu anlatır. Benî Ümeyye ve Benî Mervan'ın libası olan siyah hilatların yerine nefit fiçuları başına ve bedenine dökülecek ki *Onların gömlekleri katrandandır.*⁹⁷ ayeti ondan bir kinayedir. Seni cehennemim mihnet dolu meydanında yakacaklar. Teberrâiler, gaziler, şiiler, mevaliler ve ittifak etmişler demir şişleriyle senin hizmetinde kuyruğa girecek, müeddebâne bir tarzda sana şöyle hitap edecekler: Ey Süleyman Han! Ey imansız Sünnilerin önderi! Ey Hâricilerin reisi! Ey mühlitlerin serveri! Yerin mübarek olmasın. Azap melekleri âlemlerin Rabb'yle görüştükten sonra seni cehennemim en dibindeki ateşten tahta gönderecekler. Duyulan saygıdan dolayı senin yerini cehennemim en dibi olarak tayin edecekler. *Şüphe yok ki münafıklar cehennemim en alt katındadırlar!*⁹⁸ ayeti ondan bir kinayedir. İşte o zaman cahil ümera, vüzera ve bilginler, İstanbul'un ahalisi, mevalisi, erbabı, dervişleri, şeytanın bulunduğu yerlerde inzivaya çekilenler küfrün yanıcı kuşaklarını ve kızgın kapları hediye olsun diye senin elinin üzerine saçacaklar. Cehennemim en dibinde seni tebrik etmeye gelecekler. Rabbim beni bereketli bir menzilde konaklat. *Şüphe yok ki konuk ağırlayanların en hayırlısıdır!*⁹⁹ ayeti ondan bir kinayedir.

Beğenilmemiş mektubunun cevabını okuman, Allah'a kulluk için çalışman, cahillikten, batıl olandan ve düşmanlıktan uzak olman gerekir. Nebevî şeriata uymalı, Murtaza'nın yolunu kulluğa kabul edilme vasıtası yapmalısın. Kibir ve zorbalığı aklından çıkar at! İnsanların içinde fena işlere bulaşma! İslam yolunu seç ve taassuptan vazgeç! İnadını bir kenara bırak ki masum imamların şefaatinde nasibini alabilesin. Saadete erişesin. *Kurtuluş, hidayete uyanlarındır.*¹⁰⁰

Safer 961/Ocak-Şubat 1554

96 Kur'an: 22/21.

97 Kur'an: 14/50.

98 Kur'an: 4/145.

99 Kur'an: 40/29.

100 Kur'an: 20/47.

16. Yüzyılda Bir Osmanlı Para Birimi: Kara(ca) Akçe

Şule Pfeiffer-Taş*

An Ottoman Unit of Currency in the 16th Century: Kara(ca) Akçe

Abstract ■ The problem addressed in this research is to determine the currency, called *kara(ca) akçe* in the documents, which the Ottoman state used in the east of Anatolia during the 16th century. Except for a brief reference by Sahillioğlu, there is not much information about this akçe. For this reason, whether *kara(ca) akçe* was also an accounting coin and a currency in circulation along with the Osmanî akçe will be discussed. The value of the *kara(ca) akçe* in the face of the Ottoman akçe is found in various documents such as the Ottoman Laws, Şeriyye Sicilleri and Mühimme Registry, together with current exchange prices against other currencies such as gold, kuruş etc. When this information is evaluated chronologically within the framework of the developments in Ottoman monetary history, there is a relationship proportional to the weight of the Ottoman akçe. In recent research on the Ottoman numismatics at the end of the 16th century, it was found that the official weight in some Eastern mints was $\frac{1}{4}$ lower than that of Ottoman akçe. These akçes differ in stylistic terms from other mints defined as the Anatolian and Rumelia groups and are named the Eastern group. Especially in the Ottoman documents related to tax and trade, the existence of this currency, which is $\frac{1}{4}$ lower than the exchange rate against the Osmanî akçe, is noteworthy. In this study, an attempt will be made to prove that this coin was not only a currency that determined the exchange rate, but it was also in circulation.

Keywords: Ottoman monetary history, akçe, economic history, 16th century, trade, numismatics.

Bu araştırmada, Osmanlı Kanunnameleri, Şeriyye Sicilleri, Mühimme defterleri gibi farklı kaynaklarda *kara(ca) akçe* olarak adlandırılan para biriminin, numizmatik araştırmalarda varlığı tespit edilen Osmanlı akçesinin resmi vezninden

* Atılım Üniversitesi.

daha düşük ağırlığa sahip, Doğu grubu olarak adlandırılan akçeler ile özdeş olduğunu kanıtlamaya yönelik veriler birlikte değerlendirilecektir.¹ Kara(ca) akçe ile ilgili bilgilere ve yorumlara geçmeden önce, 16. yüzyılda Osmanlı para tarihi ile ilgili gelişmelere bakmakta fayda vardır.

I. Numizmatik Veriler

I.1. 16. Yüzyılda Osmanlı Akçesi Ayarı ve Vezni Hakkında Yeni Veriler

Osmanlı para tarihinin en önemli dönemlerinden biri olan 16. yy. daki gelişmeler literatürde yazılı kaynaklara ve genellikle tekil olarak incelenen sikkelerin sınırlı katalog bilgilerine dayandırılarak, ekonomi tarihi bağlamında ele alınmıştır.² Ancak, 2000 yılında Rahmi Hüseyin Ünal başkanlığında Beçin Kalesi'nde

- 1 Numizmatik veriler ve ve kara(ca) akçe terimi ile olası bağlantısı konusunda bkz. Şule Pfeiffer-Taş, "16. Yüzyılda Bir Osmanlı Para Birimi: Kara(ca) Akçe/ An Ottoman Currency in 16th Century: Kara(ca) Akçe", *12th International Congress of Ottoman Economic and Social History (ICOSEH)* 11-15 July 2011, Retz (Lower Austria), Abstracts, s. 66-67; kongrede sunulan bildirilerin tam metninin yayınlanması öngörülmediği için bildiri genişleterek bu makale hazırlanmıştır. Kısa bir bilgi için ayrıca bkz. Şule Pfeiffer-Taş ve Nikolaus Schindel, "The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History in the Late 16th/Early 17th Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 56, 4-5 (2013), s. 653-671; ancak bu çalışma Osmanlı belgelerinden ulaşılan kapsamlı bilgileri ve değerlendirmeleri içermemektedir.
- 2 Bu konuda bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Onaltıncı Asrın İkinci Yarısında Türkiye'de Fiyat Hareketleri", *Belleken*, XXXIV/136 (1970), s. 557-607. Ömer Lütfi Barkan, "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East", trans. Justin McCarthy, *International Journal of the Middle East Studies*, 6 (1975), s. 3-28; Özer Ergenç, "XVI. Yüzyılın Sonlarında Osmanlı Parası Üzerinde Yapılan İşlemlere İlişkin Bazı Bilgiler", *Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar, ODTÜ Gelişme Dergisi Özel Sayısı*, (1978), s. 86-97; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri 1300-1750", *ODTÜ Gelişme Dergisi, Özel Sayısı* (1978), s. 1-38; Haim Gerber, "The Monetary System of the Ottoman Empire", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 25 (1982), s. 308-24; Huri İslamoğlu-İnan, *The Ottoman Empire and the World-Economy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); Halil İncalcık, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Volume One 1300-1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Halil İncalcık, Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert, Şevket Pamuk (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. II: 1600-1914 (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999); Şevket Pamuk, *A Monetary History of the Ottoman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000);

yürütülen arkeolojik kazılarda bulunan Beçin Definesi 16. yy. ve 17. yy. başı para tarihi ile ilgili bilgilerin maddi kanıtlarla yeniden gözden geçirilmesine olanak sağlamıştır.³ Definede 48.849 İslami sikke belirlenmiştir. Bunların büyük bir kısmı Osmanlı akçesidir. Kırım Hanları ile Safevilere ait az sayıda sikke ile birlikte 842 Avrupa sikkesi de definede yer almaktadır. Osmanlı sikkelerinin büyük bir çoğunluğu, 3.898 akçe ile III. Murad (1574-1595), 31.625 akçe ile III. Mehmed (1595-1603) ve 6.716 akçe ile I. Ahmed (1603-1617) dönemine aittir. Numizmatik verilerin Osmanlı belgelerindeki kayıtlar ve arkeometri araştırmaları ile desteklenmesi sonucu ulaşılan yeni bilgiler Osmanlı para tarihine yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.⁴ Numizmatik verileri değerlendirmek için para tarihindeki gelişmelere gözetmakta yarar vardır.

Şevket Pamuk "The Ottoman Monetary System and Frontier Territories in Europe, 1500-1700", *International Journal of Turkish Studies* 9 (2003), s. 175-82; Şevket Pamuk, "Prices in the Ottoman Empire, 1469-1914", *International Journal of Middle East Studies* 36 (2004), s. 451-468; Baki Tezcan, "The Ottoman Monetary Crisis of 1585 Revisited", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 52 (2009), 460-504; Cemal Kafadar, "Prelude to Ottoman Decline Consciousness: Monetary Turbulence at the End of the Sixteenth Century and the Intellectual Response", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 51 (2018), 265-295'de, aşağıdaki yayınlarda yer alan güncel bilgiler, tartışmalar bulunmamaktadır ve "Les troubles monétaires de la fin du XVIeme siecle et la prise de conscience ottomane du déclin", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 46^e année*, 2 (1991), 381-400'de yayınladığı Fransızca makalesini İngilizce olarak biraz genişleterek tekrar yayınlamıştır. Her iki çalışma da yazarın doktora çalışmasına dayanmaktadır, bkz. Cemal Kafadar, "When Coins Turned into Drops of Dew Bankers Became Robbers of Shadows. The Boundaries of Ottoman Economic Imagination at the End of the Sixteenth Century", (doktora tezi) McGill University, 1986.

- 3 Ayrıntılı bilgi için *Der Münzschatz von Beçin*, I-II, ed. Rahmi Hüseyin Ünal, Fritz Krinzinger, Michael Alram, Şule Pfeiffer-Taş (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010); *Beçin Definesi*, I-II, ed. Rahmi Hüseyin Ünal, Fritz Krinzinger, Michael Alram, Şule Pfeiffer-Taş (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2015).
- 4 Şule Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich in der Zeit von Selim I. bis Ahmed I.", *Der Münzschatz von Beçin*, I, s. 70-116; Nikolaus Schindel ve Şule Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil -Murad III. bis Ahmed I.", *Der Münzschatz von Beçin*, I, s. 134-389; Aydoğan Demir, Teoman Gültekin, Çakmak Şakir, "Numismatischer Teil (Selim I.-Selim II.)", *Der Münzschatz von Beçin*, I, s. 129-133; Martha Rodrigues ve Manfred Schreiner, "Non-Destructive Analysis of the Hoard of Beçin", *Der Münzschatz von Beçin*, I, s. 526-538. Almanca yayınların Türkçesi için bkz. *Beçin Definesi*; Aydoğan Demir, Teoman Gültekin, Çakmak Şakir, "Numizmatik - I. Selim'den II. Selim'e Kadarki Dönem", *Beçin Definesi*, I, s. 121-124; Şule Pfeiffer-Taş, "I. Selim'den I. Ahmed'e Kadarki Dönemde Osmanlı Devletinin Para Tarihi", *Beçin Definesi*, I, s. 65-108; Nikolaus Schindel ve Şule Pfeiffer-Taş,

Osmanlı akçesinin darbında vezin belirlenmesinde bir dirhem metrolojik referans olarak alınmaktaydı. 1 dirhem'in ağırlığı ise, coğrafi farklılıklar göstermektedir. Osmanlı akçesi darbi için, 3.072 gr ağırlığındaki Tebriz dirhemi kullanılmıştır.⁵ Akçenin içindeki gümüş oranını belirleyen ayarın ise resmî olarak % 98-% 99 olarak tespit edildiği aşağıda aktarılacağı üzere yazılı belgelerle kanıtlanmaktadır.

I. Süleyman zamanında Novaberde ve Kretova darphanelerindeki maden ocağı kadılarına gönderilen 943/1536-37 tarihli Maden Ocağı Yasası ile eski yasa tekrar teyit edilmektedir; buna göre 100 dirhem akçe eritildiğinde, geriye 98 veya 99 dirhem gümüş kalırsa bunlar, çok iyi akçeler olarak adlandırılmaktadır. Eğer 95 veya 96 dirhem kalırsa bu, akçelerin kem ayar darp edildiği anlamına gelmekteydi.⁶ Kanunî'den çok daha önce de, Osmanlı devletinin en karışık dönemi olan Fetret Devri'nde bile aynı kuralın geçerli olduğu Emir Süleyman'ın akçeleri üzerinde yapılan arkeometrik analizler sonucu ortaya çıkmıştır. Emir Süleyman'ın resmî olarak bastırıldığı ilk akçelerindeki gümüş oranı % 98 civarındadır; ancak daha sonraki dönemlerde taht mücadelesi sırasında bastırıldığı sikkelerde bu oranın düştüğü görülmektedir.⁷ Osmanlı devletinin en zor dönemlerinden biri olan 16. yy.'ın ikinci yarısında da bu kurallara özen gösterildiği arkeometri analizleri ile kanıtlanmıştır.

"Numizmatik - III. Murad'dan I. Ahmed'e", *Beçin Definesi*, I, s. 125-378; bu makalede, tekrar olmaması için yalnızca yayının ilk versiyonu olan Almancaya atıfta bulunulacaktır ve orada verilen kaynakça ve açıklamalar gerekmedikçe tekrar verilmeyecektir. Türkçe için bkz. ilgili bölümler; sonuçlar için ayrıca bkz. Pfeiffer-Taş ve Schindel, "The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History", s. 653-671.

- 5 Sahillioğlu, "Osmanlı Para Tarihinde", s. 14; Halil İncelik, "Introduction to Ottoman Metrology", *Turcica*, 15 (1983), s. 311-348, Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 70-116; Şule Pfeiffer-Taş, "New Remarks Regarding Ottoman Monetary History in Light of the Akçe-Coins of Murad III.", *Bildiriler-Proceedings /Birinci Uluslararası Anadolu Para Tarihi ve Numizmatik Kongresi, 25-28 Şubat 2013-First International Congress of the Anatolian Monetary History and Numismatics, 25-28 February 2013*, ed. Kayhan Dörtlük, Oğuz Tekin, Remziye Boyraz Seyhan (Antalya: AKMED, 2014), s. 489-507.
- 6 Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, VI/2: *Kanunî Devri Kanunnâmeleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1992), s. 297; Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 71.
- 7 Şule Pfeiffer-Taş, "The Coin Hoard of Ottoman Emir Süleyman in Tire Museum", *Proceedings of the 14th International Congress of Turkish Art, Collège de France, Paris, 19-21 September 2011*, (Paris, 2013), s. 627-641.

I. Selim'in tahta çıkışından hemen önce (1512) 100 dirhem gümüşten 400 akçe darp edildiği belgelenmiştir.⁸ Bir akçe ağırlığını 0.768 gram⁹ olarak belirleyen bu sikke veznine 921/1516 tarihinde de uyulmuştur.¹⁰

Akçe vezni 1536 ve 1548 yıllarında I. Süleyman tarafından kanuna bağlanmıştır. Buna göre 100 dirhem gümüşten 420 akçe darp edilmesi gerekmektedir.¹¹ 421 veya 419 akçe kabul edilebilir sayılmaktaydı.¹²

13 Safer 980/26.6.1572 tarihli bir belgeye göre, II. Selim'in son döneminde 100 dirhemden 450 akçe kesilmiştir.¹³ Bu veznin kullanımına ilişkin şimdikiye

-
- 8 Mustafa Akdağ, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadi Vaziyeti", *Belleten*, 13 (1949), s. 497-571, s. 518, Kayseri Şeriyeye Sicilleri'nden 916-917 tarihli defter, Tereke 917'yi zikretmektedir.
- 9 I. Selim'in bilinen akçelerinin arasında, 918 tarihli, 0,765 gram ağırlıklı Amasya darplı ve Novar darplı 0,750 gramlık akçeler de bulunmaktadır; Slobodan Srećković, *Akches, Volume Two. Mehmed II Fatih-Selim I Yavuz, 848-926 AH* (Belgrade: S. Srećković, 2000), s. 156, no: 48, s. 153 no: 37.
- 10 Akdağ, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde", s. 518'de Bursa ve Karesi sancaklarına gönderilen ve bu sikke veznini emreden fermanlardan alıntılar yapmaktadır.
- 11 Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 297 madde 6 ve 7; Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 71. Halil Sahillioğlu yayınlanmamış olan doktora tezinde, I. Süleyman'ın hükümdarlığı sırasında, 100 dirhemden 420 akçe darp edildiğine işaret etmektedir. Halil Sahillioğlu, "Kuruluşundan XVIII. Asrın Sonlarına Kadar Osmanlı Para Tarihi Üzerinde Bir Deneme" (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, 1958, s. 64-74, dipnot 7. Daha sonraki çalışmalarında, yayınlanmamış doçentlik tezinde ve daha yeni tarihli bazı eserlerinde, bu görüşünü düzeltmekte ve 973//1565' de 100 dirhemden 450 akçe basıldığını söylemektedir. Ancak bu görüş için kaynak göstermemektedir. Halil Sahillioğlu, "Bir Asırlık Para Tarihi (1640-1740)" (doçentlik tezi), İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1965, s. 5 ile Halil Sahillioğlu, "The Role of International Monetary and Metal Movements in Ottoman Monetary History 1300-1750", Halil Sahillioğlu, *Studies on Ottoman Economic and Social History* (İstanbul: IRCICA, 1999), s. 27-64, s. 63, tab. 8, bununla birlikte, tespitleri daha sonraki pek çok yayında kullanılmıştır. Barkan, 'Onaltıncı Asrın İkinci Yarısında Türkiye'de Fiyat Hareketleri', s. 572; Nezih Aykut, 'Osmanlı İmparatorluğu'nda XVII. Asır Ortalarına Kadar Yapılan Sikke Tashihleri', *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991), s. 343-360, s. 347; Mübahat Kütükoğlu, "1009 (1600) Tarihli Narh Defterine Göre İstanbul'da Çeşitli Eşya ve Hizmet Fiyatları", *İ. Ü. Ed. Fak. Tarih Enstitüsü Dergisi*, 9 (1978), s. 5; Pamuk, *Paranın Tarihi*, s. 63 ve 68, tab. 4.1.
- 12 Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 297.
- 13 Sahillioğlu, "Kuruluşundan XVIII. Asrın Sonlarına Kadar Osmanlı Para Tarihi", s. 64-74. 7 nolu dipnot BOA, Kamil Kepeci (KK.d), nr. 67, vr. 91b' yi zikretmektedir.

kadar bize ulaşan en erken bilgi, bu belgededir. Erzurum beğlerbeğine ve kadısına verilen bir emirde, 19 Cemaziyülevvel 982/06.9.1574 tarihinde 100 dirhemden yasalara aykırı biçimde 450'den fazla akçe darp edildiğinin bildirilmesi¹⁴ bu tarihte sikke vezninin hâlâ 100'e 450 ve her bir akçe ağırlığının 0.68 gram olduğunu belgelemektedir.

Osmanlı ekonomi ve para tarihinde, III. Murad dönemi (1574-1595), çok büyük fiyat artışları olması ve akçenin değerinin düşürülmesi nedeniyle oldukça karmaşık bir dönemdir. III. Murad tahta geçtiği zaman, akçenin vezni ile ilgili elimizde yazılı bir belge bulunmamaktadır; ancak genel olarak ağırlığının 0,68 gr. olduğu kabul görmüştür.¹⁵

Bu bağlamda, dönemin aydın ve özellikle malî konularda üst düzey bürokrati Mustâfâ Selânikî'nin¹⁶ verdiği bilgilere göz atmakta fayda vardır; 4 Cemaziyülahir 997¹⁷/20 Nisan 1589 tarihinde Erzurum'da seferde iken Beylerbeyi Vakası ile bağlantılı olarak gelen mektup ve haberleri aktarmaktadır. Aktarımda bölük halkının çoğunun Gence seferinden dönünce “*al'e'l-ittifak hurda akçe*”¹⁸ olarak tanımladığı akçeden şikayetlerini bildirmektedir. Bu bilgi, aşağıda görüleceği üzere Gence darphanesinin de Doğu grubu hafif vezin kullanması açısından özel bir önem taşımaktadır. Selânikî, anlatımında, “*100 dirhem gümüşten 500 akçe kesilmek kanun-ı padişahi iken, 100 dirhem gümüş 2000 adet zuyuf akçe olub hiç bir vecible amele yaramayub...*” diye yazmaktadır.¹⁹ Bu vezin, yine dönemin aydın ve yüksek

14 BOA, Mühimme Defterleri (A.DVNS.MHM.d), nr. 26, s. 549.

15 Tartışma için bkz. Pfeiffer-Taş, “New Remarks Regarding Ottoman Monetary History”, s. 489-507.

16 Mustafa Selanikî (ö. 1600 civarı) ve eseri için bkz. Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, I-II, haz. Mehmet İpşirli (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1989); Şule Pfeiffer-Taş, “Inhaltsangabe der Chronik Selanikis und Vergleich mit dem Werk Naimas (April 1594-Jaenner 1597)” (doktora tezi), Universität Wien, 1993, buralarda verilen kaynakça.

17 Bu tarih, Selânikî'nin; Erzurum'da seferde olmasından dolayı İstanbul'da bulunmadığı için, kendisine bilginin ulaştığı tarihtir; *Tarih-i Selânikî*, I, s. 209-211; krş. Pfeiffer-Taş, “Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich”, s. 79; Pfeiffer-Taş, “New Remarks Regarding Ottoman Monetary History”, s. 489-507.

18 *Tarih-i Selânikî*, I, s. 210.

19 *Tarih-i Selânikî*, I, s. 210. Tartışma ve karşılaştırmalar için Pfeiffer-Taş, “Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich”, s. 79; Pfeiffer-Taş, “New Remarks Regarding Ottoman Monetary History”, s. 489-507. Bu bilgi için ayrıca bkz. Halil İnalçık, “İki Rakip Kardeş: Altın ve Gümüş. Two Rivals: Gold and Silver”, *Altının İktidarı, İktidarın Altınları. Yapı Kredi Para*

düzey başka bir bürokratu olan Âli'de de yer almaktadır.²⁰ Bu durumda, büyük vezin değişikliğinin uygulandığı 1588 öncesinde 0,614 gr. ağırlığında bir veznin olması sözkonusudur.²¹ Selânikî ayrıca, 1 dirhem gümüşün 12 akçeye alınıp satıldığını bildirmektedir.²² 1589 yılında yapılan bu bildirim, hafif vezin kullanımı açısından dikkat çekicidir.

Tam olarak ne zaman olduğu bilinmeyen, genelde 1582-86 yılları arasında yapıldığı öngörülen, ancak son araştırmalarda 1588 civarına tarihlenen²³ *tashih-i sikke*²⁴ uygulamasından sonra, Osmanî akçenin vezni 0.38 grama düşürülmüştür; yani 100 dirhem gümüşten 800 akçe darp edilmiştir. Akçe veznindeki bu büyük değişiklik, ekonomi tarihi konusunda yapılan araştırmalarda, çoğunlukla akçedeki gümüş oranının düşürüldüğü şeklinde yorumlanmış ve tağşiş politikası uygulandığı ifade edilmiştir. Ancak, numizmatik bilimi açısından tağşiş, Arapça غش kelimesi ile bağlantılı olarak *aldatma*, *hilekarlık*, *sahtekarlık*, *içine başka madde karıştırma vb.*²⁵ anlamlarıyla ele alınmaktadır. Literatürde yer alan 1585-1586'daki

Koleksiyonu Altın Sikke Sergisi - Power of Gold, Golds of Power, Exhibition of Gold Coins Yapı Kredi Collection 10.9.2004 - 26.2.2005, ed. Oğuz Tekin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), s. 148.

- 20 Sahillioğlu, "Kuruluşundan XVIII. Asrın Sonlarına Kadar Osmanlı Para Tarihi", s. 221'de Âli'nin el yazmasını referans vermektedir: *Nasihâtü'l Mülûk*, Fatih Kütüphanesi, Yazma 3522, vr. 88a: "*Kanun-i kadimde yüz dirhem gümüşten 500 dirhem (akçeyi kasedediyor) kesildiği.*" Ayrıca bkz. Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, IV (Graz: Akad. Dr.-u. Verl.-Anstalt, 1963) [Tıpkıbasım], s. 193; İbrahim Artuk ve Cevriye Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslâmi Sikkeler Kataloğu*, II (İstanbul: T.C. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, 1974), s. 557; Andreas Tietze, *Muştafâ 'Âli's Counsel for Sultans of 1581*, I-II (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979-1982), I, s. 184; bu yayında, "how many hundreds" olarak tercüme edilmiştir.
- 21 Pfeiffer-Taş, "New Remarks Regarding Ottoman Monetary History", s. 489-507.
- 22 Bilginin bütün nüshalarındaki karşılaştırma için bkz. *Tarih-i Selânikî*, I, s. 210.
- 23 Hurda/küçük olarak adlandırılan akçelerin, Haziran 1588'de darp edilmeye başlandığı ve en geç 15 Şevval 966/7 Eylül 1588'de kullanımda oldukları düşünülmektedir. Tırhala Sancakbeği, İstanbul'a yazdığı bir yazıda, muhtemelen bu akçelerle ücretlerini alan askerlerin, bununla ödeme yapamadıklarını, zira halkın "*hurda*" olarak adlandırdıkları bu sikkeleri almayı reddettiğini bildirmiştir. Ayrıntılı bilgi için Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 70-116 ve burada verilen kaynakçaya bakınız.
- 24 Aykut, "XVII. Asır Ortalarına Kadar Yapılan Sikke Tashihleri" ve buradaki kaynakçaya bakınız.
- 25 Julius Theodor Zenker, *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch*, I-II (Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 1979), s. 648; *tağşiş* kelimesi s. 295'de "action de tromper, action

*tağşiş-i sikke*²⁶ olarak adlandırılan değişiklik sırasında, numizmatik açıdan akçelerin gümüş oranında tağşiş yapılmadığı son araştırmalarda ortaya konmuştur; bu değişiklik sırasında yalnızca vezninin düşürüldüğü tespit edilmiştir. Bu tespit, aynı döneme ait çok sayıda akçe üzerinde darp tekniği, stil özellikleri, vb. incelenmesi ile yapılabilmektedir. Sözkonusu tespit, ayrıntılı bir analiz olanağı sunan Beçin definesindeki III. Murad (1574-1595), III. Mehmed (1595-1603) ve I. Ahmed (1603-1617) dönemine ait sikkeleri kapsamaktadır; yapılan arkeometrik araştırmalarda 392 adet akçenin gümüş oranı oldukça yüksek çıkmıştır.²⁷ III. Murad döneminde akçelerin büyük bir kısmının gümüş oranının % 95ler ve üzeri olduğu, III. Mehmed ve I. Ahmed döneminde %98-%99'lara ulaştığı ve her üç sultana ait 392 akçeden 237 adedinin gümüş oranının %94-%97 arasında olduğu kanıtlanmıştır.²⁸ Numizmatik araştırmalar ile birlikte akçelerin gümüş oranı üzerine yapılan bu çalışma sözkonusu dönem için ilk ayrıntılı araştırmadır.²⁹ Akçeler içinde 1153 kalıpları üzerinde oynanmış ve 301 üzeri gümüş kaplama kalp akçe vardır, ki bunlar ayrı olarak değerlendirilmiştir.³⁰

de falsifier, d'altérer par un mauvais mélange/ Täuschung, Falscheit; Fälschung, Verfälschung, *tağşiş-i madden*, Fälschung der Metalle" olarak verilmiştir. Sir James Redhouse, *Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük / New Redhouse Turkish-English Dictionary* (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1983), s. 1078, *tağşiş* için "an adulterating, adulteration, a falsifying" anlamlarını vermektedir.

26 Pamuk, *Paranın Tarihi*, s. 132, 135, 139, 140, 143-148 ve buralarda verilen kaynakçaya bakınız.

27 Pfeiffer-Taş ve Schindel, "The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History", s. 665; Bu araştırmada kullanılan metot ve ayrıntılar için Martha Rodrigues ve Manfred Schreiner, "Non-Destructive Analysis of the Hoard of Beçin", *Der Münzschatz von Beçin*, I, s. 526-538.

28 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 377, tab. II.258, s. 378; tab. II.261; Pfeiffer-Taş ve Schindel, "The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History", s. 664; 665; Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Murad III. bis Ahmed I.", s. 377 v.d.

29 III. Murad akçeleri üzerinde daha önce yapılan tek arkeometrik araştırma, yalnızca 1 adet akçe üzerindedir. Bu akçenin gümüş oranı %79 olarak belirlenmiş ve yalnızca ağırlığın değil *great debasement* /büyük tağşiş uygulanarak akçelerin gümüş oranının da düşürüldüğü varsayılmıştır; Walter Hüsch v. dğr., "The Fineness of Ottoman Akces", *Oriental Numismatic Society Newsletter*, 155 (1998), s. 12, tab. 2. Ancak, numizmatik verileri kesin olmayan tek bir sikke üzerinden böyle bir sonuca varmak yöntem olarak olanaksızdır. III. Mehmed'e ait bir akçe üzerinde yapılan analizin sonucu ise %95 çıkmıştır ve Beçin Definesi analizleri ile uyusmaktadır; Necdet Kabaklarlı, Metin Erüreten, "Osmanlı Paralarında Ölçü ve Ayar / The Unit of Measurement and Scales of Ottoman Coins" Necdet Kabaklarlı, *Mangır: Tirede Darpedilen Osmanlı Bakır Paraları/Ottoman Copper Coins Minted in Tira, 1411-1516* (İstanbul: Uşak Belediyesi Kültür Hizmeti, 2007), s. 128-136 (EK 2/ Appendix II).

30 Pfeiffer-Taş ve Schindel, "The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History", s. 666.

III. Murad-I. Ahmed dönemi arasında Osmanlı akçelerinin ağırlıklarının çok iyi kontrol edildiği, Osmanlı darphanelerinin hem teknik hem de idari açıdan son derece düzenli çalıştığı görülmektedir. Osmanlı arşiv belgelerinden elde edilen veriler numizmatik araştırmaların sonuçlarıyla örtüşmektedir ki buna en iyi örnekler arasında III. Mehmed döneminde Kostantiniye ve Ankara darphaneleri gösterilebilir.³¹

Beçin Definesi üzerinde yapılan araştırmalarda elde edilen en önemli sonuçlardan birisi, akçenin ağırlığı ile ilgili literatürde karşımıza çıkan bilgilere tamamen yeni bir açıklama getirmiş olmasıdır; araştırmalarda bu makalenin asıl konusunu oluşturan ve 16. yüzyılın sonlarında Osmanlı akçesinden daha düşük bir ağırlığa sahip kara(ca) akçenin varlığı ile ilgili önemli verilere ulaşılmıştır.

I.2. İki Farklı Akçe Vezni ile İlgili Tespitler

III. Murad ve III. Mehmed'e ait Osmanlı akçelerinde birbirinden stil, üzerindeki işaretler ve vezin açısından farklı iki grup tesbit edilmiştir.³² Bu gruplar Stil A ve Stil B olarak adlandırılmıştır. Öncelikle Osmanlı akçesi olarak adlandırılan resmi vezni yansıtan B Stili grubunu incelemekte fayda vardır.

B Stili Grubu

B Stili grubundaki akçeler tamamen aynı özellikleri göstermektedir. Bu grupta, Kostantiniye'de darbedilen akçelerin kalıpları diğer darphanelere gönderilmekte ve buralarda aynı özelliklerde darp edilmektedir. Rumeli ve Anadolu stil grubu olarak adlandırdığımız bu grupta Osmanlıların Balkanlar, Batı Anadolu, Kuzey-Güney hattı boyunca Ankara ve Konya'ya kadar uzanan bölge yer almaktadır.³³ Stil B grubunda, III. Murad'ın 1588 civarındaki büyük devalüasyondan sonraki geç dönemine ait 2.818 adet akçenin ve III. Mehmed'in erken dönemine ait akçelerinin çoğunluğunun ağırlıklarının olması gereken 0,38 grama yoğunlaşması,³⁴ uygulamadaki titizliği göstermektedir.

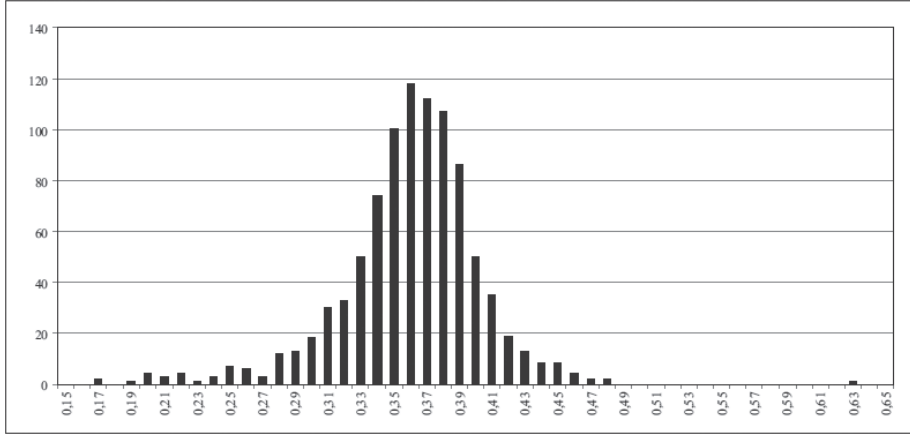
31 Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 70-116; Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 226, tab. II.94 ve s. 223, tab. II.85. Pfeiffer-Taş ve Schindel, "The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History", s. 656-657.

32 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 158-162, 231-236, 309 vd., Pfeiffer-Taş ve Schindel, "The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History", s. 653-671.

33 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 138. Pfeiffer-Taş ve Schindel, "The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History", s. 658.

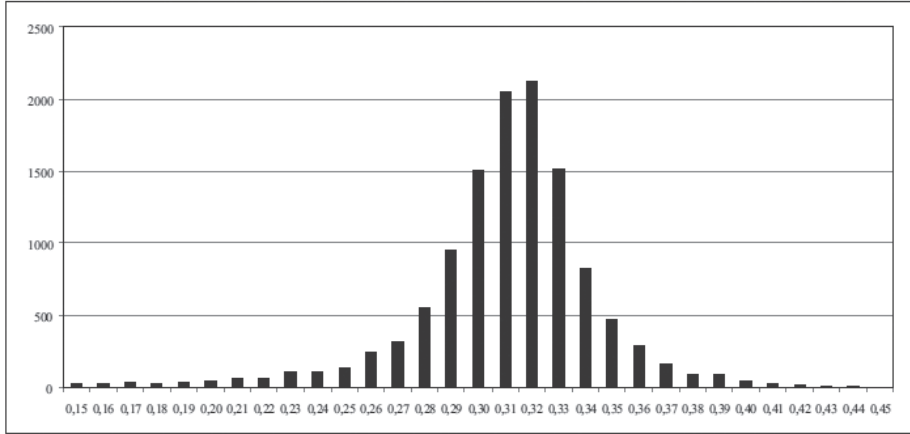
34 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", B.I, II.2. S. 156;158-162; 231-36; 309 v.d.

16. YÜZYILDA BİR OSMANLI PARA BİRİMİ: KARA(CA) AKÇE



Grafik 1- III. Murad - Kostantiniye-B Stili (929 akçe) [Birim: 0,01 gr.]³⁵

III. Mehmed döneminde 1600 yılında 100 dirhem gümüşten 950 akçe keşilmesiyle 0,32 gr.olan resmi veznin³⁶ uygulanması konusunda gösterilen titizliğin I. Ahmed döneminde de sürdürüldüğü görülmektedir.³⁷



Grafik 2- III. Mehmed - Kostantiniye darphanesi (11.896 akçe) [Birim: 0,01 gr.]³⁸

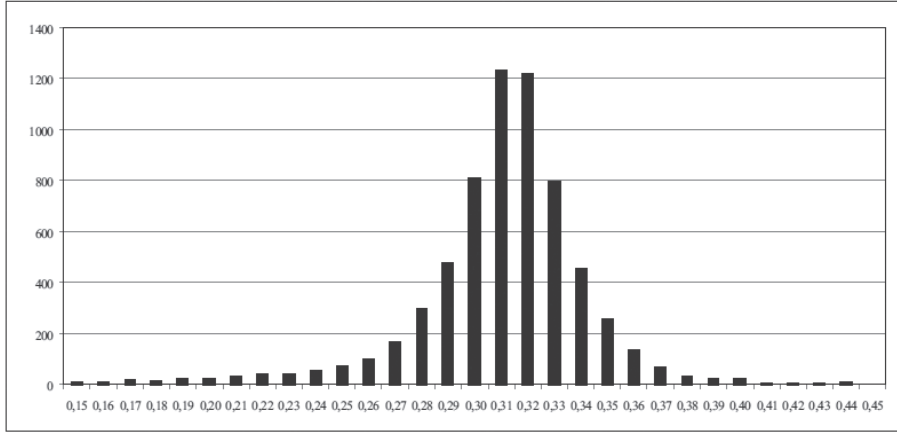
35 Schindel ve Pfeiffer-Taş, “Numismatischer Teil”, s. 157, tab. II.15.

36 Pamuk, *Monetary History*, s. 136, tab. 8.2; Schindel ve Pfeiffer-Taş, “Numismatischer Teil”, s. 198-206; Pfeiffer-Taş, “Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich”, s. 84.

37 Schindel ve Pfeiffer-Taş, “Numismatischer Teil”, s. 305-9.

38 Schindel ve Pfeiffer-Taş, “Numismatischer Teil”, s. 226, tab. II.94; Pfeiffer-Taş ve Schindel, “The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History”, s. 657.

Aşağıdaki grafik, I. Ahmed dönemi akçe vezni olan 0,32 gr. ağırlığı belirgin bir şekilde yansıtmaktadır.



Grafik 3- I. Ahmed (6421 akçe) [Birim: 0,01 gr.]³⁹

I. Ahmed'in ölümünden sonra, 1618'den itibaren ise 100 dirhemden 1000 akçe kesilmeye başlanmış ve akçenin resmi ağırlığı 0,31 gr. olmuştur; ki bu 0,01 gramlık fark da devletin vezne verdiği önemi göstermektedir.

A Stili Grubu

Stil A olarak adlandırılan gruba giren darphanelerin hepsi Doğu ve Güney Doğu Anadolu, Bilad-uş-Şam, Mısır ve Kafkaslar'da yer almaktadır.⁴⁰ Numizmatik verilere göre değerlendirdiğimizde, III. Murad'ın son dönemi ve III. Mehmed'in 1600 yılına kadar olan erken dönemi akçelerinde (muhtemelen I. Ahmed akçelerinde de) bu gruba dahil olan Amid, Erzurum, Sivas, Van gibi darphanelerinin tipolojik olarak Anadolu ve Rumeli grubu olan B grubuna girenlerden tamamen farklı ve hepsinin kendine özgü özellikleri olduğu görülmektedir. Bu darphanelerde basılan akçelerin damgalarının yerel üretildiği gözlemlenmiştir.⁴¹

III. Murad'ın geç dönemine ve III. Mehmed'in veznin 0,32 grama düştüğü 1600 yılından önceki erken dönemine ait sözkonusu Doğu darphanelerindeki en az

39 Schindel ve Pfeiffer Taş, "Numismatischer Teil", s. 306; tab. II, 194.

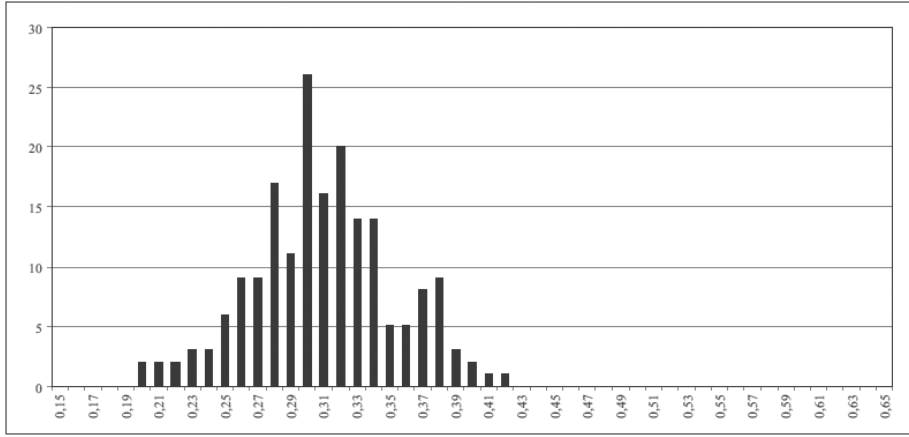
40 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 182-93; 269-84, 326-34; Pfeiffer-Taş ve Schindel, "The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History", s. 658.

41 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 158-162, 231-236, 310; Pfeiffer-Taş ve Schindel, "The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History", s. 661.

16. YÜZYILDA BİR OSMANLI PARA BİRİMİ: KARA(CA) AKÇE

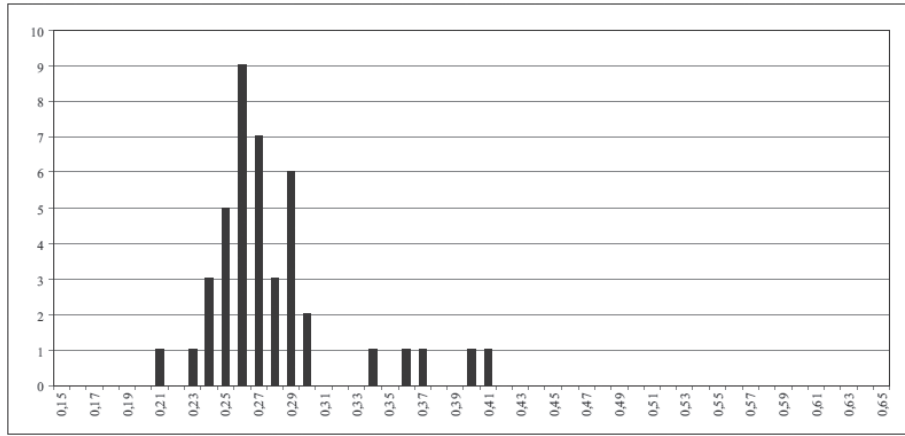
30 akçenin istatistiksel olarak değerlendirilmesi sonucu A grubu vezninin 0,38 gr. yerine, belirgin olarak 0,30 gr. veya altında, 0,28 gr. civarında oldukları görülmüştür.

Bu grup içinde Amid özel bir konuma sahiptir. Kostantiniye'den sonra III. Murad akçeleri içinde definde en fazla akçe sayısı Amid darphanesindedir ve vezin, daha ağır akçeler bulunmasına rağmen 0,30 gr. altında yoğunlaşmaktadır. Bu durum, burada daha düşük bir vezin kullanıldığını düşündürmektedir.



Grafik 4- III. Murad dönemi Amid (188 akçe) [Birim: 0,01 gr.]⁴²

III. Murad'ın Erzurum darphane akçelerinde de hafif vezin gözlemlenmektedir.



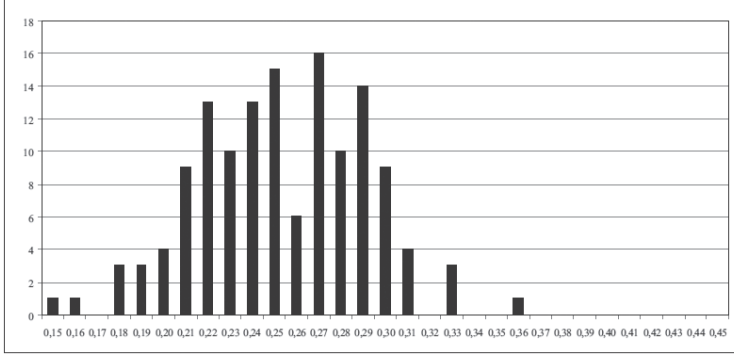
Grafik 5- III. Murad - Erzurum (42 akçe) [Birim: 0,01 gr.]⁴³

42 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 159, tab. II.19.

43 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 160, tab. II.21.

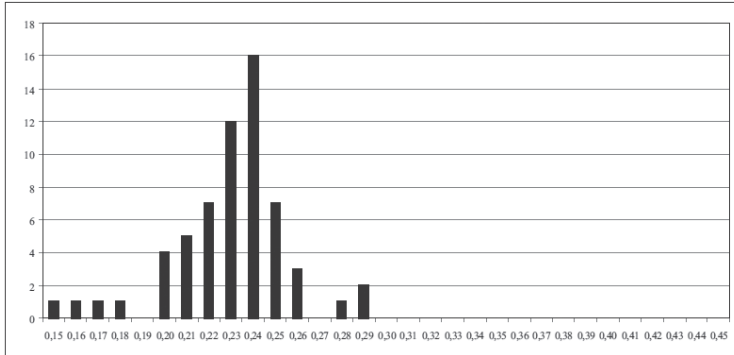
Gence darplı III. Murad'a ait üç akçe 0,22 gr., 0,28 gr. ve 0,29 gr. ağırlığındadır ve bu darphanenin de düşük vezin kullandığını düşündürmektedir, ancak bir sonuç çıkarmak için sayı yeterli değildir.⁴⁴

Amid darplı III. Mehmed akçeleri de B grubundan tipolojik, stil ve metrolojik açıdan tamamen farklılık göstermektedir. Amid darplı akçelerde de yoğunluk hafif vezin olan 0,28 gr. civarında görülmektedir.



Grafik 6- III. Mehmed - Amid darphanesi (135 akçe)⁴⁵ [Birim: 0,01 gr.]

III. Mehmed'in A grubu darplı akçelerinde de Doğu grubu olarak adlandırığımız düşük vezin kullanan darphaneler görülmektedir. Özellikle Van darplı akçeler belirgin bir şekilde 0,24 gr. da yoğunlaşmaktadır. Van darphanesinin Doğu veznini kullandığı stil ve tipolojik olarak da kendini göstermektedir.



Grafik 7- III. Mehmed - Van darphanesi (61 adet) [Birim: 0,01 gr.]⁴⁶

44 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 160.

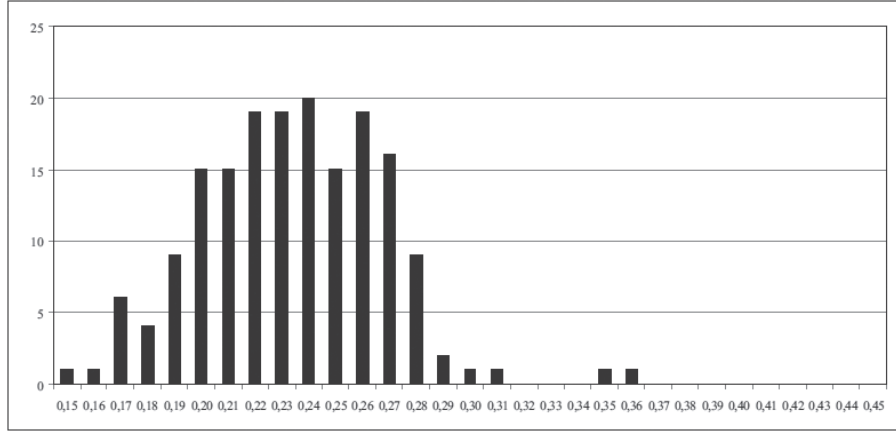
45 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 231, tab. II.106.

46 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 236, tab. II.114.

16. YÜZYILDA BİR OSMANLI PARA BİRİMİ: KARA(CA) AKÇE

Gence, III. Mehmed'e ait 10 adet akçe ile yine Doğu veznini kullandığına işaret etmektedir.⁴⁷

Erzurum, A grubuna giren sikkeler Canca ile büyük benzerlik göstermekte, ancak vezni daha düşüktür.⁴⁸



Grafik 8- III. Mehmed - Erzurum (174 akçe) [Birim: 0,01 gr.]⁴⁹

Canca, III. Murad ve III. Mehmed döneminin başlarında, Stil A olarak adlandırığımız yerel Doğu veznini kullanmıştır,⁵⁰ ancak III. Mehmed döneminde, tam belirleyemediğimiz bir tarihte, Stil B'yi oluşturan Rumeli ve Anadolu grubuna geçmiştir.⁵¹ Bu değişiklik merkezileşmeye işaret etmektedir.⁵²

47 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 233.

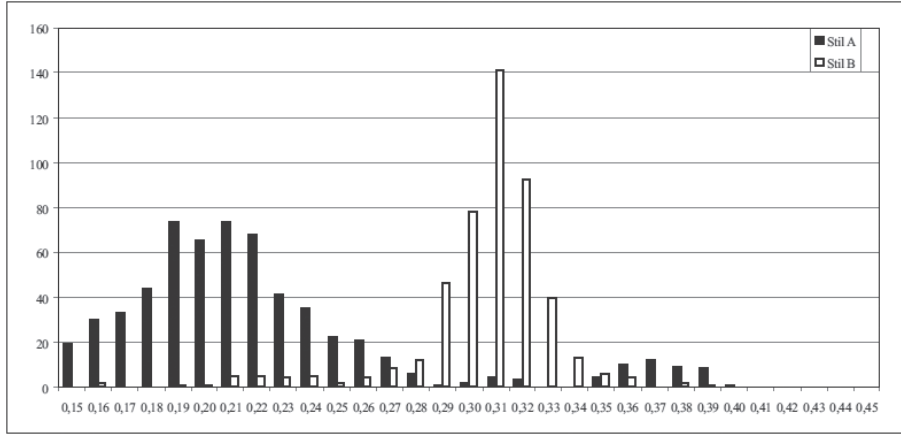
48 Tartışma için bkz. Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 233.

49 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 233, tab. II.108.

50 Erzurum Valisine ve Kadı'sına giden 19. Cemaziyülevvel 982//6.9.1574 tarihli bir fermanın anlaşılmasına göre, Canca darphanesi para basımında ayarına uymadığı için Erzurum'a nakledilmiştir. 100 dirhem gümüşten 450 akçeden fazla sikke darp edilmiş ve tüccar vasıtasıyla İran'a kaçırılmış olduğundan, piyasada para kalmamıştı. Erzurum Valisinin, Canca darphanesinin Erzurum'a nakli isteği de bu yazıyla kabul edilmiştir; BOA, Mühimme Defterleri (A.DVNS.MHM.d), nr. 26, s. 549; Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 95-96.

51 Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 270-3. Pfeiffer-Taş ve Schindel, "The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History", s. 659.

52 Pfeiffer-Taş ve Schindel, "The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History", s. 653-671.



Grafik 9- Mehmed III - Canca darplı akçelerin ağırlıkları
(1.069 akçe) [Birim: 0,01 gr.]⁵³

Bu tespit, bu makalenin asıl konusu olan, Osmanlıca belgelerde *kara(ca) akçe* olarak adlandırılan ve 16. yüzyıl sonlarında Doğu bölgesinde resmi olarak tedavülde olduğu anlaşılan para birimi ile ilişkilendirildiğinde daha da önem arz etmektedir. 62 nolu *mühimme defterinde* yer alan Şevval 995/Eylül 1587 tarihli bir kayıt, *kara(ca) akçe* darbı için resmi olarak izin verildiğini belgelemektedir.⁵⁴ 16.yy.dan itibaren belgelerde karşımıza çıkan *kara(ca) akçe* para biriminin, Osmanî akçeden farklı, Doğu'da kullanılan bir para birimi olduğu kesinlik kazanmaktadır. Ayrıca bu sikkenin yalnızca bir muhasebe sikkesi olmadığı aynı zamanda darp edilmiş tedavülde bir akçe olduğu görülmektedir. Bundan sonraki kısımda belgelerde yer alan bu sikke ile ilgili bilgiler analiz edilecektir.

II. Kara(ca) Akçe

Kara(ca) akçe terimi ilk kez, Osmanlıların 1515 yılında Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinin fethinden sonra çıkarılan Diyarbekir Eyaleti Kanunnameleri'nin bazılarında geçmektedir. Yavuz Sultan Selim, 1453-1477 yılları arasında hüküm süren, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın, bugünkü İran, Irak, Azerbaycan, Ermenistan ve Türkiye'nin bir bölümünü kapsayan ve Uzun Hasan Kanunları'nın geçerli olduğu Doğu ve Güneydoğu Anadolu'yu fethettiğinde bu bölgede, para, ölçü, tartı, örf ve adetlerine göre hazırlanan kanunların

⁵³ Schindel ve Pfeiffer-Taş, "Numismatischer Teil", s. 232, tab. II.107.

⁵⁴ BOA, Mühimme Defterleri (A.DVNS.MHM.d), nr. 62, s. 297/133.

uygulanmasını sürdürmüştür.⁵⁵ Yavuz döneminde Diyarbakır Eyaleti'nin sancakları arasında yer alan Âmid Livası'nın 1518 tarihli ilk kanunu, „Hasan Padişah Kanuna” göre hazırlanan hukuki düzenlemede kara(ca) akçe olarak adlandırılan para biriminin karşılığı olarak Osmanî akçe değerleri de belirtilmiştir. Bu dönemde 1 Osmanî akçe 3 kara(ca) akçe değerindedir. Bu değer, kanunnamede geçen bütün kur hesaplamalarında tam olarak belirlenmiştir. Örneğin, çiftçilik ile ilgili düzenlemeye baktığımızda, her çift başına yetmiş iki karaca akçe resm-i çift alındığı, üçü bir Osmanî akçe hesabı üzere yirmi dört akçe olduğu, daha önce ilkbaharda nevrüzde alındığı ve eskisi gibi olmasına karar verildiği belirtilmektedir.⁵⁶ Yine, bir çeşit örfi vergi olarak kabul edilen, tavuk bedeli olarak her çift başına on karaca akçe alındığı, bunun üçü bir Osmanî hesabı üzere on akçe ve sülüs olduğu hesabı yazılmıştır.⁵⁷ Ayrıca, *resm-i 'alef* yem vergisi için her çift başına yüz burma otluk alındığı, her yüz burmasının bahâsının otuzar karaca akçe olduğu ve üçü bir Osman akçesi üzerine on Osmanî olduğu,⁵⁸ hayvanlardan alınan *resm-i mevâşi* için her inekten altı karaca akçe alındığı ki bunun üçü bir hesaba göre iki Osman akçesi ettiği,⁵⁹ köylerdeki sığır cinsiyle otlığa giden kuvvetli keçiden ve koyun

55 Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri*, III: *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1991), s. 217'de bu kanunnamelerde para birimleri, sıvı, ağırlık, alan ölçülerinin Akkoyunlular'a ve mahalli adetlere göre verildiğini, Karaca akçe, Hasanbeği, Eşrefî ve benzeri para birimlerinin Osmanlı akçeleri ile karşılıklarının verildiğini yazmaktadır.

56 "Evvel kurâda vâk' i olan re'âyâdan anun kim, bir çiftlik zemini olub ve zirâ'atine kâdir olsa, her çift başına yetmiş iki karaca akçe resm-i çift alınur imiş ki, üçü bir Osmanî akçe hesabı üzere yigirmi dört akçe olurmuş. Re'âyadan alınmasının dahi mevsimi, evvel bahar nevrûzda imiş, hem evvel üzere mukarrer alındı", Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 221, madde 1.

57 "Ve deh-nîm diyü mâkyân-bahâ her çift başına on karaca akçe dahi alınur imiş ki, üçü bir Osmanî hesabı üzere on akçe ve sülüs olur imiş. Bunun dahi alınmasının mevsimi nevrûzda imiş", Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 221, madde 2; dipnot 2'de *deh-nîm*= yirmide bir ve *mâkyân-baha*= tavuk bedeli; bir örfi vergi konusunda açıklamalar verilmiştir.

58 "Ve resm-i 'alef her çift başına yüz burma otluk dahi alınur imiş ki, her yüz burmasının bahâsı otuzar karaca akçe imiş. Üçü bir Osman akçesi hesabı üzere on Osmanî olur", Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 221, madde 5; dipnot 5'te *burma* = bir büklüm ot olarak açıklanmıştır.

59 "Ve resm-i mevâşi her inekten altı karaca akçe alınur imiş ki, üçü bir hesaba üzere iki Osman akçesi olur. Ve ehl-i kuâda olan sığır cinsiyle otlığa giden azrağü keçiden ve koyun cinsinden üçer karaca akçe alınur imiş ki, bir Osman akçesi olur. Anun alınması ref' olub defter-i cedîde hâsıl kayd olmadı", Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 221, madde 7.

cinsinden üçer karaca akçe alındığı ki bunun da bir Osman akçesi olduğu, ancak alınması ref olduğundan yeni deftere hasıl kayıt olmadığı yazılmıştır. Bu kanunun diğer maddelerinde de çeşitli vergilendirmeler konusunda kararlar yazılmış olup hepsinde de 3=1 hesabı belirtilmiştir.⁶⁰

Ergani de kara(ca) akçenin yoğun olarak kullanıldığı bir sancaktır.⁶¹ Kiğı, Mardin ve Siverek sancağında da yine özellikle transit ticaret için birçok vergi hesaplamasında kara(ca) akçe olarak verilen rakamlar Osmanî olarak da hesaplanırken aynı rakamlar kullanılmıştır.⁶² Burada görüldüğü gibi, hesap tam olarak 1 Osmanî akçe karşılığı 3 karaca akçe olarak yapılmış, bu örnekte olduğu gibi her meblağın karşılığı karaca akçe ve Osmanî akçe olarak belirlenmiş, ayrıca da metnin bir çok yerinde vergilendirmelerde „*üçü bir Osmanî hesabıdır*” şeklinde de ayrıca ifade edilmiştir. Bu kayıtlarda, kara(ca) akçe ve Osmanî akçe değerlerinin yanısıra Hasanbeyi teriminin de kullanılmış olması dikkat çekmektedir. Dolayısıyla kara akçe ile Hasanbeyi⁶³ aynı para birimini ifade etmemektedir. Hasanbeyi resmi Hasan Padişah,⁶⁴ akçesinin değeri olarak kullanılırken aynı dönemde kara(ca) akçe tedavülde olan, daha düşük değerde başka bir gümüş para birimini ifade etmektedir. 1516-1518 tarihli Erzincan Sancağı Kanunnamesi'nde de, *bâc-ı büzürg* yani gümrük vergisi ve özellikle *tamga-i siyâh*, yani şehirde satıldıklarında alınan *pazar bâcı* ve bunlarla bağlantılı olarak alınan, örneğin yazıcılık için ödenen *hakk-ul- kalem* veya malları teslim alan görevliye ödenen *kâbızâne* gibi diğer resmlerden, tüccar taifesinden karaca akçe alındığı görülmektedir.⁶⁵ Kanunnamenin köy gelirlerinden alınan şer'î ve örfî rüsumla ilgili birinci kısmı *Kânun-ı Osmanî* olarak, bâc, tamga ve gümrük vergilerini düzenleyen ikinci kısmı ise Hasan Padişah Kanunu'ndan yararlanılarak oluşturulmuştur.⁶⁶ Buna göre, *harir*

60 Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 222-224.

61 Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 252-256.

62 Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 266-267, 272-273, 284.

63 Uzun Hasan'a ait küçük gümüş sikkelerden İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslami Sikkeler Kataloğu'nda yayınlanmış tek örnek Harput darplı olup 13 mm. çapında, 1,60 gr. ağırlığındadır ve yalnızca gümüş olarak tanımlanmıştır, Artuk ve Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri*, II, s. 837, nr. 2412.

64 Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 441, 475, dipnot 4'de de 932/1526 tarihli Ergani Sancağı Kanunnamesi bahsinde, Hasanbeği için Hasan Padişah adına basılan bir para birimi olduğu açıklaması ve metindeki ifadeye göre dört akçe değerinde olduğu yer almaktadır.

65 Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 296, 297.

66 Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 294.

yükünden her Hasan Paşa batmanına seksen bir karaca akçe bâc alınmaktadır; bunun on karaca akçesi Kemâh bâcı, yetmiş karaca akçesi ise Erzincan bâcı olarak hesap edilmektedir ve üç karaca akçenin değeri bir Osmanî olarak verilmektedir, ayrıca her batmanda dört karaca akçe *tamga-i siyâh*, bir akçe *hakk'ul'kalem* ve bir akçe *resm-i kâbızâne* tüccarlardan alınmaktadır.⁶⁷

Trabzon'dan gelen keten şehirde satıldığında, her topundan on karaca akçe, keten elbiseden ise yükde yüz elli karaca akçe alınır imiş diye kaydolmuş olup, Osmanlı akçesi değeri yazılmamıştır.⁶⁸ Burada, özellikle *kuzey geçede* ve *güney geçede*⁶⁹ şeklindeki ifadeler dikkat çekicidir ve transit ticaretin coğrafi konumunu vurgulaması açısından önemlidir. Erzincan şehrinin içinden transit geçişlerde alınan verginin miktarı da verilmektedir; pamuk, bez, ipek için geçip gitse de yük başına otuz altışar karaca akçe ödenmesi gerekmektedir.⁷⁰ İlginç bir ayrıntı da kentteki üretim ile ilgilidir; eğer şehirliler bezi yapsa veya ipeği başka bir yere iletse, yükte altışar karaca akçe ve şehre getirse otuzaltışar karaca akçe vergi alınmakta idi; Urum'dan getirilen kumaşlardan ise batmanda yirmisekiz karaca akçe *bâc-ı büzürg* (gümrük vergisi) yanısıra dört karaca akçe *tamga-i siyâh* (pazar vergisi), bir karaca akça *hakk'ul kalem* ve bir karaca akçe *kâbızâne* ile vergilendirilmekteydiler.⁷¹ Rum'dan gelen işlenmiş bakır, kalay, şeker, deri, bıçak vb. bir çok ürün Erzincan şehrinde satıldığında yüzde beş *tamga* alınmaktaydı ve karaca akçe ile ödeme yapılmaktaydı; örneğin bakır yükünden alınan yüzdoksan sekiz karaca akçenin doksan akçesi *bâc-ı büzürg*, seksen dört akçesi *tamga-i siyâh* ve onsekiz karaca akçesi Tercan'da Vartek kalesinin vergisidir.⁷² Kemah sancağındaki 1518 yılındaki tahrirde de, *tamga* ve *bâc* kanunnamelerinde Hasan Padişah kanunnamelerinin aynı kaldığı ve *nokta başı* olduğu için transit geçişlerde, satışlarda ve tabakhane gibi üretim yapan yerlerden *tamga-i siyâh* gibi pazar vergisi olmak üzere bütün vergilerin karaca akçe üzerinden alındığı görülmektedir.⁷³

67 Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 295-296.

68 Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 296, madde 22.

69 “*Ve kuzey geçede hâsılından yetmiş penbe alurlar imiş ve güney geçede mevzi-i Beraslu'dan tâ bunda varunca nekadar mevzi' vâki bir cüllah kuyusından altışar karaca akçe alırlar imiş. Ve yığirmi arşun bezden dört karaca akçe alurlar imiş. Ve yığirmi arşun alacadan altı karaca akçe alırlar imiş*”, Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 297, madde 26.

70 Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 297, madde 27.

71 Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 297, madde 28, 29.

72 Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 296, madde 23.

73 Akgündüz, *Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 300, madde 13-16.

Bölgede, halkın önceleri Hasan Paşa Kanunnameleri'nin uygulanmasını istemesine karşın sonradan, özellikle para, ölçü, tartı ve örf-adetlerde hukuki işlemlerde yaşanan zorluklar nedeniyle Rum kanunu da denilen Osmanlı Kanunu'na tabi olmak için arzlar gönderdiği bilinmektedir; bunlardan ilki Kemah ve Bayburd bölgesidir ve bu talepler sonucu 1520 yılında değişiklikler gerçekleştirilmiştir. Ardından Erzurum Kanunnamesi ve Diyarbakır kanunları gelmiştir.⁷⁴

Kanunî döneminde de, 932/1526 tarihinde Diyarbakır Eyaleti'nde Hasan Paşa Kanunnameleri tasfiye edilerek Çermik ve Ergani Kanunnameleri hazırlanmıştır. İlk defa 947/1540 tarihinde Diyarbakır Eyaleti'ne ait umumi bir kanunname, Osmanlı Kanunu çerçevesinde yeniden düzenlenmiş ve bu kanun asırlarca Diyarbakır Eyaleti'nin idaresi için esas olmuştur.⁷⁵ Bu kapsamdaki 1540 tarihli Boz Ulus Kanunnamesinde, Mardin ülkesinden uğramayıp Berriyecik ülkesine uğrayan Ulus taifesinden tâ Murad kenarına varıncaya kadar Karacadağ Yaylası diye vergi alındığı belirtilerek, defter-i cedid-i hâkanîde Karacadağ'ın kadim sınırının belirlendiği, bunun dışında kalan yerlerden Karadağ Yaylağı adı altında hiçbir vergi alınamayacağı yazılıdır.⁷⁶ Buradaki coğrafi tanımlama, kara(ca) akçenin adı ve tedavül bölgesi için de önemli bir gönderme olarak değerlendirilmelidir.

Kanunî Sultan Süleyman dönemindeki 932/1526 tarihli, Diyarbakır Eyaleti'nin ocaklık ve yurtluk olarak yönetilen ekrâd sancaklarından Çermik Sancağı kanunnameleri arasında Ebu Tahir nahiyesine ait kanunnamede, *debbâğhane* ile ilgili yapılan düzenlemelerde daha önceki uygulamalara atıfta bulunularak, alınan meblağlar karaca akçe üzerinden belirtilerek, ve “*yine ol üzere mukarrer kılındığı*” kaydedilmiştir.⁷⁷ *Tamga-i ağnam* için de uygulama esasları belirlenmiştir.⁷⁸ Aynı

74 Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 441, 442.

75 Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 441, 442.

76 Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 460, madde 3. Berriyecik bölgesi ile Birecik veya Bira aynı değilse de yakın alakalıdır.

77 “*Ve debbâğ-hâne hususı dahi her iki koyun ve keçi derisi dibâgate gelür olsa, her iki posta bir karaca akçe alınurmuş. Ve sığır gününden bir buçuk ve camus gününden üçer akçe alınurmuş, yine ol üzere mukarrer kılındı*”, Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 473, madde 5.

78 “*Ve tamgâ-i ağnam dahi eğer şehirden kurâlarda satılmak için boğazlanan koyundan her koyun başına altışar karaca ve sığırdan on sekiz karaca akça tamga alınurmuş ki, üçü bir Osman akçesi olur diye kayd olunmuş. Her koyun başına altışar akçe ve sığır başına altışar akçe altına*”, Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 473, madde 6. Burada, eğer yazım hatası yok ise, verilen koyun başına ödenecek miktar muhtemelen altı karaca akçe olmalıdır; sığır için belirtilen altı akçe ise Osmanî akçe hesabıyla 18 karaca akçeye denk gelmektedir.

tarihli Ergani Sancağı Kanunnamesi'nde aynı konu için aynı şekilde kara(ca) akçe kavramı kullanılmıştır; bu metinde her iki para biriminin değeri net olarak ortaya çıkmaktadır.⁷⁹ Mardin Sancağı Kanunnamesi de aynı tarihli olup ipek yükünden ve Haleb tarafından gelen yükden melikü-l ümeralık olarak on karaca akçe alındığı belirtilmektedir; beğlerbeği adına tahsil olunan bu örfi verginin de devam ettirildiği görülmektedir.⁸⁰ Aynı kanunnamede, eskiden olduğu gibi, *hârir* yükü geçüb giderse, her yükünden iki Osmânî akçe *resm-i bevvâbi* alınması uygun görülürken, *akmişe* yükü geçüb giderse her yükünden dört karaca akçe *resm-i bevvâki* alınması karara bağlanmıştır.⁸¹ Burada *hârir* için Osmanlı akçesi üzerinden vergi alınırken diğer kumaşların karaca akçe üzerinden vergilendirilmesi dikkat çekicidir. *Der Beyân-ı tamgâ-i siyah ve kayseriyye* altında, Mardin şehrinin merkezinde de ipek işlenen tezgahlardan alınan ayda dörder karaca akçe ödenmesi hükmü sürdürülürken, “bez dokuyup bazara getiren cüllahlardan bir çift bezden iki karaca akçe” tamga alındığı kayıtlıdır.⁸²

Aynı kanunnamenin *Resm-i Bevvabi-i Diğer* başlığı altında ise re'ayanın hâsılından alınacak *resm-i bevvabi* için “*defter-i sâbıkta vere-gelen kurâlardan*” alınması, diğer köylerden alınmaması, “*kurâ ahalisinin pazara gelenlerinden eskiden de alınmadığı, yine alınmaması*” kayd olunmuş, gelen tepkiler üzerine, değişiklikler yapılarak her yükden bir karaca akçe ödenmesi karara bağlanmıştır.⁸³ Yapılan bu

79 “*Ve tamgâ-i ağnam dahi eğer şehirde kuâlarda satılmak için koyun boğazlansa her koyun başına altışar akçe-i karaca ve sığırdan sekizer karaca akça tamga alınırmiş; üçü bir Osmani akçe hesabı üzere kayd olunmuş. Her koyun başına iki akçe ve sığır başına altışar akçe alına*”, Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 476, madde 5.

80 “*Ve ipek yükünden ve Haleb canibinden gelen yükden on karaca akçe melikü-l ümeralık alınırmiş. Ve on akçe tamgâ alınan (yerden) bir akçe dahi alınırmiş. Yine ol üzere mukarrer kılındı*”, Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 479, madde 7.

81 “*Ve hârir yükü geçüb gitse, her yükünden resm-i bevvâki iki Osmânî akçe resm-i bevvâbi ve akmişe yükü geçüb gitse her yükünden dört karaca akçe resm-i bevvâki alınırmiş yine ol üzere mukarrer kılındı*”, Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 481, madde 16.

82 “*Nefs-i Mardin'in ipek işlenen dezzâhlarından ayda dörder karaca akçe alınırmiş. Ve vâlenin topun satsalar, ayruk nesne vermezlermiş. Ve cüllahlar ki, bez dokuyup bazara getürse, bir çift bezden iki karaca akçe tamga alınırmiş*”, Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 481, madde 19.

83 “*Ve sâir kurâlardan her yükden bir karaca akçe alınırmiş. Ammâ ol kurâlardan ki, yüz müdd'de nîm müdd-i Mardinî alınırmiş, ol zamanlarda yedide, sekizde bir behre alınırmiş. Şimdi, 'hod cem'imiz beşde bir behre verirüz. Sebeb nedir ki, bu bid'at alına? Biz dahi, sâir kurâlar gibi yükde bir karaca akçe veririz' deyü cevap ettikleri sebebden anlar dahi bu üzere kayd olunup ta'yîn olundu*”, Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 481, madde 18.

değişiklikte, bu tür uygulamalarda, eski kanunların metinlerinin tamamen aktarılmadığı, dolayısıyla buradaki karaca akçe teriminin de değiştirilmesinin sözkonusu olabileceken değiştirilmediği bir kez daha görülmektedir.

1541 tarihli Çemişgezek Sancağı Kanunnamesinde, *bâc* konusunda eski kanununun zikir edildiği, ancak karaca akçe terimine hiç yer verilmediği görülmektedir; bütün rakamların yalnızca akçe olarak yazılması dikkat çekmektedir. Burada harir yükü ile ilgili “*ubûr etse, her yükünden yüz elli akçe bâc alınur ve on iki akçe noktabaşı deyü alınur*”⁸⁴ denmektedir ki, bir transit kapısı olarak yorumlanmalıdır.

Bu dönemde, kara(ca)a akçenin sikke olarak tedavülde olup olmadığı konusunda, H. Sahillioğlu doktora tezinde bir dipnotta, bu sikkenin muhtemelen Doğuda kullanılan bir para olduğunu belirtmekte, ancak Kanuni devrinde yeni tahrirler yapılırken kara(ca) akçenin mevcut bulunmasını uzak bir ihtimal olarak görmektedir. Bunların ancak hesap parası olarak istimaline devam edilmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu belirtmektedir.⁸⁵ Ancak, karaca akçenin sadece hesaplamalarda kullanılmadığı, Kanuni devrinden sonra da yerel olarak tedavülde olan bir para olduğu aşağıda görüleceği gibi Osmanlıca belgelerdeki kayıtlardan anlaşılmaktadır.

II. Selim dönemine ait 975/1567-1568 tarihinde yazılan ve Tapu Kadastro Kuyûd-ı Kadîme Arşivi T.T.d nr. 106 (201) 67-69 sayfalarındaki Harpurd Sancağı Kanunnamesinde de kara akçe ile ilgili bilgiler vardır.⁸⁶ Harpurd, Kanuni döneminde de Diyarbakır Eyaletine bağlı bir sancaktır. Yavuz Sultan Selim devrinde Diyarbakır Eyaleti kanunnameleri yayınlanırken Harpurd Sancağı Kanunnamesi’nde Hasan Padişah hükümlerinin muhafaza edildiği görülmektedir.⁸⁷

Kara(ca) akçe, II. Selim dönemindeki 975/1567-1568 tarihli tahrirde, yine geçişlerde ödenen bir vergi ve *tamğa* olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebu Tâhir Kanunnamesi de Harput Sancağı Kanunnamesi’ne mezcedilmiştir. *Kanunnâme-i Liva-ı Harpurd, Der Beyân-ı Bâc-ı Ubur ve Tamgavat ve Gayrihi* içinde ilk olarak daha önceki uygulamalara atıfta bulunularak *harir* yükünün vergilendirilmesi konusunda, Amid’e uğramadan Çapakçur ve Ebu Tâhir veya başka bir yoldan

⁸⁴ Akgündüz, *Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, s. 531, madde 22; diğer bütün sayılarda da yalnızca akçe terimi kullanılmıştır.

⁸⁵ Sahillioğlu, “Kuruluşundan XVIII. Asrın Sonlarına Kadar Osmanlı Para Tarihi”, s. 60.

⁸⁶ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri*, VII/2: II. Selim Devri *Kanunnâmeleri* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1994), s. 542 v.d.

⁸⁷ Akgündüz, *II. Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 542.

gelen ipek yükünden, 1800 dirhem olan Harpurd batmanı üzerinden, batman başına doksan karaca akça *bâc*⁸⁸ alındığı, bunun otuz Osmanî akçe olduğu ve her batmandan da dörder karaca akça *tamga* alındığı yazmaktadır.⁸⁹ Amid'e uğrayanlardan alınacak vergi için ise, oradaki ödemededen sonra elinde bir belgesi var ise, her yükten kırk akçe bâc ve her batmândan dörder karaca akçe *tamga* alındığı belirtilmiştir.⁹⁰ Sonra *mahruse-i Amid*'de tartıldığı halde, Amid'e uğramadan geçen ipeğe el konacağıının emredildiği ve bütün ipek yükünün Amid üzerinden olmasının, rüsumunun verilmesinden sonra geçmesinin sağlandığı ve “*her yükden 50 Osmanî bâc ve her batmanda ise 4 karaca akçe tamga alınmak üzere defter-i atıkde mukayyed bulunmağın, defter-i cedide dahi olıgeldiği üzere mukarrer kılındı*” denmektedir.⁹¹ Burada, karaca akçe üzerinden verilen *tamga* değerinin karşısında Osmanlı akçesi verilmeden yeni deftere aktarılması dikkat çekicidir. Kanunnamede yer alan diğer maddelere bakıldığında, genellikle *bâc* için Osmanî akçe üzerinden değerlerin verilmesi, *tamga* için ise karaca akça kullanılması, *tamga* ödemelerinde hâlâ karaca akçe kullanıldığını belgelemektedir. Yine dışarıdan gelen mal için *tamga* “*ve Ebû Tâhir'den gelen yaş üzüm yükünden iki karaca akçe tamga alınır; amma şehirlü getirüb satarsa nesne alınmaz*” olarak belirlenmiştir.⁹² Muhtemelen yerel üretim olan pamuk ve iplik pazara getirilip satıldığında hem bac hem de pamuklu kumaş için alınacak *tamga* Osmanlı akçesi üzerinden verilmiştir.⁹³ Ancak, Trabzon'dan gelen keten bezi satıldığında, vergi Osmanî akçe üzerinden, şehir merkezinde ise *tamga* karaca akçe olarak verilmiştir.⁹⁴

88 Osmanlılar'da bâcın genel olarak vergi anlamında kullanıldığı, şehirlerde alınıp satılan her çeşit maldan, dokunan kumaşlardan ve kesilen hayvanlardan alınan damga vergisine bâc-ı tamga denmesi, gümrük resminin adının bâc-ı büzürg (büyük bâc) olduğu bu vergiye tâbi mallar pazarda satılırken ayrıca damga (bâc) vergisine tâbi tutulması konusunda bkz. Celal Yeniçeri, “Bâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1991, IV, 411-413.

89 “*Hârir yükü gelse zâman-ı sâbıkda ba'zı yük Âmid'e uğramayub Çapakçur ve Ebû Tahir veya gayri yoldan gelse, gelen hariri yükünü vezn edib Harpurd batmânı ki, bin sekiz yüz dirhem olur, her batmânından doksan karaca akçe bâc alınurmuş ki otuz 'Osmanî akçe olur. Ve her batmândan dörder karaca akçe tamga alınurmuş*”, Akgündüz, *II. Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 542, madde 1.

90 “*Amma mahrûse-i Âmid'e uğrayub anda olan 'âdeti verüb elinde temessüki olsa, her yükünden kırk akçe bâc ve her batmândan dörder karaca akçe tamga alınurmuş*”, Akgündüz, *II. Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 542, madde 2.

91 Akgündüz, *II. Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 542, madde 3.

92 Akgündüz, *II. Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 543, madde 15.

93 Akgündüz, *II. Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 543, madde 17.

94 “*Trabzon ketân bezi satılsa yüzde beş akçe alınmayub hemân her topta iki buçuk 'Osmanî akçe alına ve nefş-i şehirde çehârkezi kuşak tamgalanub rub' karaca akçe alınur*”, Akgündüz, *II. Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 543.

Ruha Sancağı'nın II. Selim devrindeki kanunnamesi 976/1568-1569 tarihinde tahrir olunan BOA *TT.d* No. 965 (802) sh. 8-9' bulunmakta olup Kanuni devri kanunnameleri arasında neşredilen Ruha Kanunnamesi'nin aynıdır.⁹⁵ Dolayısıyla buradaki karaca akçe ile ilgili hükümler⁹⁶ de devam etmektedir.

III. Murad ve III. Mehmed dönemine bakıldığında, yayınlanan kanunname sayısının çok az olduğu görülmektedir. Osmanlı Devletinin II. Selim devrine kadar devlet nizamı ve hukuk nizamının birlikte yürütülmesi kâidesine genellikle uyulduğu, ancak III. Murad döneminden itibaren bunun sarsılmaya başlandığı tespit edilmiştir. III. Murad'dan itibaren merkezi ve umumi kanunnameler ile her eyâlet ve sancağa ait kanunnameler bulunmamaktadır; ya eskilerin aynen yürürlükte olduğunu belirten tekrarlar vardır, ya da kanunnamelerden hiç bahsedilmemektedir. Kanunnamelerden çok, siyasetnameler ve adaletnamelerle adaletin temin edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu durum, Osmanlı devletinin duraklama dönemine girişinin bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır.⁹⁷ III. Murad ve III. Mehmed dönemine ait yayınlanan çok az sayıdaki kanunnamede karaca akçe tabirine rastlanmaması bununla ilgili olmalıdır. Yeni kanunnamelerin yayınlanmadığı ve karaca akçe ile ilgili bahsedilen bölgelerde III. Murad ve III. Mehmed dönemlerinde karaca akçenin kullanılmasına devam edildiği düşünülmektedir.

Kara(ca) akçenin sikke olarak varlığının kanıtı da bir kayıta karşımıza çıkmaktadır: Şevval 995/Eylül 1587 tarihli 62 nolu Mühimme Defteri'ndeki bir kayıt⁹⁸ kara akçenin dördü bir Osmanî akçe değerinde sikke olarak kesildiğini

95 Akgündüz, *II. Selim Devri Kanunnâmeleri*, s. 555.

96 Akgündüz, *Kanuni Devri Kanunnâmeleri*, s. 492-496.

97 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri*, VIII/1: III. Murad Devri Kanunnâmeleri, (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1994), s. 8 ve kitaptaki ilgili bölümler.

98 "Han Hazretlerine nâme-i humâyun yazıla ki: Mektub gönderib Jane vilayetinde isyan olmağ-la Çerkesler itaat altına alındığı ve dördü bir Osmanî akçe değerinde kara akçe kesilüb bunun hakkında fetva ve kadı bükmü alındığı ve Mübarek Giray ve Selamet Giray'ın cerime aldığı haberi doğru olmadığı bildirilmekle esasen bu gibi sözlere bu tarafta kulak verilmediği fakat olagelmiş muhalif bir vazı ihdas etmeyüb beyhude söz söylenmesine sebep olmaması hakkında", BOA, Mühimme Defterleri (A.DVNS.MHM.d), nr. 62, s. 297/133. Ayrıca krş. Celil Ender, *Başbakanlık Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi'ndeki Nümismatik ile İlgili Belgeler Kataloğu (Darphaneler, İlgili Kuruluşlar, Madenler, Meskûkât, Kaime, Madalya, Nişanlar vb.)*, (İstanbul: Türk Numismatik Derneği Yayınları, 1996), s. 17; bu makalede verilen, bu yayında da yer alan diğer Mühimme Defterleri kayıtları anlam farklılıkları olmadığı sürece ayrıca verilmeyecektir.

bildirmektedir.⁹⁹ Çerkeslerin isyanının Kırım Hanları yardımıyla bastırılmasından sonra, Kuzey Kafkasya bölgesinde kesilen bu sikke için fetva ve kadı hükmü de alınması, bu sikkenin devlet kontrolünde basılan resmi bir akçe olduğunun ve Osmanî akçe ile arasındaki kur oranının 4/1 olduğu belgelenmektedir. Bu hüküm, bize aynı zamanda karaca akçenin Kırım Hanlarının parası olan Kefe akçeden de farklı bir para birimi olduğunu ispatlamaktadır. Kefe limanı ile Trabzon limanı arasında sıkı bir ticari faaliyet olduğu¹⁰⁰ göz önüne alındığında, karaca akçenin bu amaçla basıldığı varsayımı güçlenmektedir. 1588 yılında olduğu öngörülen büyük devalüasyondan önce III. Murad'ın bazı akçelerinin ağırlıklarının, 0,76 gr. civarında olduğu, 0,80 grama kadar ulaştığı numizmatik verilerle ortaya konmuştur.¹⁰¹ Bunun ağırlığı, 4 karaca akçe 1 Osmanlı akçesi değeri üzerinden hesapladığımızda yaklaşık 0,16 gr. ile 20 gr. kadar olmaktadır. Bu bağlamda, Anadolu Muhasebeciliği gibi önemli görevlerde bulunan Mustâfâ Selânikî tarafından verilen bilgi önem kazanmaktadır; 17 Cemaziyülevvel 997/3 Nisan 1589 tarihinde Beylerbeyi Mehmed Paşa ve Defterdar Mahmud Efendi'nin idamını anlatmakta ve 100 dirhem gümüşten 2000 akçeye kadar hurda/küçük akçe basıldığını yazmaktadır.¹⁰² Muhtemelen 1588 öncesindeki kara(ca) akçeyi kastetmektedir. Yukarıda da değinildiği üzere aktardığı bu olayın haberi kendisine Doğu seferinde görevli olduğu Erzurum'da iken 4 Cemaziyülahir 997¹⁰³/20 Nisan 1589 tarihinde ulaşmıştır ki bu tarihte büyük devalüasyon gerçekleşmişti. Selânikî, bu eleştiriler bağlamında 1 dirhem gümüşün 12 akçe değerinde olduğunu bildirmektedir.¹⁰⁴ Bu bilgiye göre, 1 akçenin ağırlığı 0,256 gr. yapmaktadır ki, bu vezin kara(ca) akçe vezni ile örtüşmektedir. Selânikî Doğu seferinde iken yazdığı aktarımında muhtemelen Doğu darphanelerinde basılan bu hafif vezinli kara(ca) akçeleri kastetmektedir.

99 BOA, Mühimme Defterleri (A.DVNS.MHM.d), nr. 3, Hüküm no: 527'de "Cane", 961 ve 1266 numaralı hükümlerde "Jane" şeklinde Kefe civarındaki Çerkezlerden bahsedilmektedir.

100 Yücel Öztürk, *Osmanlı Hakimiyetinde Kefe (1475-1600)* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000).

101 Pfeiffer-Taş, "New Remarks Regarding Ottoman Monetary History", s. 489-507.

102 Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 79 ve buradaki tartışma.

103 Bu tarih, Selânikî'nin Erzurum'da seferde olmasından dolayı İstanbul'da bulunmadığı için, kendisine bilginin ulaştığı tarihtir; krş. Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 79; Pfeiffer-Taş, "New Remarks Regarding Ottoman Monetary History", s. 489-507.

104 Bilginin bütün nüshalarındaki karşılaştırma için bkz. *Tarih-i Selânikî*, I, s. 210.

16. yüzyılın sonlarında da, bu para biriminin bir sikke olarak tedavülde olduğu konusunda başka bilgiler de vardır. Ancak, yaklaşık 1588'den sonra Osmanlı akçesinin vezninin 0,38 gram olmasından dolayı kara(ca) akçanın da vezni değişmiş olmalıdır. 4 adetinin bir Osmanlı sikkesi değerinde olabilmesi için kara(ca) akçenin yaklaşık 0,095 gr. ağırlığında basılması gerekirdi ki, teknik olarak bu olası gözükmemektedir. Bundan dolayı vezin, aşağıda verilen belgelerden takip edilebildiği gibi 4/3 oranı esas alınarak değiştirilmiş olmalıdır.

H. 1004-1008/1595-1600 yılları arasında Şer'iyye Sicilleri'ndeki bazı kayıtlarda kara(ca) akçe, tedavülde olan diğer para birimleri karşısındaki raîç bedelleri ile birlikte verilmiştir. Bunların içinde, ulufe mevacibleri için akçe olarak belirtilen meblağların yanına kara(ca) akçe cinsinden olduğundan dolayı bunların değeri Osmanî akçe olarak da verildiği yazılı olanlar oldukça dikkat çekmektedir.

28 Zilhicce 1007/22 Temmuz 1599 tarihli bir Şer'iyye Sicili kaydında, 17 Zilkade 1007/11 Haziran 1599 tarihinden itibaren 1 yıl süre ile Mardin'deki boyahane, kapan ve bazar-i esb, ağnam, ve boyahane-i Karadere ve ebvab-i selase tevabi ve levahikiyla 340.000 akçeye iltizam edildiği bildirilirken, ilginç bir ayrıntı öne çıkmaktadır; kara(ca) akçenin diğer para birimleri karşısındaki kur değeri de verilmiştir. Yani kur değerinin hesaplanması konusunda bir akid söz konusudur. 340.000 akçeye uhdesine alan kişi, altını 200 kara akçeye, guruşu 143 kara akçeye ve arslanî kuruşu 132 kara akçeye ve şahîyi 11'er kara akçeye vererek eda etmeyi kabul ve iltizam etmiştir.¹⁰⁵

105 “Şehir kethüdâsı Murâd Ağa bin Kara Velî mahvîl-i kâzada Emîr Mehmed Çelebi ibn-i Emîr Feyyâz Çelebi ve Mehmed bin Şeyh Mûsâ ve Dellâl bin Abduldâ'im mahzarlarında takrîr-i kelâm kılub Mardin'de vâkî olan boyahâne ve kapan ve bâzâr-ı esb ve ağnam ve boyahâne-i Karadere ve ebvâb-ı selâse tevâbi' ve levâhikiyla iş bu sene seb'a ve elf zilkâdesinin on yedinci gününden bir seneye varınca Mardin voyvodası fabrû'l-efâhim ve'l-ekârim Ca'fer Ağa zâde kadrûhudan üç yüz bin ve kırk bin akçeye 'uhdeme alub kabûl ve iltizâm itdim ki altını iki yüz kara akçeye ve guruşu yüz kırk üç kara akçeye ve aslanî guruşu yüz otuz iki kara akçeye ve şahîyi on birere kara akçeye virüb edâ ideyüm hâlen mezkûrları târih-i mezkûrdan bir seneye varınca mukâtâât-ı mezkûreye galle şerik itdim ki ne mikdâr asıl ve ziyân olursa mâbeynimizde 'alâs-seviye ola deyicek mezkûr Emîr Mehmed Çelebi ve Mehmed ve Dellâl mukîr-ı mezkûrın vech-i meşrûh üzre bi'l muvâcebe ikrârını tasdik ve şirketi kabûl idüb ma-vakâa tarafeynin rizâ ve talepleri ile kayd-ı sicill olındı. Fi 28 Zilhicce sene seb'a ve elf Şubûdü'l-hâl Emîr Ahmed Ağa Ağa-i 'Azebân-ı Mardin Üstâd Mahmûd bin Şeyh Pîri Mehmed bin Halîl el Batas? Mahmûd bin el-hâcc Şerefüddîn Hâfız bin Molla Hüseyin bin Kôr Cum'a Mehmed bin Bâri ve gayrihîm minel-hâzırûn”, Ramazan Günay, ”259 Numaralı Hicri 1006-1008 (Miladî 1598-1600) Tarihli Mardin Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi” (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, Belge 796.

Burada şahînin de belirtilmiş olması ilginçtir; çünkü basımı bu tarihten önce bir kaç kez yasaklanmıştır. İran kaynaklı büyük bir gümüş para olan şahî¹⁰⁶ bölgedeki ticaretteki yaygınlığından dolayı Osmanlının Doğu darphanelerinde de basılmıştır. Osmanlının Güneydoğu toprakları ile başta İran olmak üzere diğer komşularının bir entegre ekonomik alan oluşturmasında etkendir. Osmanlı ekonomisinin kötüleşmesinde önemli bir role sahip olduğu için, 1589'da yapılan *tashih-sikke* uygulaması sırasında, darp edilmesi yasaklanmıştır. Şahînin her yerde Osmanlı akçesinin yerini aldığı şikayetini dile getiren Sadrazam Koca Mustafa Paşa'nın raporu bu kararda etkili olmuştur.¹⁰⁷ Ancak bu yasağın uygulanması pek mümkün olmamış, 1592'de tekrar yasaklanmıştır. Şahînin Osmanlı sikkeleri üzerindeki olumsuz etkisini Selânikî de yazmıştır. III. Murad'ın ölümünden sonra, onun hükümdarlık süresini analiz ederken ekonomi politikasını eleştirmektedir. Özellikle, Murad'ın Doğu savaşları sırasında "mağşuş ve müşevveş kemayâr" olarak adlandırdığı, gümüş oranı düşük, sahte ve düşük ayarlı şahîlerin Rumeli'ye kadar geçtiğini yazmaktadır. Geldikleri yere geri gönderildiklerini ancak, bunun çok büyük fiyat artışlarına neden olduğunu kaydetmiştir.¹⁰⁸ Bu eleştiri de Doğu sınırında, daha düşük vezne sahip akçelerin darp edilmesinin bir nedeni olarak görünmektedir. Şahi, akçe karşısında aşırı değerlenmişti. Bu da şahî darp ettirmek amacıyla, Anadolu'dan Bağdat ve Halep'e gümüş kaçırılmasının nedeniydi. Bağdat'ın yanı sıra, Amid/Diyarbakır, Halep, Canca, Erzurum, Van, Tebriz ve Nahçıvan'da şahî darbediliyordu. Devlet, şahînin kur değerinin aşırı yükselmesine ve gümüş kaçırılmasına karşı bir takım tedbirler almış, ancak bunlar kalıcı olamamıştır.¹⁰⁹ Anlaşılan bu tedbirler arasında, özellikle transit ticarete kullanmak için düşük vezinli akçe darp etmek de vardı.

Yukarıda bahsedilen 22 Temmuz 1599 tarihli Şeriyeye Sicili sırasındaki resmi ve serbest kur değerleri şöyledir: Mardin bölgesi için kesin veriler olmasa da,

106 Şahî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Şule Pfeiffer-Taş, "The Numismatic, Metrological and Fiscal Assessment of Şahî, an Important Coin of the Reign of Murad III", *13th International Congress of Ottoman Social and Economic History (ICOSEH) 1-5 October 2013 Universidad de Alcalá, Spain, (Alcalá 2013), Abstracts*, s. 89-90, kongrenin tam metinleri yayınlanmadığı için başka bir dergide yayınlanmak üzere hazırlanmaktadır. Şahî konusunda ayrıca bkz. Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich" ve Pfeiffer-Taş, "Osmanlı Para Tarihi".

107 Sahillioğlu, "Kuruluşundan XVIII. Asrın Sonlarına Kadar Osmanlı Para Tarihi", s. 91.

108 Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, Viyana Nüshası, Wien, Österreichische Nationalbibliothek A.F.: Nr. 57, vr. 211a vd. [Bundan sonra *Tarih-i Selânikî*, VN, olarak kısaltılacak]; Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 80.

109 Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich" ve burada verilen kaynakça.

diğer bölgelerde bir altının resmi kur karşılığı 118 akçe, serbest piyasada 200 akçe olarak değişkenlik göstermektedir. Recep 1007/Ocak - Şubat 1599'da resmi kur, ham ipeğe de uygulandığı gibi, bir altın için 118 ve bir kuruş için 68 akçe olarak belirlenmiştir.¹¹⁰ Ankara'da altının kuru 22 Zilkade 1007/18 Haziran 1599'da 158 akçe olarak hesaplanıyordu. Birkaç gün sonra, 22 Haziran 1599'da bu değer 200 akçeye çıkmış ve 10 Ocak 1600'e kadar da bu değerde kalmıştır.¹¹¹ Ramazan 1008/Mart-Nisan 1600'de hazinenin resmi alım kuru bir altın için 118 akçe iken, serbest piyasadaki mal alımında 160 akçeydi. Halk arasında ise bir altın 190 akçeye el değiştiriyordu. Kuruşun resmi alım kuru ise aynı süre içinde 68 akçe idi. Ücret ödemeleri, altın başına 120 akçe olarak hesaplanıyordu. Taahhüt edilen bir altın karşılığı 200 kara(ca) akçenin 4/3'ü 150 yapmaktadır ki, bir Osmanî akçenin resmî ve serbest piyasa değerinin bu aralıkta olduğu görülmektedir. Resmî kur bir kuruş için, 68 akçe, serbest piyasada 110 akçedir.¹¹² Taahhüt edilen bir kuruş karşılığı 143 kara akçe, 4/3 oranı üzerinden hesap edildiğinde Osmanî akçe değeri 107,25 yapmaktadır ki bu serbest piyasa değerine çok yakındır.

Bir aslanî kuruş için ise resmi kur 68-70 akçedir; serbest piyasa 100 ile 120 akçe arasında değişiklik göstermektedir.¹¹³ Taahhüt edilen 132 kara akçanın 4/3 oranındaki Osmanî akçe değeri 99 akçe etmektedir ki, bu serbest piyasa değerine yakın gözükmektedir.

1 şahî 1590'larda 3,10 gr. ağırlığındadır; 1 şahînin kur değeri 11 karaca akçe olduğuna göre 1 karaca akçenin ağırlığı yaklaşık 0,28 gr. olmalıdır. Bu da bu tarihlerde 0,38 gr. olan bir akçenin yine 4/3'üne denk gelmektedir. Burada ilginç bir ayrıntı, şahitlerden Emîr Ahmed Ağa'nın, Mardin azabları ağası olmasıdır.

Başka bir kayıta, Mardin kazasında kale azablarının ulufelerinin ödemesindeki hesaplamalarda iki farklı rakam verilmesi ve daha küçük rakamın karşısında bunun Osmanî akçe olarak diğer rakkamın karşılığı olduğunun yer alması dikkat çekicidir. 17 Receb 1007/13 Şubat 1599 tarihinde Mardin kadısına gönderilen bir tezkirede,¹¹⁴ eski defterdar Mehmed Efendi zimmetinde bulunan Erciş kalesi azab-

110 *Tarih-i Selânikî*, VN, vr. 382a, satır 20-22.

111 Ergenç, "XVI. Yüzyılın Sonlarında", s. 93; Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 81-87.

112 Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 83-87.

113 Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 82-87.

114 "Mevlânâ Mardin kadısı zîde fezâ'iluhû tezkire varıcak Ma'lûm ola ki bundan akdem Mardin kazâsında hâss-ı cedîde tâbî' 'Arbân nam karye kıstından sene dokuz yüz doksan

larının 1004 senesinde hakettikleri mevacibler için iki farklı meblağ bildirilmiştir: 28.093 akçenin karşılığı olarak 21.069 Osmanî rakamı verilmiştir. Buradaki rakamların son derece kesin olması dikkat çekicidir. Bu hesaba göre aradaki oran tam tamına 4/3'dür. Burada kara akçe terimi kullanılmamıştır, ancak yerel bir akçeden bahsedildiği görülmektedir. Azabların kalelerde görev yapmaları nedeniyle yerel para birimiyle ulufelerinin ödendiği anlaşılmaktadır. Bundan önceki kayıтта yer alan diğer resmi para birimlerinin karşılığında ödenecek kara akçe miktarının teyidine Mardin azablarının ağasının şahid olarak bulunması da azab ödemelerinde kara akçe kullanıldığı görüşünü kuvvetlendirmektedir.

28 Cemaziyülahir 1007/26 Ocak 1599 tarihli bir kayıтта halen Mardin'deki bac-ı ubur kıstından 1 Muharrem 1003/16 Eylül 1594'de Köse Mehmed oğlu Yusuf adlı bir kişinin zimmetine gerekli mal-ı miriden önceden Tebriz'e ihrac olunan Van müteferrikalarının 1002/1593 masar (Muharrem-Safer-Rebiyülevvel) mevacibleri için ulufeyi Satılmış marifetiyle 30.000 akçe ki 27.500 Osmanî karşılığında, eski Defterdar Mehmed Efendi zamanında tahvil ve salyane olunduğu halde, 14 Şevval 1006/20 Mayıs 1598 tarihinde mühürlü bir kı'a hazine tezkiresi verildiği, meblağın henüz tahsil olunmadığı yazmaktadır. Meblağın tahsil edilmesi için dergâh-ı âli kullarından Ali Bey'in gönderildiği belirtilerek, emin-i mezkûrdan eksiksiz olarak tahsil olunması konusunda talimat verilmektedir. Tahsil olunduktan sonra, mühürlü mezbûr havaleye teslim ettirilerek mühürlü hazine tezkiresinin adı geçen mültezime hıfz ettirilmesi istenmektedir; muhasebede borcundan mahsub olunması mümkün olabilmesi için bu gereklidir. Belgenin altındaki imza

dokuz vâcibinde erbâb-ı tımârdan 'İsa nâm kimesne zimmetinden defterdâr-ı sâbık Mehmed Efendi zimmetinde kal'a-i Erciş 'azablarının sene erbâ'a ve elfde müstehak oldukları mevâcibler için 'ulûfeyi kılıç marifetiyle yigirmi sekiz bin doksan üç akçe ki yigirmi bir bin altmış dokuz 'Osmânî ider tahvil ve sâlyâne olunub müşârun-ileyhin mührüyle sene hamse ve elf ramazânının on dördüncü günü târihiyle müverrah mühürlü hazîne tezkiresi virilüb mukâta'a-i mezbûre dahî mukaddemen ibtidâ-i târihden Mehmed nâm kimesneye virilmekle mezkûr 'ulûfeci varub taleb itdikde mücerred virmemek için ben taksîd itdirmişim deyu edâsında muhâlefet idüb virmedüğünü mezbûr 'ulûfeci bu cânibe gelüb i'lâm iyledi imdi meblâğ-ı merkûm taksîtden mukaddem tahvil olunub ve taksît sonra olmagla meblâğ-ı mezkûrun her vech ile edâsı lâzım gelmeğın tezkire virildi vardıkda gerekdir ki bu hususa mukayyed olub göresin fi'l vâki' mezkûr Mehmed meblâğ-ı mezbûri virmeyüb 'inâd itdüğü sâhib ise bu def'a bî-kusûr velâ-kusûr tahsil itdürüb mezbûr ulûfeciye teslim itdiresüz ve mühürlü hazîne tezkiresini akçeyi edâ idenlere hıfz itdiresüz ki hîn-i muhâsebede deyninden mahsub olına şöyle bilesüz tabriren fi'il yevm ül sâbi'-i 'aşere şehri receb ül müreccib min şuhûr sene seb'a ve elf be Medîne-i Amid el fakîr", Günay, "259 Numaralı", Belge 1391.

Kaymakam-i defterdar muhibbül-fâkir Ahmed Çavuş'a aittir.¹¹⁵ Buradaki bilgilerden de anlaşıldığına göre Van müteferrikalarının ulufelerinin karşılığı olarak verilen ve akçe olarak adlandırılan para birimi büyük bir olasılıkla kara akçe olmalıdır; bu meblağın karşılığı yine Osmanî akçe olarak verilmiştir. Buradaki fark da 4/3 oranındadır. Kayıtta yer alan bilgiler, bu para biriminin Osmanlı devleti tarafından resmi işlemlerde kullanılan ve hazinenin kabul ettiği bir para birimi olduğunu belgelemektedir. Söz konusu ödeme, yine ulufe mevacibleri için tahvil edildiğini göstermektedir; ki söz konusu kale Van'dır.

9 Rebilülahir 1008/29 Ekim 1599 tarihli bir kayıta, Erciş azablarının 1007/1598-1599 senesi beş mevacibi için 28.000 akçe karşılığı olarak 21.000 Osmanî yazılıdır.¹¹⁶ Bu kayıta da kara akçe terimi belirtilmiş olmamakla birlikte farklı bir akçeden bahsedildiği ve bunun karşılığı olarak Osmanî akçe teriminin kullanıldığı görülmektedir. Azabların yerli halk içinden seçilen bir birim olduğu düşünüldüğünde mevacib ödemelerinin de yerel para birimi ile yapıldığı varsayılabilir; bu para birimi de olasılıkla kara akçe olmalıdır. 28.000 akçenin karşılığı olarak verilen 21.000 Osmanî akçe arasındaki kur farkı 4/3 oranındadır. Bu tarihteki akçelerin ağırlığı 0,38 gr. olduğuna göre bunun 4/3 ü yak. 0,28 grama karşılık gelmektedir. Bu oran akçeler üzerindeki numizmatik incelemenin sonuçlarıyla tam olarak örtüşmektedir.

Bu durumda, Osmanlı akçelerinin içerisinde, doğudaki bazı darphanelerin kullandığı farklı bir akçe vezni olduğu görülmektedir. Bu görüş belgelerdeki "sağ akçe" vurgulaması ile de destek bulmaktadır. Mardin Şer'iyye Sicili'ndeki bir kayıta Mevlana Hasan Efendi'nin 13 Cemaziülevvel 1007/12 Aralık 1598 tarihinde günlük 60 sağ akçe ve vech-i tebid ve tekaüd üzere Mardin dışındaki Kasimiyye Medresesi'nde görevlendirildiği bildirilmektedir.¹¹⁷ Burada sağ akçe ifadesi Osmanî akçeyi ifade etse gerektir. Çünkü kadı tarafından yapılan böyle bir görevlendirmede, kalb akçe ile ödeme yapılması zaten sözkonusu olamaz. Bu durumda, çürük akçe veya hurda akçe kavramlarının da daha düşük değerde, yani daha düşük ağırlıktaki kara akçe yerine kullanıldığı düşünülmektedir.¹¹⁸

Bu kayıtlar, bölgenin Osmanlılar tarafından feth edilmesinden sonra bir Osmanî akçenin üç karaca akçeye eşit olduğunu göstermektedir. Şevval 995/Eylül

115 Günay, "259 Numaralı", Belge 1279.

116 Günay, "259 Numaralı", Belge 978.

117 Günay, "259 Numaralı", Belge 1404-1405.

118 Günay, "259 Numaralı", Belge 1218, 1007 Cemaziyül evvel tarihli Mardin Şer'iyye Sicili kayıtlarında, "*nefs-i şehirden câri olan hurda akçe hesabı üzere*" kaydı geçmektedir.

1587 tarihli 62 nolu Mühimme Defteri'ndeki bir kayıt Kuzey Kafkasya bölgesinde kara akçenin dördü bir Osmanî akçe olarak darpedildiğini belgelemektedir ki 0,16-0,20 gr. ağırlığında olduğu anlaşılmaktadır. Yaklaşık 1590ların başından itibaren izleyebildiğimiz dönemde ise bu oranın $\frac{4}{3}$ şeklinde değiştiğini görüyoruz, yani bu dönemde 0,38 gr. olan Osmanî akçenin $\frac{4}{3}$ 'ü 0, 28,5 gr. yapmaktadır. III. Murad'ın geç dönem akçeleri ile III. Mehmed'in erken dönem akçelerinden doğu grubuna giren akçelerinin ağırlıkları yaklaşık 0,28-0,29 gramdır. 1600 tarihindeki vezin değişikliğinden sonra ise bir Osmanî akçenin ağırlığı 0,32 gr. olmuştur; bunun $\frac{4}{3}$ 'ü 0,24 gr. yapmaktadır ki III. Mehmed'in son dönemi ve I. Ahmed'in doğu akçe standardına giren darphanelerdeki ağırlıkları 0,24-0,25 gramdır. Bu vezin, Mustafa Selaniki'nin Rebiülahir 1006/11.11.-20.11.1597 tarihinde aktardığı, 1 dirhem gümüşten 8 akçe kesilemediği, yerine düşük vezinli 12 akçe kesildiği bilgisiyle de örtüşmektedir.¹¹⁹ Şevval 1006 ayının ilk 10 gününde yani 9.3.-18.3.1598'de eski Defterdar Âli Efendi, *tashih-i sikke* uygulamalarına nezaret etmesi amacıyla Sırça Saray Darphanesi nezareti ile görevlendirilmiştir. Saraydaki hazine-i amire-i enderundan 300 yük akçe üzerinde gümüş alınmıştır.¹²⁰ Bunlar eritilmiş ve bir dirhem gümüşten 8 akçe vezni ile darp edilmiştir.¹²¹ Muhtemelen bu sikkeler, doğu darphanelerinden gelen düşük vezinli akçelerdi ve İstanbul'da Kostantiniye darphanesi için eritilip yeniden basıldılar. 17 Ramazan 1006/23 Nisan 1598'de de yeniçeriler akçenin bozuk olduğunu ve bunlarla ödeme yapamayacaklarını bildirerek ulufelerini almak istememişler, sadrazama giderek bir ayaklanma başlatmışlardır. Bu durum karşısında, üst makamlardaki pek çok memurun işine son verilmiş ve akçeler sağlam olanlarla değiştirilmişlerdir.¹²² Bu bilgiler, Doğu vezni ile basılan akçelerin İstanbul'a kadar ulaştığını ancak, burada kabul görmediği için ayaklanmalara yol açtığını ve eritilerek İstanbul'da Osmanî akçe vezni üzerinden tekrar basıldığını düşündürmektedir.

Doğu ile yapılan ticaret için düşük vezne sahip sikke bastırmak bu dönemde yalnızca Osmanlılara mahsus değildi. Habsburg İmparatorluğu da Doğu ile yapılan ticaret için tedavüldeki sikkelerin aynısını, ancak düşük ayarda basarak Doğuya göndermiştir. Osmanlı devleti de anlaşılan benzer bir politikayı uygulayarak daha

119 *Tarih-i Selânikî*, VN, vr. 348a, satır 13-14; Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 82.

120 *Tarih-i Selânikî*, VN, vr. 359b, satır 13 vd.; Pfeiffer-Taş, "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich", s. 82-84.

121 M. Tayyib Gökbilgin, "Mehmed III.", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, 1997, VII, 535-547, 546.

122 *Tarih-i Selânikî*, VN, vr. 357b, satır 16 vd.

düşük ağırlıkta ancak gümüş oranı yüksek olarak kestirdiği bu akçeleri „kara(ca) akçe” olarak adlandırmıştır. Bu politikanın uygulanması, Doğu’da düşük ararlı şahı darp etmek amacıyla yüksek gümüş oranına sahip Osmanlı akçesinin ticaret yoluyla dışarı çıkarılmasını önlemek olmalıdır. Muhtemelen bu düşük vezinli akçeler piyasada darp yerlerinden ve bu darphanelere özgü lejandlarından tanınıyordu, yoksa 0,08 gr. gibi bir ağırlık farkının elle tespit edilmesi mümkün olmadığı gibi her harcamada tartılması da olası gözükmemektedir. İstanbul’daki ödemelerde kabul görmemesi de bu ayırımın rahatça yapılabildiğini göstermektedir.

Değerlendirme

Bu araştırmanın sorunsalı, 16.yy. boyunca Osmanlı arşiv kaynaklarında yer alan kara(ca) akçe teriminin tedavülde olan bir para birimi olup olmadığının ortaya konmasıdır. Bunun için Beçin Definesi’ndeki Osmanlı akçelerinin üzerinde yapılan numizmatik ve arkeometri araştırmaları eşsiz bir olanak sunmuştur. Numizmatik biliminin Viyana okulu yöntemleri kullanılarak yapılan ayrıntılı araştırmalar, III. Murad, III. Mehmed ve I. Ahmed dönemine ait, bütün ve uzun hükümdarlık dönemlerini kapsayan çok sayıda akçenin, genelde üzerlerinde yalnızca tahta çıkış yılını gösteren darp yılı olmasına rağmen kendi içinde kronolojik olarak sıralamak mümkün olmuştur. Osmanlı numizmatik araştırmaları açısından bu çok değerli veriler para tarihi hakkında yeni bilgilere ulaşılmasını sağlamıştır. Numizmatik araştırmaların sonuçlarının Osmanlı arşiv kayıtlarından derlenen bilgilerle örtüştüğü tespit edilmiştir.

Araştırmanın en ilginç sonuçlarından birisi, definede Doğu grubu olarak belirlenen bazı darphanelerde resmi olarak basılan akçelerin ağırlıklarının diğerlerinden belli bir oranda daha düşük olmasıdır. Bu fark, Osmanlı akçesi olarak adlandırılan akçelerdeki resmi vezne bağılı olarak oransal değışiklik göstermektedir.

Yazılı kaynaklardaki bilgiler de, 16.yy.ın başlarında Doğu bölgesinin Osmanlılar tarafından fethedilmesinden sonra, burada daha önce kullanılan ve Hasan Paşa Kanunlarında yer alan kara(ca) akçenin tedavülde ve üç kara(ca) akçenin bir Osmanî akçeye eşit olduğunu belgelemektedir.

16. yy. sonlarına gelindiğinde de kara(ca) akçenin yalnızca hesaplamalarda kullanılmadığı ve hâlâ tedavülde olduğu anlaşılmaktadır. Şevval 995/Eylül 1587 tarihli 62 nolu Mühimme Defteri’ndeki bir kayıt, Kuzey Kafkasya bölgesinde kara(ca) akçenin dördü bir Osmanî akçe değerinde sikke olarak kesildiğini kanıtlamaktadır.

1590 yılından itibaren takip edebildiğimiz yazılı kaynaklardaki raic bedeli, kur değerleri vb. veriler kara(ca) akçenin kullanılmaya devam ettiğini göstermektedir. Bu veriler, numizmatik araştırmaların sonuçları ile de uyusmaktadır. Devlet kontrolünde basılan akçelerde iki farklı vezin kullanıldığı tesbit edilmiş ve bunlar Stil B ve Stil A olarak adlandırılmışlardır. III. Murad döneminde 1588 civarında yapılan büyük değişiklikten sonra 0,38 gr. Stil B olarak gruplandırdığımız akçelerin resmi veznini yansıtmaktadır.

Stil A olarak adlandırdığımız gruptaki akçeler ise hem tipolojik özellikleri, hem de üzerlerindeki işaretler ve ağırlıkları açısından Stil B'den tamamen farklıdır. III. Murad'ın son dönem ve III. Mehmed'in erken dönem akçelerinin istatistiksel verileri, sözkonusu Doğu darphanelerindeki akçelerin ağırlıklarının açık bir şekilde 0,28-0,30 gr. civarında olduğunu göstermiştir. Bu durum, özellikle 1582-1586 yılları arasında gerçekleştirildiği öne sürülen, bizim 1588 civarı olarak kabul ettiğimiz büyük devalüasyondan sonra ve 1600'deki yeni akçe vezninin uygulamaya konulmasına kadar olan dönemde belirgin olarak ortaya çıkmıştır. 1600 tarihinden itibaren uygulamaya konan 100 dirhem gümüşten 950 akçe darbedilmesinden sonra Osmanî akçe olarak belirtilen akçenin ağırlığı 0,32 gr. olmuştur ki bu vezin III. Mehmed'in B grubundaki akçelerinde doğrulanmaktadır. Aynı dönemi içeren A grubunda ise sikkelerin ağırlıkları 0,24-0,25 gr. civarındadır ki, bu ağırlık yine yazılı belgelerde verilen bilgilerle uyusmaktadır. Kara(ca) akçe için Osmanî akçe ve diğer para birimleri karşısındaki verilen raic bedelleri de bu bilgileri doğrulamaktadır.

Sunulan veriler, Osmanlıca yazılı kaynaklarda kara(ca) akçe olarak adlandırılan bu para biriminin, Osmanî akçeden farklı, resmi olarak darpedilen, özellikle Güney Doğu - Doğu Anadolu ile Kafkasya bölgesindeki ticarete, bazı ürünlerin vergilendirilmesinde, kale azablarının ve müteferrikaların ulufelerinin ödenmesinde yerel kullanılan bir sikke olduğunu ortaya koymaktadır. Kanunnamelerde belirtilen malların cinsi, üretim yeri, şehirlere giriş kapısı, satış yeri ve alınacak para biriminin cinsi gibi ayrıntılar incelendiğinde kara(ca) akçenin özellikle transit ticarete kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Bu ticaret bölgesinin dağlarla sınırlı coğrafi konumu ve Karadeniz üzerinden ticaret yoğunluğu da göz önüne alındığında, dolaşım alanı da belirlenmektedir. İran asıllı olan büyük gümüş para şahinin bölgenin sınır ötesi ticaretinde ortak para olarak kullanımı nedeniyle Osmanlı darphanelerinde de basıldığı bilinmektedir. Osmanlı akçesi karşısında aşırı değer kazanması bu dönemdeki fiyat artışlarının da nedeni olarak görülmektedir. III. Murad döneminde 1578-1590 yıllarında İran'a karşı sürdürülen savaş da bunda

etken olmuştur. Şahinin *mağşış*, yani kemayâr darpedilmesi nedeniyle 16.yy. sonlarında darp edilmesi yasaklanmış, ancak kontrolü sağlanamamıştır.

III. Murad, III. Mehmed ve I. Ahmed'in akçeleri üzerinde yapılan arkeometrik analizler, bu dönemde Osmanlı akçelerinin gümüş oranlarının %95-%99 lara kadar ulaştığını ve akçelerin gümüş oranlarında tağşış olmadığını ortaya koymuştur. Ekonomik sıkıntılardan kaynaklanan fiyat artışları nedeniyle 1588'de büyük bir devalüasyon yapılmış, akçelerin ağırlıkları düşürülmüş ancak içindeki gümüş oranı kanunlarda belirlendiği şekilde yüksek kalmıştır. Devlet, tashih-i sikke uygulamalarına giderek akçenin değerini sürekli korumaya çalışmıştır. Kara(ca) akçenin vezninin düşük belirlenmesindeki amaç da, hem Doğudaki sınır bölgesinde değerli Osmanlı akçesini şahiye karşı korumak, hem de ticaret nedeniyle sınır ötesine çıkarılmasını önlemek için olmalıdır. Kara(ca) akçenin hazineye yapılan ödemelerde kullanılmadığı, altın ve kuruşa çevrilerek gönderildiği bu konudaki çok sayıda hükümden de anlaşılmaktadır. Ayrıca, yine hesaplarda yer alan "*nefs-i Amid'de raic olan akçe hesabı üzre*" "*Diyarbakır hesabı üzre*" "*nefs-i şehird e câri olan hurda akçe hesabı üzere*" gibi kayıtlar bu verileri doğrulamaktadır. Hurda akçe/küçük akçe ile düşük ağırlıktaki kara(ca) akçe kastediliyor olmalıdır.

Ancak, ekonomik sıkıntılar nedeniyle devletin Osmanî akçe darpetmek için gümüş bulmakta zorlandığı dönemlerde, Doğu darphanelerinde darp edilen düşük vezinli bu küçük akçelerin İstanbul'a ulaştığı, fakat piyasada kabul görmediği metinlerden anlaşılmaktadır. Aradaki ağırlık farkının elle ve gözle farkedilemeyecek kadar az, yalnızca 0,08 gr. kadar olması, piyasada bu sikkelerin darp yerinden ve sikke lejandından ayırt edilebildiğini düşündürmektedir. Bu nedenle de, yalnızca Doğu darphanelerinde, kendilerine ait stil özelliklerinde basıldıkları öngörülmektedir.

Beçin Definesi araştırmalarında tespit edilen Stil A grubundaki sikkeler, 16.yy. sonlarında Osmanî akçenin 4/1 oranında daha düşük bir vezne sahip, ancak gümüş oranı yüksek, devlet kontrolünde basılmış akçelerdir. Sözkonusu akçeler, Osmanlıca kaynaklarda kara(ca) akçe olarak adlandırılan sikkeler olmalıdır. Osmanlıların fethettikleri bölgelerde, mevcut para birimlerini kullanmayı sürdürdükleri bilinmektedir; bu bölgede de aynı uygulamayı yaparak Hasan Padişah kanunlarında da yer alan kara(ca) akçeyi kullanmaya devam ettikleri görülmektedir. Kara(ca) akçe adını Diyarbakır, Urfa ve Mardin arasında yer alan Karacadağ'dan almış olmalıdır. 1540 tarihli Boz Ulus Kanunnamesinde, Murad kenarına varıncaya kadar Karacadağ Yaylası diye vergi alındığı belirtilerek, defter-i cedid-i hâkanîde Karacadağ'ın

kadim sınırının belirlendiği, bunun dışında kalan yerlerden Karadağ Yaylağı adı altında hiçbir vergi alınamayacağı yazılıdır. Bu tanımlama da kara(ca) akçenin bu bölgedeki ticaret, bac ve tamga gibi çeşitli vergiler için ve sınır kalelerinde görevli azabların ödemeleri için kullanıldığını düşündürmektedir. Görüldüğü gibi Karadağ ticaret yolları için doğal bir sınır oluşturmaktadır. Volkanik bir dağ olduğu için buradan çıkartılan siyah bazalt taş bölgenin mimarisine de damga vurmuştur. Siyah bazalt taşın mimarideki hâkimiyeti, kentin adının Roma döneminden beri siyah renk ile birlikte adlandırılmasına da neden olmuştur. Evliya Çelebi de kentin siyah taşla yapıldığı için Kara Amid olarak adlandırıldığını bildirmektedir.¹²³ I. Ahmed'in sikkelerinde, Amid'in yanısıra Kara Amid adının da darp yeri olarak görülmesi¹²⁴ dikkat çekicidir. Ancak bu ayrı bir araştırma konusudur.

16. Yüzyılda Bir Osmanlı Para Birimi: Kara(ca) Akçe

Öz ■ Bu araştırmanın sorunsalı, Osmanlı devletinde 16. yüzyıl boyunca Anadolu'nun doğusunda kullanılan, belgelerde kara(ca) akçe olarak adlandırılan para biriminin niteliğini belirlemektir. Sahillioğlu'nun kısa bir değinmesinin dışında bu akçe hakkında pek fazla bilgi verilmemiştir. Bu nedenle kara(ca) akçenin Osmanî akçe yanında, ayrıca bir muhasebe sikkesi ve tedavülde olan bir para birimi olup olmadığı tartışılacaktır. Osmanlı Kanunnameleri, Şeriyye Sicilleri, Mühimme Defterleri gibi çeşitli belgelerde kara(ca) akçenin, Osmanî akçe karşısındaki değeri, altın, kuruş vb. gibi diğer para birimleri karşısındaki rayiç bedelleri ile birlikte bulunmaktadır. Bu bilgiler, Osmanlı para tarihindeki gelişmeler kapsamında kronolojik olarak değerlendirildiğinde, Osmanî akçe vezni ile oransal bir ilişki içinde olduğu görülmektedir. Osmanlı numizmatikliği konusunda 16. yy. sonunda darbedilen akçeler üzerinde yapılan son araştırmalarda, bazı Doğu darphanelerindeki resmî veznin Osmanî akçeden 4/1 oranında daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Bu akçeler, Anadolu ve Rumeli grubu olarak tanımlanan diğer darphanelerde basılan akçelerden stilistik açıdan da farklılıklar göstermektedir ve Doğu grubu olarak adlandırılmıştır. Özellikle, vergi ve ticaret ile bağlantılı olarak Osmanlıca belgelerde de Osmanî akçe karşısındaki kur değeri 4/1 oranında daha düşük olan bir para biriminin varolması dikkat çekmektedir. Bu çalışmada, bu sikkenin yalnızca kur belirleyen bir para birimi olmadığı, tedavülde bulunduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Osmanlı para tarihi, ekonomi tarihi, 16. yüzyıl, ticaret, numizmatik.

123 Emine Ekinci Dağtekin, “Coğrafi İşaret Olarak Diyarbakır Bazalt Taşı ve Tescili”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, 66 (2018), s. 855-856 ve bkz. burada verilen kaynakça.

124 Vezinle ilgili tartışma için bkz. Şule Pfeiffer-Taş ve Nikolaus Schindel, “Ein Münzkonvolut aus der Regierung des osmanischen Sultans Ahmed I. (1603-1617) im Museum von Tire”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 99 (2009), s. 249-280.

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri (A.DVNS.MHM.d), nr. 3, 26, 62, 64.

Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, Viyana Nüshası, Wien, Österreichische Nationalbibliothek A.F.: Nr. 57.

İkincil Kaynaklar

Akdağ, Mustafa: “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye’nin İktisadi Vaziyeti”, *Belleten*, 13 (1949), s. 497-571.

Akgündüz, Ahmed: *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri, III: Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, İstanbul: Fey Vakfı Yayınları 1991.

Akgündüz, Ahmed: *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri, VI/2: Kanunî Devri Kanunnâmeleri*, İstanbul: Fey Vakfı Yayınları 1992.

Akgündüz, Ahmed: *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri, VII/2: II. Selim Devri Kanunnâmeleri*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları 1994.

Akgündüz, Ahmed: *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tablilleri, VIII/1: III. Murad Devri Kanunnâmeleri*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları 1994.

Artuk, İbrahim ve Cevriye Artuk: *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu II*, İstanbul: T.C. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları 1974.

Aykut, Nezihi: “Osmanlı İmparatorluğu’nda XVII. Asır Ortalarına Kadar Yapılan Sikke Tashihleri”, *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi 1991, s. 343-360.

Barkan, Ömer Lütfi: “Onaltıncı Asrın İkinci Yarısında Türkiye’de Fiyat Hareketleri”, *Belleten*, XXXIV/136 (1970), s. 557-607.

Barkan, Ömer Lütfi: “The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East”, çev. Justin McCarthy, *International Journal of the Middle East Studies*, 6 (1975), s. 3-28.

Dağtekin, Emine Ekinci: “Coğrafi İşaret Olarak Diyarbakır Bazalt Taşı ve Tescili”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 17/66 (2018), s. 851-860.

Demir, Aydoğan, Gültekin Teoman, Şakir Çakmak: “Numismatischer Teil (Selim I.-Selim II.)” *Der Münzschatz von Beçin*, I, ed. Rahmi Hüseyin Ünal, Fritz Krinzing, Michael Alam, Şule Pfeiffer-Taş, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2010, s. 129-133.

Demir, Aydoğan, Gültekin Teoman, Şakir Çakmak: “Numizmatik-I.Selim’den II. Selim’e Kadarki Dönem”, *Beçin Definesi*, I, ed. Rahmi Hüseyin Ünal, Fritz Krinzing, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2010, s. 134-140.

- Michael Alram, Şule Pfeiffer-Taş, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi 2015, s. 121-124.
- Ender, Celil: *Başbakanlık Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi'ndeki Nümismatik ile İlgili Belgeler Kataloğu (Darphaneler, İlgili Kuruluşlar, Madenler, Meskûkât, Kaime, Madalya, Nişanlar vb.) - Documents of Numismatic Importance in the Ottoman Archives (Coinage-Medals and Orders-Mints and Their Administration-Mint Masters and Superintendens-Stampers of Imperial Monograms (Tuğra) -Counterfeiters etc.)*, İstanbul: Türk Numismatik Derneği Yayınları 1996.
- Ergenç, Özer: "XVI. Yüzyılın Sonlarında Osmanlı Parası Üzerinde Yapılan İşlemlere İlişkin Bazı Bilgiler", *Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar, ODTÜ Gelişme Dergisi Özel Sayısı*, (1978), s. 86-97.
- Gerber, Haim: "The Monetary System of the Ottoman Empire", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 25 (1982), s. 308-24.
- Gökbilgin, M. Tayyib: "Mehmed III.", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, VII, (İstanbul 1997), 535-547.
- Günay, Ramazan: *259 Numaralı Hicri 1006-1008 (Miladi 1598-1600) Tarihli Mardin Şer'iyye Sicilinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Hammer-Purgstall, Joseph von: *Geschichte des Osmanischen Reiches*, IV, Graz: Akad. Dr.-u. Verl.-Anstalt 1963 (Tıpkıbasım).
- Hüsch, Walter, M. Poniatowski, H. Wilski: "The Fineness of Ottoman Akces", *Oriental Numismatic Society Newsletter*, 155 (1998), s. 11-13.
- İnalcık, Halil: "Introduction to Ottoman Metrology", *Turcica*, 15 (1983), s. 311-348.
- İnalcık, Halil: *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. I: 1300-1600, Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- İnalcık, Halil, Suraiya Faroqhi, Bruce McGowan, Donald Quataert, Şevket Pamuk (eds.): *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol II: 1600-1914, Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- İnalcık, Halil: "İki Rakip Kardeş: Altın ve Gümüş. Two Rivals: Gold and Silver", *Altının İktidarı, İktidarın Altınları. Yapı Kredi Para Koleksiyonu Altın Sikke Sergisi - Power of Gold, Golds of Power, Exhibition of Gold Coins Yapı Kredi Collection 10.9.2004 - 26.2.2005*, ed. Oğuz Tekin, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2004, s. 143-157.
- İslamoğlu-İnan, Huri: *The Ottoman Empire and the World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press 1987.
- Kabaklarlı, Necdet, Metin Erüreten: "Osmanlı Paralarında Ölçü ve Ayar / The Unit of Measurement and Scales of Ottoman Coins", Necdet Kabaklarlı, *Mangır. Tir'ede Darpedilen Osmanlı Bakır Paraları/Ottoman Copper Coins Minted in Tira, 1411-1516*, İstanbul: Uşak Belediyesi Kültür Hizmeti 2007, s. 128-136 (Ek 2/Appendix II).

- Kafadar, Cemal: "Prelude to Ottoman Decline Consciousness: Monetary Turbulence at the End of the Sixteenth Century and the Intellectual Response", *Osmanlı Araştırmaları*, 51 (2018), s. 265-295.
- Kafadar, Cemal: "Les troubles monétaires de la fin du XVIeme siecle et la prise de conscience ottomane du déclin", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 46^e année, 2 (1991), s. 381-400.
- Kafadar, Cemal: *When Coins Turned into Drops of Dew Bankers Became Robbers of Shadows. The Boundaries of Ottoman Economic Imagination at the End of the Sixteenth Century*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Montreal: McGill University, 1986.
- Kütükoğlu, Mübahat: "1009 (1600) Tarihli Narh Defterine Göre İstanbul'da Çeşitli Eşya ve Hizmet Fiyatları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, 9 (1978), s. 1-85.
- Öztürk, Yücel: *Osmanlı Hakimiyetinde Kefe (1475-1600)*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2000.
- Pamuk, Şevket: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları 1999.
- Pamuk, Şevket: *A Monetary History of the Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.
- Pamuk, Şevket: "The Ottoman Monetary System and Frontier Territories in Europe, 1500-1700", *International Journal of Turkish Studies*, 9 (2003), s. 175-82.
- Pamuk, Şevket: "Prices in the Ottoman Empire, 1469-1914", *International Journal of Middle East Studies*, 36 (2004), s. 451-468.
- Pfeiffer-Taş, Şule: *Inhaltsangabe der Chronik Selanikis und Vergleich mit dem Werk Naimas (April 1594-Jaenner 1597)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Universität Wien, 1993.
- Pfeiffer-Taş, Şule: "Zur Geldgeschichte im Osmanischen Reich in der Zeit von Selim I. bis Ahmed I.", *Der Münzschatz von Beçin*, I, ed. Rahmi Hüseyin Ünal, Fritz Krinzing, Michael Alram, Şule Pfeiffer-Taş, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2010, s. 70-116.
- Pfeiffer-Taş, Şule: "16. Yüzyılda Bir Osmanlı Para Birimi: Kara(ca) Akçe/ An Ottoman Currency in 16th Century: Kara(ca) Akçe", *12th International Congress of Ottoman Economic and Social History (ICOSEH)* 11-15 July 2011, Retz (Lower Austria), Abstracts, s. 66-67.
- Pfeiffer-Taş, Şule: "The Coin Hoard of Ottoman Emir Süleyman in Tire Museum", *Proceedings of the 14th International Congress of Turkish Art*, Collège de France, Paris, 19-21 September 2011, Paris 2013, s. 627-641.
- Pfeiffer-Taş, Şule: "The Numismatic, Metrological and Fiscal Assessment of Şahi, an Important Coin of the Reign of Murad III", *13th International Congress of Ottoman*

- Social and Economic History (ICOSEH)* 1-5 October 2013 Universidad de Alcalá, Spain, (Alcalá 2013), Abstracts, s. 89-90.
- Pfeiffer-Taş, Şule: "New Remarks Regarding Ottoman Monetary History in Light of the Akçe-Coins of Murad III.", *Bildiriler-Proceedings /Birinci Uluslararası Anadolu Para Tarihi ve Numismatik Kongresi 25-28 Şubat 2013-First International Congress of the Anatolian Monetary History and Numismatics 25-28 February 2013*, ed. Kayhan Dörtlük, Oğuz Tekin, Remziye Boyraz Seyhan, Antalya: Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Merkezi Yayınları 2014, s. 489-507.
- Pfeiffer-Taş, Şule: "I. Selim'den I. Ahmed'e Kadarki Dönemde Osmanlı Devletinin Para Tarihi", *Beçin Definesi*, I, ed. Rahmi Hüseyin Ünal, Fritz Krinzinger, Michael Alram, Şule Pfeiffer-Taş, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi 2015, s. 65-108.
- Pfeiffer-Taş, Şule, Nikolaus Schindel: "Ein Münzkonvolut aus der Regierung des osmanischen Sultans Ahmed I. (1603-1617) im Museum von Tire", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 99 (2009), s. 249-280.
- Pfeiffer-Taş, Şule, Nikolaus Schindel: "The Beçin Coin Hoard and Ottoman Monetary History in the Late 16th/Early 17th Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 56, 4-5 (2013), s. 653-671.
- Rodrigues, Martha, Manfred Schreiner: "Non-Destructive Analysis of the Hoard of Beçin", *Der Münzschatz von Beçin*, I, ed. Rahmi Hüseyin Ünal, Fritz Krinzinger, Michael Alram, Şule Pfeiffer-Taş, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2010, s. 526-538.
- Redhouse, Sir James: *Yeni Türkçe-İngilizce Sözlük / New Redhouse Turkish-English Dictionary*, İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1983.
- Sahillioğlu, Halil: "Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri 1300-1750", *ODTÜ Gelişme Dergisi*, Özel Sayısı (1978), s. 1-38.
- Sahillioğlu, Halil: *Kuruluşundan XVIII. Asrın Sonlarına Kadar Osmanlı Para Tarihi Üzerinde Bir Deneme*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi, 1958.
- Sahillioğlu, Halil: *Bir Asırlık Para Tarihi (1640-1740)*, (Yayınlanmamış Doçentlik Tezi) İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1965.
- Sahillioğlu, Halil: *Studies on Ottoman Economic and Social History*, İstanbul: IRCICA 1999.
- Schindel, Nikolaus, Şule Pfeiffer-Taş: "Numismatischer Teil - Murad III. bis Ahmed I.", *Der Münzschatz von Beçin*, I, ed. Rahmi Hüseyin Ünal, Fritz Krinzinger, Michael Alram, Şule Pfeiffer-Taş, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2010, s. 134-389.
- Schindel, Nikolaus, Şule Pfeiffer-Taş: "Numizmatik - III. Murad'dan I. Ahmed'e", *Beçin Definesi*, I, ed. Rahmi Hüseyin Ünal, Krinzinger Fritz, Alram Michael, Pfeiffer-Taş Şule, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi 2015, s. 125-378.

- Schindel, Nikolaus, Şule Pfeiffer-Taş, Gültekin Teoman, Leonard Reis: "İslamische Münzen", *Der Münzschatz von Beçin*, II, ed. Rahmi Hüseyin Ünal, Fritz Krinzinger, Michael Alram, Şule Pfeiffer-Taş, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2010, s. 3-192.
- Selânikî Mustafa Efendi: *Tarih-i Selânikî*, I-II, haz. Mehmet İpşirli, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 1989.
- Srećković, Slobodan: *Akches*, vol. II: Mehmed II Fatih-Selim I Yavuz, 848-926 AH, Belgrade: Slobodan Srećković 2000.
- Srećković, Slobodan: *Akches*, vol. IV: Selim II Sarı-Murad III, 974-1003 AH, Belgrade: Slobodan Srećković 2005.
- Tezcan, Baki: "The Ottoman Monetary Crisis of 1585 Revisited", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 52 (2009), s. 460-504.
- Tietze, Andreas: *Muṣṭafâ 'Âli's Counsel for Sultans of 1581*, I-II, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979-1982.
- Ünal, Rahmi Hüseyin, Fritz Krinzinger, Michael Alram, Şule Pfeiffer-Taş (ed.): *Der Münzschatz von Beçin*, I-II, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2010.
- Ünal, Rahmi Hüseyin, Fritz Krinzinger, Michael Alram, Şule Pfeiffer-Taş (ed.): *Beçin Definesi*, I-II, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi 2015.
- Yeniçeri, Celal: "Bâc", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, IV, (1991), s. 411-413.
- Zenker, Julius Theodor: *Türkisch-Arabisch-Persisches Handwörterbuch - Dictionnaire Turc-Arabe-Persan*, I-II, Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag 1979 [Leipzig 1866'dan 2. Tıpkıbasım].

İstanbul Yeniköy Mahkemesi Para Vakfı Kayıtları (1591-1883)

Çiğdem Gürsoy*

İstanbul Yeniköy Court Cash Waqf Records (1591-1883)

Abstract ■ Cash waqfs studies are usually considered in the context of a particular social community such as foundation, period, region or avariz-artisan funds and evaluated within their own limits. This study addresses all the types of waqfs listed under the umbrella of the Court, greatly expanding the scope of these limitations. Accordingly, by increasing the number of analyzed cash waqfs endowments, this study is part of the quest to prove that the waqf system, although seemingly discarded, was in fact active. Furthermore, the study has a broad basis of comparison too, as it is the third stage of a systematic research project.

Within this context, 59 cash waqfs' endowments recorded at Yeniköy Court between the years 1591-1883 have been evaluated. Beyond this, the results obtained from 371 endowments between 1491-1911, with Davutpaşa and Evkaf Accounting Courts findings also being added, have been collectively discussed. All in all, it is understood that the number of cash waqfs, the endowed amounts, and their functioning were not independent of the Ottoman military, financial, or socio-economic policies. As well, it is demonstrated that the waqf services were kept sustainable thanks to the adoption of the appropriate attitude by the foundations towards policies of that time period.

Keywords: Ottoman, Waqf, Cash Waqf, Endowment, İstanbul, Yeniköy Court.

Giriş

Yıllardır vakıflar konusunda birçok inceleme yapılmasına rağmen vakıf çeşitlerinden para vakıfları hakkında kapsamlı çalışmalar birkaç istisna dışında son 5-6 yılda hız kazanmıştır. Alanın bakir olması ve para vakıfları vakfiyeleri baştan sona

* İstinye Üniversitesi.

Bu makale Vakıf Araştırmaları Merkezi (VAKAR) desteği ile hazırlanmıştır.

okunduğunda elde edilen verilerin zenginliği çalışmaları ivmelendirmiş olmalıdır. Araştırma sonuçlarından çıkan bulguların çeşitliliği ilerleyen yıllarda; ekonomi, tarih ve ilahiyat alanlarının yanı sıra şehirleşme, yerel yönetimler, eğitim, sosyoloji, hukuk, işletme, mimarlık gibi farklı disiplinlerin şüphesiz ki ilgisini çekecektir.

Bu kapsamda disiplinlerarası değerlendirmelere katkı sağladığı fark edilen çalışma, İstanbul Kadı Sicilleri Davutpaşa ve Evkaf Muhasebeciliği Mahkemelerinde onaylanmış para vakıflarını konu alan sistematik araştırmanın üçüncü etabıdır.¹ İncelenen ilk mahkeme olan Davutpaşa Mahkemesi'nde para vakıflarının yıllar içindeki değişim ve dönüşümünü görebilmek adına tarih kısıtlamasına gidilmeyerek 1634-1911 arasında kayıtlı 203 para vakfı incelenmiştir. Tarih aralığı belirlemeden yapılan çalışmada para vakıflarının yıllar içindeki hareketliliğine tanıklık edilmiştir. Araştırmanın zamana yayılması veri çeşitliliğini de beraberinde getirerek çalışmayı zenginleştirdiği için diğer mahkemelerde de aynı usulün uygulanması adeta bir zorunluluk olmuştur. Bu kapsamda ikinci inceleme için ilk mahkemede veri bulunmayan ya da az bulunan dönemleri tamamlamak adına bu yıllarda kurulmuş vakıfların yoğun olduğu Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi seçilmiştir. 1491-1828 yılları arasında 109 para vakfı kaydı bulunan Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi verilerinin Davutpaşa Mahkemesi verilerine eklenmesi ile 1491-1911 arası 420 yıllık bir sürede 312 vakıf incelenmiştir.

Mahkeme bazında yıllara göre azalan veya çoğalan verileri anlamlandırmak güç iken karşılaştırmalı olduğunda daha belirgin sonuçlar çıkmıştır. Verilerin aralıklı olduğu yıllarda farklı mahkeme bilgilerinin boşluk doldurduğu, verilerin çakıştığı yıllarda ise birbirini tamamlayarak aynı sistematik salınımlar yaptığı gözlenmiştir. Zaman ve mekan kısıtı olmadan kurulan irili ufaklı para vakıflarının askeri, mali ve sosyo-ekonomik hayatla birliktelikleri takip edilmiştir. Neticede,

1 Çiğdem Gürsoy, "Para Vakıfları Kapsamında Sosyo-Ekonomik Bir Analiz: Davutpaşa Mahkemesi Kayıtları (1634-1911)", *Belleten*, LXXXI/290 (2017), s. 159-190; Çiğdem Gürsoy, "Aynı ve Başka: Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi Para Vakfı Kayıtları (1491-1828)", *Belleten*, LXXXIII/297 (2019), s. 117-148. Bu iki çalışmadan ortaya çıkan verilerden oluşturulan üçüncü çalışma ise kent tarihine katkı sağlamıştır. Çiğdem Gürsoy, "Vakfiyelerin Dilinden İstanbul'un Bazı Cami ve Mescitleri Hakkında Yeni Bulgular", *Bilig*, 90 (2019), s. 161-190. Vakıf eserlerin vakfiyeler üzerinden takibi şehir tarihi çalışmalarına önemli katkılar sağlamaktadır. Anamlı sonuçlara varabilmek için vakfiyelerde geçen tüm veriler zaman içerisinde takip edilmelidir. Kısa dönemde bakıldığında durağan ve hiç değişmeyecekmiş gibi görülen akışın uzun dönemde bir dinamizm elde ettiğini görmek mümkündür.

halkın gündelik yaşantısını anlayabilmek için para vakıfları incelemelerinin önemli olduğu görülerek mahkeme bazlı çalışmalara devam edilmiştir.

Üçüncü etap çalışmada mahkeme seçiminde göz önüne alınan faktörlerden biri mekan seçimidir. İlk iki mahkeme vakıfları genellikle suriçini içerdiği için surdışındaki bir köyde kurulan vakıfların nasıl hareket ettiği merak edilmiştir. İkinci faktör, incelenecek mahkemedeki verilerin diğer iki mahkeme kayıtlarının nispeten az yoğunluklu yıllarına denk gelmesi isteğidir. Örneğin; Davutpaşa Mahkemesi'nde 17. yüzyıla ait üç vakıf, Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi'nde ise 37 vakıf bulunmaktadır. Toplamda 312 para vakfından yaklaşık %13'ü sadece 40'ı 17. yüzyıla aittir.² Ayrıca, Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi para vakıflarının 1828'de kesilmesiyle 1911 yılına kadar devam eden Davutpaşa Mahkemesi verilerinin bir kısmı karşılaştırılamamıştır. Belirtilen faktörler göz önüne alındığında verilerinin 1883 yılına kadar devam etmesi, mahkemede onaylanmış 59 vakfın 31'inin 17. yüzyılda kayıtlı olması ve surdışında kurulması gibi etkenlerden dolayı araştırma evreni olarak Yeniköy Mahkemesi seçilmiştir. Bu kapsamda toplam 1491-1911 arasında 371 vakıf değerlendirilmiştir.

Makalede, para vakfının tarihsel gelişimi, kavramları ve teorik açıklamalar tekrar edilmemiştir.³ Konu ile ilgili literatür taraması da aynı şekilde tekrara düşmemek adına bir önceki makale yazımından (2017 ortalarından) sonrası ele alınmıştır. Bu kapsamda konuyla ilgili bir çalışmada; Altay ve Bulut Makedonya'da faaliyet gösteren para vakfı defterlerinin incelenmesi ile 1506-1912 arasında 83 para vakfı tespit etmişlerdir. Vakfedilen meblağlar, nema oranları, ücretler ve hayratlara yapılan katkılar örneklenmiştir.⁴ 2017'de yapılan bir başka çalışmada 1760-1824 arasında Bursa Şeriye Sicilli vakıf muhasebe kayıtlarından Ermenilerin oluşturduğu kökçü esnaf sandığı incelenmiştir.⁵ Vakfedilen meblağdan yaklaşık 60 yıl boyunca nema oranları, verilen borçlar, geri ödemelerin takibi yapılmıştır. Farklı bir çalışmada

2 Yeniköy Mahkemesi'nin seçilmesi sayesinde, üç mahkemenin toplamında 371 vakıftan 68'i diğer bir deyişle %20'ye yakını 17. yüzyıl verisi haline gelmiştir.

3 Tahsin Özcan, *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003); İsmail Kurt, "Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları", (doktora tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

4 Bora Altay ve Mehmet Bulut, "Vakfiyeler Işığında Osmanlı Makedonya'sında Bulunan Para Vakıflarının Sosyo-Ekonomik Analizi, 1506-1912", *Adam Akademi*, VII/2 (2017), s. 209-237.

5 Miyase Koyuncu Kaya ve Samettin Başol, "Osmanlı Bursa'sında Ermeni Kökçü Esnafı Hirfet Vakfı", *Vakıflar Dergisi*, 47 (2017), s. 25-44.

ise 16. yüzyılda para vakıflarının Anadolu'daki yaygınlığı Gördüs Kazası vakıfları üzerinden ele alınmıştır.⁶ Adamaz, aynı mimari eserlere birden fazla para vakfının katkılarını takip ederek yapıların ve buradaki hizmetlerin sürdürülebilirliğini tespit etmiştir. Ayrıca mahallenin kurucu camisi vakfının da dahil olduğu avarız vakfi olarak adlandırılan vakıfların kümelenmesi hakkında bilgilere ulaşılmıştır. Para vakıflarının köylerdeki yaygınlığı ise 19.yüzyıl örneği ile İnegöl kazası para vakıflarını araştıran Polat tarafından yayınlanmıştır.⁷ Muhasebe defterlerinden hareket edilen çalışmada kazanın yanı sıra İnegöl'e bağlı köylerde kurulmuş para vakıflarının işleyişleri detaylı incelenmiştir, özellikle ma-i leziz vakıflarının çokluğu dikkat çekicidir. Anadolu dışındaki para vakfi uygulaması örnekleri Kıbrıs Kadı Sicillerinin 1750-1800 yılları arasındaki beş defterini inceleyen Güler tarafından çalışılmıştır.⁸ Defterlerde bulunan toplam 12 para vakfi; tarih, yer, vâkıf ve mütevellî adı, vakfedilen para, yıllık gelirler başlıklarında tablo haline getirilmiştir.

Konunun hukuki boyutunu inceleyen çalışmalar da değerlendirildiğinde son yıllarda para vakıflarına olan ilginin arttığı görülmektedir. Çalışmaların yüz yıl, bölge, yerleşim yeri, toplumsal gruplar, mimari eserler gibi farklı temalarda ele alınması para vakıflarının yaygınlığını ve sosyo-ekonomik hayata katkılarını göstermektedir. Bütün olarak sonuçlara bakıldığında; şahısların servetlerini hayır işlemek amacıyla toplum yararına transfer ederek zorunlu ihtiyaçların karşılanmasına katkı sağladıkları anlaşılmaktadır. Toplumun ihtiyaçları doğrultusunda kişisel farkındalıklardan kaynaklı çeşitlilikte eğitim, altyapı, barınma ve dini hizmetler ön plana çıkmaktadır.

Vakfedilen paraların vakıflar aracılığı ile pek çok kez dolaşıma sokulması ekonomik hayata da katkı sağlamıştır. Diğer bir deyişle para vakfi işleyişinden kaynaklanan gelirin yeniden dağıtımı, vakfın ömrü boyunca devamlılık göstermiştir. Çalışma başlıklarının da desteklediği gibi vakıfların belirli çevrelerle sınırlı kalmayan yaygın hizmet ağları, vâkıfları gelirin yeniden dağılımında söz sahibi yapmıştır. Kişisel katkıların yanı sıra para vakıflarının yardımlaşma sandıklarında kümelenmesi ile oluşan avarız sandıkları mahalle bazındaki toplu yapılanmayı örneklemektedir. Vakıf yardımlaşma sandığı şeklinde örgütlenen esnaf sandıkları ve

6 Kadir Adamaz, "Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Gördüs Kazası Vakıfları", *History Studies*, XI/10, (2018), s. 15-46.

7 Mustafa Polat, "XIX. Yüzyılda İnegöl Kazasında Para Vakıfları", *Turkish Studies*, (2017) XII/12, s. 189-208.

8 Ümit Güler, "Osmanlı Kıbrıs'ında Para Vakfi Uygulamaları (1750-1800)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/2 (2018), s. 872-891.

yeniçeri orta sandıkları ise gelirin yeniden dağıtımının sektörel boyutlarını ortaya koyan diğer toplu yapılanmalardır. Şahıs vakıflarında olduğu gibi sandık vakıflarının da hizmetlerine devam ettiği sürece gelirin yeniden dağıtımındaki rolünün kesintiye uğramadığı belirtilmelidir.

Sandıklardaki para vakfı örneklerinden gelir dağıtımının sadece dikey değil aynı zamanda yatay olarak da gözetildiği anlaşılmaktadır. Vakıflar toplumun farklı gelir gruplarına dikey hizmet transferi sağlarken bir yandan yardımlaşma sandıklarının kendi içindeki işleyişi yatay gelir dağılımının izlendiği alanlar olmuştur. Dikey dağılım hizmet götürülen sınıfın yanı sıra hizmet götüren kişiler için de geçerlidir. Vakfedilen meblağda sınır belirlenmemesi tüm gelir gruplarını içine alan bir sistemin uygulanmasıyla mümkündür. Verilen hizmetin haricinde vakfiyelerde kayıtlı görevli ücretleri sosyo-ekonomik döngü içerisinde istihdama katkıyı da örneklemektedir.

Dahası, kişilerin ellerindeki fazla paraların lüks tüketim yerine ihtiyaç sahiplerinin zorunlu tüketimine ve kredi ihtiyacı olan kesimlere kaydırılmasını sağlayan para vakıflarının gelir eşitsizliğini önleyici katkısı da göz ardı edilmemelidir. İlaveten para vakıfları tasarrufların atıl kalmayarak dolaşıma sokulmasını özendirir ve üretim faktörlerinin daha verimli kullanılmasını sağlar. Tüm bunlar vakıf çeşitliliğini artıran etkenlerdir ve vakıf çeşitliliği, vakıfların kendilerini farklı alanlarda ifade edebilme özgürlüğünün ifadesidir. Birbirini tetikleyen ve birbirinden beslenen bu sürecin kesintisiz devam etmesi hizmet sağlayan ve hizmet götürülen kesimleri zaman içinde aynı yerde buluşturur. Vakıf kuran bir kişinin diğerlerinin kurduğu vakıftan faydalanmasını sağlayan işleyiş biçimi kurumun yaygınlaşması ve hizmetlerin sürdürülebilir kılınmasında önemli bir etkidir.

Vakfın sürdürülebilir kılınması vakıf işletmelerin gelir-gider dengesinin takibi ile mümkündür. İki aşamalı düzenlenen vakıf işleyişinin takibinde öncelikle oto kontrol sistemi devreye alınarak gönüllü nezaret uygulaması geliştirilmiştir. Vakfiye şartlarında açıkça yazdığı üzere kontrollerin ücret/menfaat karşılığı değil gönüllü olarak yapılması istenmiştir. Hizmet götürülen kimselerce yapılan bu kontrollerin vakfın verimli çalışması ile yakından ilişkisi vardır. Gönüllü kontrollere eş zamanlı merkezi denetim de devreye alınarak vakıf muhasebelerinin 2, 3, 6 yıl gibi farklı sürelerde Kadı tarafından kontrolü istenmiştir. Bunun için vakfiyelerde muhasebe harç ücreti ayrılmıştır.

Bütün olarak değerlendirildiğinde Osmanlı İmparatorluğu'nda vakıf-ekonomi-sosyal hayat üçlüsünün birbirini tamamlayan ve birbirinden beslenen döngüsel

ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır. Vakfin kurulması ile başlayan süreçte; gelirin yeniden dağılımı-zorunlu ihtiyaçların karşılanması-sosyal hizmet-istihdam ve sosyal refahı beraberinde getirerek döngüyü tamamlamaktadır. Sistemin nasıl işlediği ise vakfiyelerin; vakfedilen meblağ-yıl-bölge-hizmet kısıtlaması olmadan karşılaştırmalı incelenmesi ile mümkündür.

Davutpaşa ve Evkaf Muhasebeciliği Mahkemeleri ile karşılaştırmalı ilerleyebilmek adına araştırma evreni olarak seçilen Yeniköy Mahkemesi'nde elde edilen bulgular, içerik analizi yöntemi ile değerlendirilip vakfiyelerdeki nicel veriler nitel verilere dönüştürülmüştür. 1. Bölüm'de, vâkıf adı, mahalle, vakfin kuruluş yılı, nema oranı, işletme yöntemi, vakfedilen meblağ, meblağın cinsi, tevliyetin bırakıldığı kişi ya da sandıklar belirlenirken gelirin nerelere kullanıldığı detaylandırılmıştır. Sonrasında toplu verileri içeren grafik ve tablolar hazırlanarak Mahkemenin kendine özgü bulguları açıklanmıştır. 2. Bölüm'de ise Yeniköy Mahkemesi verileri bahsi geçen diğer iki mahkeme sonuçları ile karşılaştırmalı değerlendirilmiştir.

1. Yeniköy Mahkemesi Para Vakıfları

1.1. Para Vakıflarının Yıllar İçindeki Dağılımı, Vakfedilen Meblağlar, Nema Oranları ve Çeşitleri

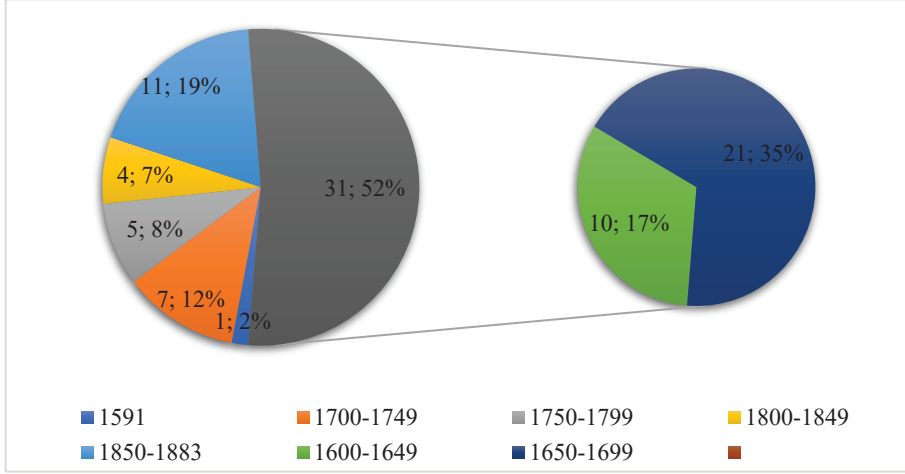
İstanbul'da faaliyet gösteren mahkemelere bakıldığında İstinye Nahiyesi'ne bağlı Boğaziçi'ndeki bir köyün neden mahkemesi olduğu sorusu akla gelmektedir. Sebebi köy ahalisinin ticari faaliyetlerine bağlansa da vakfiyeler incelendiğinde köyde var olduğu belirtilen ticari faaliyetlerin vakıf sayısına ve vakfedilen meblağlara yansımadağı görülmüştür.⁹ İstanbul Müftülüğü Şeriye Sicilleri Yeniköy Mahkemesi'ne kayıtlı 174 sicilde 149 vakfiye bulunmaktadır.¹⁰ Bunlardan 90'ı gayrimenkul 59'u para vakfidir ve 40 farklı sicile yayılmıştır. 27, 71, 83, 114 ve 152 numaralı sicillerde 2; 46, 50, 139, 153 ve 154 numaralı sicillerde 3; 52 numaralı sicilde 5, diğerlerinde ise birer para vakfi vakfiyesi tespit edilmiştir. İlk vakıf 1591, son vakıf ise 1883 tarihlidir.

9 Tülay Taşçıoğlu, "Yeniköy", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 1994, VII, s. 485-487.

10 Bilgin Aydın vd., *İstanbul Şer'iyye Sicilleri Vakfiyeler Kataloğu*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), s. 16; Vakfiyelere verilen referans numarası; tarih, mahkeme, defter ve sayfa numarası olarak detaylandırılmıştır. 1859: 18/152/115 numaralı vakfiyede "1859" vakfiyenin onay yılını, "18" Yeniköy Mahkemesi'nin İMŞSA. sırasını, "152" incelenen defterin Yeniköy Mahkemesi'ndeki sicil numarasını, "115" ise vakfiyenin bulunduğu defterdeki sıra numarasını göstermektedir.

Grafik 1, Yeniköy Mahkemesi'nde yaklaşık 300 yıl boyunca kurulan toplam 59 para vakfının yıllar içindeki dağılımını göstermektedir. Bunlardan 21'i kadınlar 38'i erkekler tarafından kurulmuştur.¹¹

Grafik 1: Yeniköy Mahkemesi Para Vakfı Sayısı (1591-1883)



Kaynak: İMŞS, Yeniköy Mahkemesi

50'şer yıllık dönemlerde takip edilen vakıfların yarısından fazlası (31'i) 17. yüzyıla aittir ki bu sayı Yeniköy Mahkemesi'nin incelenme nedenlerinden biridir.¹² 17. yüzyıldaki para vakıflarının 2/3'ünün yüzyılın ikinci yarısında yer alması Köprülüler devri olarak adlandırılan yıllara denk gelmiştir.¹³ Köprülülerin askeri, mali ve idari başarılarının sosyo-ekonomik hayata yansımaları 21 vakıf ve %35 oran ile belirgindir. 18 ve 19. yüzyıllarda dengeli şekilde sırasıyla 12 ve 15 vakıf kurulsa da 19. yüzyılın kendi içindeki dengesizliği dikkat çekicidir. Yüzyılın ikinci yarısında açık mavi ile gösterilen kısımda diğer yarıya göre belirgin fark vardır. Bu fark, 2. Bölüm'de üç mahkemenin karşılaştırıldığı grafikte açıklanmıştır.

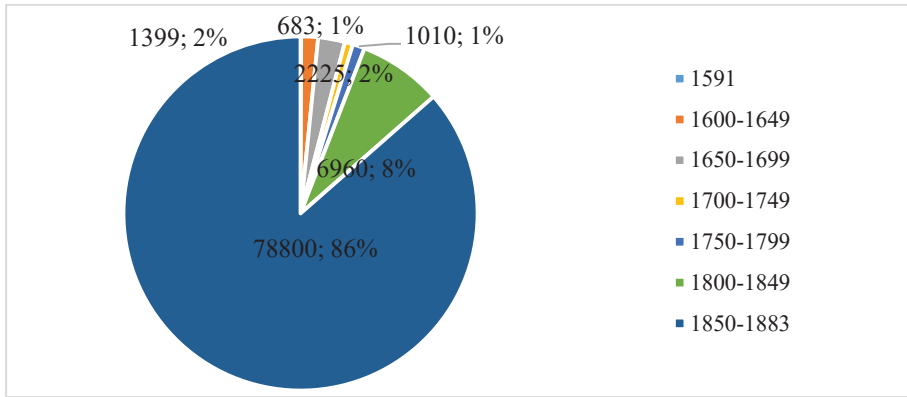
11 Bir vakıf iki kardeş Şerife Emine ve Şerife Behiyye tarafından kurulmuştur. Mehmet Çelebi ve Abbas Efendilerin 2'şer vakfı bulunmaktadır.

12 50 yıllık dönemler karşılaştırma yapılacak diğer iki mahkemenin verileri ile uyum sağlaması içindir.

13 Suraiya Faroqhi, "Krizler ve Değişim 1590-1699", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1600-1914*, II, ed. Halil İnalçık, Donald Quataert, (İstanbul: Eren, 2004), s. 551-552.

Grafik 2 vakfedilen meblağları göstermektedir. Buradaki aşırı dengesizlik, 19. yüzyılın son yarısında kurulan 11 vakıfta 78800 kuruş vakfedilmesi ile ortaya çıkmıştır. Bu meblağ mahkemenin tamamında vakfedilen meblağın %86'sıdır. 11 vâkıfın sekizi kadındır ve 40000, 10500, 10000, 5300 kuruş gibi oldukça yüklü meblağlar vakfetmişlerdir. Üç erkeğin vakfettiği miktarın toplamı ise 5500 kuruştur. 200 yıl içinde bölgede yaşayan kadınların vakfettikleri meblağların bu kadar yükselmesi demografik yapının değişmesi ile bağlantılı olduğu düşünülmektedir.¹⁴ 19. yüzyılda boğaz kıyısına yapılan sahilhaneler ve yalıların bölge halkının sosyo-ekonomik yaşantısı üzerindeki tesirini vakfedilen meblağlardan okumak mümkündür.¹⁵ Vakıfların Güzelce Ali Paşa, Molla Çelebi, Hacı Osman Reis ve Kürkçübaşı Mahalleri gibi Yeniköy ve İstinye civarındaki yerleşim yerlerinde oturduğu vakfiyelerde açıkça yazmaktadır.¹⁶

Grafik 2: Yeniköy Mahkemesi Para Vakıflarında Vakfedilen Meblağlar (1591-1883)



Kaynak: İMŞS, Yeniköy Mahkemesi

14 M. Lütfi Yazıcıoğlu, *Boğaziçi Kıyı Yapıları*, (İstanbul: Yıldız Üniversitesi Yayınları, 1984); 19. yüzyılda I. Abdülhamit'in yaptırmış olduğu Emirgan'dan sonra Tarabya ve Büyükdere'ye uzanan yolun yerleşimde etkisi büyük olmalıdır.

15 Taşcıoğlu, "Yeniköy", s. 486.

16 Şerife Emine ve Şerife Behiyye hanımlar, Kürkçübaşı Mahallesi 1858: 18/152/62; Ayşe Hanım, Hacı Osman Reis Mahallesi 1859: 18/152/115; Saliha Necibe Hanım, Güzelce Ali Paşa Mahallesi 1861: 18/153/51; Emine Hatun, Molla Çelebi Mahallesi 1863: 18/154/119. vs.

İsimler kayıtlara geçmiş konak, sahilhane ve yalı sahipleri arasında bulunamasa da hane halkından olma ihtimali vardır. Ayrıca, Grafik 2’de ilk bakışta görülmemeyen fakat Grafik 1 ile karşılaştırıldığında ortaya çıkan bir diğer aşırı dengesizlik kurulan vakıf sayısına oranla vakfedilen meblağlar arasındaki farktan ileri gelmektedir. 1850-1883 arasında kurulmuş 11 vakıfta tüm vakfedilenlerin %86’sını oluştururken tam tersi bir durum ise 1650-1699 arasında 21 vakıf kurularak vakfedilen 2225 kuruş tüm vakfedilenlerin toplam %2’sidir. Vakfedilen meblağlar, 3000, 2000 akçe ya da 20, 30 esedi kuruş gibi oldukça düşüktür. Ayrıca mahkeme kapsamında vâkıf kadınların yarısının (10) vakıflarını bu dönemde kurmuş olması kadın-erkek arasındaki dağılım bakımından da önemlidir. Vakıf sayısına son dönemde kadınların vakfettikleri meblağların üstünlüğü eklendiğinde mahkeme kapsamında kadın rolünün ön planda ve belirleyici olduğunu söylemek mümkündür.

Vakfedilen meblağların içinde; akçe, dirhem, esedi kuruş, riyali kuruş ve şerifi altını gibi çeşitli para birimleri vardır. Bazı vakfiyelerde aynı ayardaki para birimi için iki farklı birim kullanıldığı tespit edilmiştir. 100 adet yüzlük mecidiye altını, vakfiyenin bir başka yerinde 100 adet liray-ı Osmani olarak geçmektedir.¹⁷ Dahası para birimlerinin yanında vakfedilen akçelerin esedi kuruş ve altın olarak değerlerinin verildiği örnekler de tespit edilmiştir. Bu tarz uygulamalar paranın değer kaybına yönelik sorunlara önlem olarak geliştirilmiş olmalıdır. Farklı para birimlerinin kullanıldığı vakfiyede 32 miskal bir çift altın ölçüsünün 4000 akçeye¹⁸ 7 adet sikke filorinin 1000 altına karşılık geldiği kayıtlıdır.¹⁹ Aynı şekilde Ahmet Ağa malından 8000 akçe olmak üzere 100 kıta riyali kuruş,²⁰ Fatma Hanım 2000 akçe/15 kıta esedi kuruş vakfetmiştir.²¹ Vasiyet vakfı şeklinde düzenlenen bir başka vakıfta ise vâkıf sülüs-ü malından her bir kıtası 8 dirhem olmak üzere 40 kıta riyali kuruş vakfetmiştir.²²

17. yüzyılda akçenin değerindeki istikrarsızlıktan dolayı dolaşımdan kaybolmasına yol açan ve yerine yabancı sikkelerin gelmesine zemin hazırlayan süreç

17 1883: 18/169/74.

18 1660: 18/52/73.

19 1667: 18/55/106.

20 1646: 18/45/89. 17. yüzyıl ortalarında hazırlanan vakfiyeler sayesinde 1 riyali kuruşun 80 akçeye eşdeğer olduğu bir kez daha birincil kaynaklardan tespit edilmiştir (Halil Sahillioğlu, “Esedî”, *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1995, XI, 369). 18. yüzyılın başlarından itibaren ise 1 esedi kuruş 120 akçeden hesaplanmaya başlanmıştır.

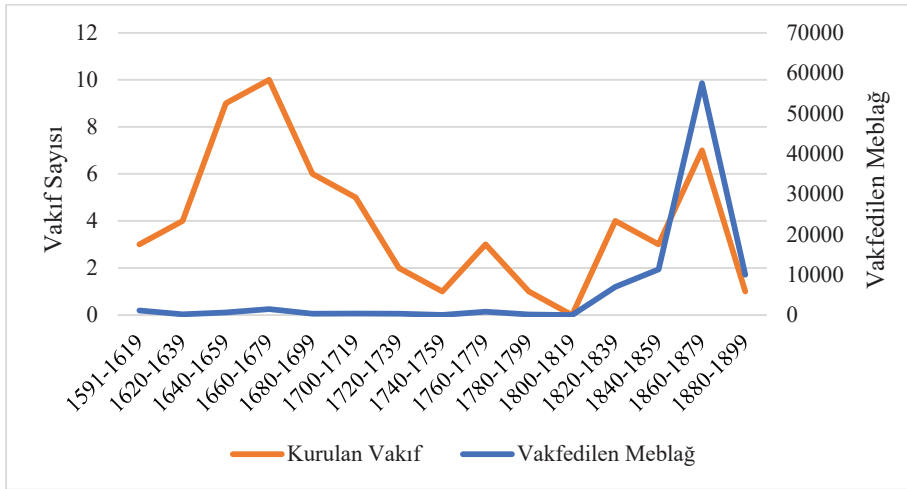
21 1664: 18/54/43.

22 1661: 18/52/167.

vakfedilen para birimlerinin çeşitliliğinden izlenmiştir.²³ 1630'lara kadar akçe ve dirhem kullanılırken yüzyılın ikinci yarısından sonra sıklıkla esedi kuruş ve riyali kuruş vakfedilmiştir. Dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta, riyali kuruşların esedi kuruşlara göre daha erken zamanda kullanılmasıdır.²⁴ 18. yüzyılın ortalarından itibaren ise sadece kuruş ve akçe vakfedildiği görülmektedir. Vakfedilen meblağlar vakfiyelerdeki ip uçları kullanılarak kuruşa çevrildiğinde toplamda meblağ 91.127 kuruştur.

Grafik 3, Grafik 1 ve Grafik 2'nin çakıştırılması ile oluşturulmuştur. İki zaman serisinden mavi vakfedilen meblağları, turuncu ise kurulan vakıf sayısını göstermektedir. İncelemenin diğer iki çalışma ile uyumlu olması adına referans aralıkları bu grafikte beraber 20'şer yıl olarak alınmaya başlanmıştır. Referans aralıklarının kısaltılması detayların daha iyi görülmesi adına yapılmıştır.

Grafik 3: Yeniköy Mahkemesi'nde Kurulan Para Vakıfları ve Vakfedilen Meblağlar (1591-1883)



Kaynak: İMŞS, Yeniköy Mahkemesi

Vakfedilen meblağların 1660-1679 arasındaki belli belirsiz hareketliliği göz ardı edildiğinde 19. yüzyılın başına kadar düz çizgi olarak geldiği görülmektedir.

23 Ali Akyıldız, "Para", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2007, XXXIV, 163-166.
24 Riyali kuruşlar; 1633: 18-43-92; 1651: 18-48-40; 1661: 18-52-167. vs. Esedi kuruşlar: 1681: 18-64-76; 1689: 18-68-15; 1693: 18-71-112 vs.

Bu dönemde kurulan vakıf sayısı diğer dönemlere göre fazlayken vakfedilen meblağın az olması vakıf kurumunun tabana yayıldığına göstergesidir. Vakıflar küçük tasarruflarını dahi dolaşıma sokarak sosyo-ekonomik hayata katkı sağlamış ve gelirin yeniden dağıtımında rol oynamışlardır.

Kurulan vakıf sayısında ise dalgalı seyir gözlenmektedir. 17. yüzyılın başlarından itibaren vakıf sayısında görülen artışın birden fazla nedeni olabilir. Bunlardan biri Avrupa'da Fiyat Devrimi olarak adlandırılan süreç ile alakalı olmalıdır.²⁵ Fiyat artışlarının yarattığı olumsuz havanın Osmanlı'ya yansması vakıf sayısının artması yönünde olmuştur. Vakıflar bu dönemde zorunlu ihtiyaçların karşılanmasındaki sıkıntıları görüp tavır almış olabilirler. Grafik 4'te de görüleceği üzere özellikle avarız vakıflarının yoğun şekilde 17. yüzyılda kurulması düşüncüyü destekler niteliktedir. Vakıf kurulmasını tetikleyen nedenler arasında mali ve ekonomik krizler olabileceği gibi tam tersi ekonomik büyüme de söz konusu olabilir. 17. yüzyılın ortalarındaki tepe noktası tam da böyle bir duruma "Köprülülük Dönemine" denk gelmektedir. Sonrasında ani düşüşe geçen vakıf sayısında 1680-1719 arasında Lale Devri yenilikleri süresince düşme eğiminin azalarak devam ettiği görülmektedir.²⁶

19. yüzyıla gelinde seriler yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak birbiri ile aynı yönde hareket etmiştir. Avrupa ve dünyada Sanayi Devrimi'nin ayak seslerinin duyulmaya başladığı bu yıllarda deniz ulaşımının ucuzlaması ve gelişmesi ticareti artırarak toplu üretimleri ve ürün çeşitliliğini sağlamıştır. Osmanlı dış ticaretinin 1820'den 1900'lere kadar olan genişleme dönemi, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra daha belirgin bir hal almıştır.²⁷ Örneğin, pamuklu tekstil ihracatı, yüzyılın başı ile sonu arasında yaklaşık 100 kat artmıştır.²⁸ Ayrıca, ekonomik olayların Osmanlı'ya yansması bir takım ticaret anlaşmalarının yapılmasını beraberinde getirmiştir. Sürecin para kullanımını ve tasarrufu artıran etkilerini kurulan vakıf ve vakfedilen meblağlar üzerinden okumak mümkündür.

25 Tefik Güran, *19. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi Üzerine Araştırmalar*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), s.113-114.

26 Feridun Emecen, "Matruşka'nın Küçük Parçası: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Dönemi ve "Lale Devri" Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Osmanlı Araştırmaları*, 52 (2018), s. 79-98.

27 Şevket Pamuk, *Türkiye'nin 200 Yıllık İktisadi Tarihi*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015), s. 103. Pamuk'un 1820-1914 arası ihracat ve ithalatı, GSYH ile karşılaştırdığı grafikte büyüme belirgindir.

28 Pamuk, *Türkiye'nin 200 Yıllık İktisadi Tarihi*, s. 100.

Üç grafik verisinin tablo haline getirilmesi ile oluşturulan Tablo 1, vakıf sayısı ve vakfedilen meblağların dönem bazında ortalamalarını detaylandırmaktadır. Yeniköy Mahkemesi'nde 3. ve 4. dönemde kurulan vakıf sayısının fazlalığı ve vakfedilen miktarlardaki düşük oranlar vakıf başına ortalamaların da düşük çıkmasını sağlamıştır. Vakfedilen meblağlardaki %0-%2 yüzdelik dilimler Grafik 3'ün mavi serisinin 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar neredeyse düz çizgi gibi görünmesine yol açmıştır. Vakıf başına vakfedilen 41, 50, 54 kuruşlar dönemin alım gücüne göre oldukça düşüktür.²⁹ 14 ve 15. sıralarda vakıf başına düşen meblağ ve ortalama ise diğer dönemlerin tam tersine oldukça yüksektir. 1860-1879 arası tüm mahkemede vakfedilen meblağın %63'ünün vakfedilmesi Grafik 3'teki tepe noktasını oluşturmuştur.

Tablo 1: Yeniköy Mahkemesi Ortalama Vakfedilen Meblağlar (1591-1883)

	Dönem	Vakıf sayısı	Vakıf sayısı %	Vakfedilen meblağ (kuruş)	Vakfedilen meblağ %	Vakıf başına vakfedilen ortalama meblağ (kuruş)
1.	1591-1619	3	%5	1108	%1	369
2.	1620-1639	4	%7	166	%0	41
3.	1640-1659	9	%15	633	%1	70
4.	1660-1679	10	%17	1445	%2	144
5.	1680-1699	6	%10	322	%0	54
6.	1700-1719	5	%8	358	%0	71
7.	1720-1739	2	%3	325	%0	162
8.	1740-1759	1	%2	50	%0	50
9.	1760-1779	3	%5	820	%1	273
10.	1780-1799	1	%2	140	%0	140
11.	1800-1819	-	-	-	-	-
12.	1820-1839	4	%7	6960	%8	1740
13.	1840-1859	3	%5	11300	%13	3767
14.	1860-1879	7	%12	57500	%63	8214
15.	1880-1899	1	%2	10000	%11	10000
	Toplam	59	%100	91127	%100	1544

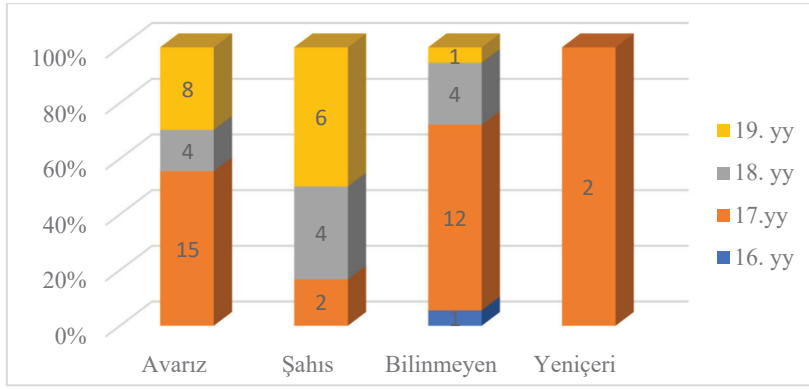
Kaynak: İMŞS, Yeniköy Mahkemesi

29 Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defterleri*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983). 1640'da; 150 dirhemlik ekmek 1 akçe, 1 vakiyye siyah üzüm 4 akçe, 4 arşın (1 top) Nazilli bezi 40 akçe.

19. yüzyılın başlarından itibaren vakfedilen meblağların yükselişi yüzyılın ikinci yarısından sonra artarak devam etmiş ve neticede yüzyılın sonunda ani düşmüştür.

Tablodaki iniş çıkışlar vakıf çeşitliliğinde de barizdir. Yeniköy Mahkemesi vakıf çeşitleri ve yüzyıllar içindeki dağılımı Grafik 4 ile gösterilmiştir. Mahkemede kayıtlı olan 59 vakıftan 12'si şahıs vakfı olarak kurulurken 27'si avarız sandığına 2'si yeniçeri orta sandığına vakfedilmiştir. Geri kalan 18 vakfın tevliyetinin kesin olarak kime verildiği anlaşılmamakla beraber evlatlık olmadığı açıktır.

Grafik 4: Yeniköy Mahkemesi Vakıf Çeşitleri (1591-1883)



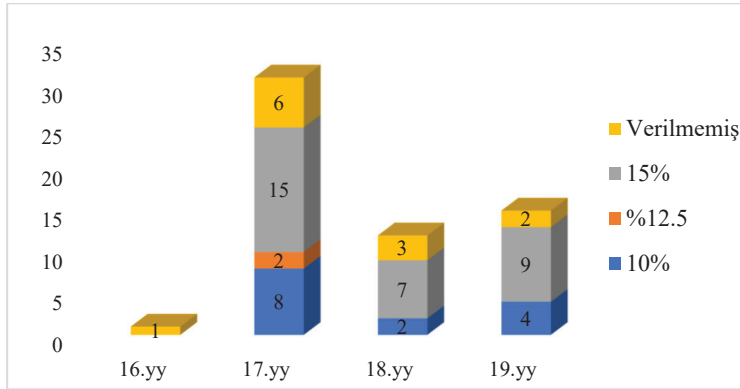
Kaynak: İMŞS, Yeniköy Mahkemesi

Vakıf çeşitliliğinin oransal dağılımında da 17. yüzyıl öne çıkmaktadır. Bu yüzyılda yeniçeri orta sandığına ayrılan vakıf paralar günümüzde Rumeli Hisarı olarak bilinen Boğazkesen Kalesi tamiri ve gereken mühimmatı için vakfedilmiştir. Bahsi geçen yüzyılda, şahıs vakıflarının azlığına karşılık bilinmeyen vakıfların fazlalığı bu vakıflardan çoğunun şahıs vakfı olabileceğini düşündürmektedir. Ayrıca, 17. yüzyıl Osmanlı'sında yeni yeni kurulmaya başlayan avarız vakfı sayısındaki dikkat çekici fazlalığın 18. yüzyılda artması beklenirken sayının 3/4 oranında düşerek 4 vakfa gerilemesi genel eğilimin dışında ve Grafik 10 ile uyumsuzdur. Mahkeme genelinde 17. ve 19. yüzyılın ani iniş çıkışları ile 18. yüzyılın dalga boyu kısa hareketleri vakıf çeşitliliğinde de kendini göstermiş ve Grafik 3 verileriyle örtüşmüştür.

Sandıklara vakfedilsin ya da şahıs vakfı olarak kurulsun tüm vakıf çeşitlerinin hizmetlerine devam edebilmesi için vakfedilen paranın azalmaması gereklidir. Bunun için vâkıflar devletin belirlediği resmi oranların dışına çıkmadan (genellikle

%10-%20 arası) vakfettikleri paraların kredi olarak verilmesi ve fazlalık/nema elde edilmesi için birtakım şartlar koşarlar. Elde edilen bu fazlalıkların çoğu vakıf hizmetlere aktarılırken bir kısmı da vakfedilen paraların üzerine eklenmiştir. Grafik 5, incelenen vakıfların yıllara göre nema oranlarının dağılımını göstermektedir. Nema oranları; onu onbir iki pul (%12.5),³⁰ onu onbir buçuk (%15), onu onbir (%10) şeklinde ifade edilmiştir.

Grafik 5: Yeniköy Mahkemesi Yıllara Göre Nema Oranları (1591-1883)



Kaynak: İMŞS, Yeniköy Mahkemesi

59 vakıftan 12'sinde nema oranı tespit edilememiş, kalan 47 vakfın 2'sinde %12.5, 31'inde %15, 14'ünde ise %10'dan işlem yapılması şart koşulmuştur. Nema oranlarının yıllar içindeki dağılımı keskin bir ayırım göstermese de diğer araştırmalarda tespit edildiği gibi %10 daha ziyade 17. yüzyılda,³¹ %15 oranı ise başta 17. yüzyıl olmak üzere 18. ve 19. yüzyıllarda yoğun olarak görülmüştür. Oran verilmeyen vakıflar ise Grafik 9'dan da anlaşıldığı üzere genellemenin dışında kalmıştır. İlk iki araştırmada oran verilmeyen vakıfların 18-19. yüzyılda kümelendiği görülmekle birlikte Yeniköy Mahkemesi para vakıflarında 18. yüzyılda kurulan 13 vakıftan 3'ünde, 19. yüzyılda kurulan 15 vakıftan sadece 2'sinde nema oranı verilmemesi oldukça dikkat çekicidir.³²

Bazı vakfiyelerde vakfedilen meblağ ve nema oranı verildikten sonra yıllık gelir de hesaplanarak kaydedilmiştir. Ayşe Hatun'un vakfiyesinde, 3000 akçe

30 1633: 18/40/27.

31 Gürsoy, "Aynı ve Başka".

32 Gürsoy, "Aynı ve Başka", s. 147.

vakfedilmiş, nema oranı onu onbir buçuk olarak belirlenmiş ardından yıllık 450 akçe gelir elde edileceği yazılmıştır.³³ Sık rastlanmamakla birlikte diğer mahkemelerde de karşılaşılan bu durum, yıllık hesaplamaların nasıl yapıldığını göstermesi açısından değerlidir.³⁴

Vakfiyelerde nema oranlarının hemen yanında vakıf paraların hangi usullerle işletileceği kaydedilmiştir. İşletim usullerinde büyük çoğunluk istiğlal ve istirbahın bir arada yazıldığı görülmele beraber özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra neredeyse tek işletme usulü olarak istirbah kayıtlıdır.³⁵ İstirbah; murabaha,³⁶ muamele-i şeriyeye,³⁷ imal ve irbah³⁸ gibi farklı kavramlarla da ifade edilmiştir.

Nema oranlarının belirlenmesi ve işletim usullerinin tespitinin ardından verilen kredilerin geri dönüşlerini riske etmemek adına borçludan kefil ve rehin istenildiği bölüm gelmektedir. Genellikle vakfiyelerde rehin ve kefil birlikte istenirken³⁹ birinin yeterli görüldüğü örnekler de vardır.⁴⁰ Bazı vakfiyelerde paranın zayi olma ihtimalinin olduğu ve rehin-kefil alınamayan kişilere vakıf parasından borç verilmemesi özellikle belirtilmiştir.⁴¹

İşleyişinin aksamaması için gönüllü ve resmi kontroller olmak üzere uygulanan çifte kontrol sistemi Yeniköy Mahkemesi vakıfları için de geçerlidir. Gönüllü kontrollerle eş zamanlı resmi kontrollerin varlığı vakıf giderleri arasında bulunan muhasebe harçlarından anlaşılmaktadır.⁴² Gönüllüler genellikle vakfın kurulduğu mahallenin ahalisinden resmi olanlar ise mahkeme tarafından seçilmektedir.⁴³

33 1648: 18/46/35.

34 1842: 8/129/9b; 1853: 8/129/36.

35 1664: 18/54/43 numaralı vakıfta işletim usulü olarak sadece istiğlal kayıtlıdır. Usullerin detayları için bkz. Kurt, "Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları" ve Özcan "Osmanlı Para Vakıfları".

36 1611: 18-27-49.

37 1649: 18-46-35.

38 1771: 18-81-86; 1714: 18-83-21; 1714: 18-83-43.

39 1621: 18/34/21; 1700: 18/75/28; 1858: 18/152/62; 1869: 18/157/28 vs.

40 1633: 18/40/27; 1636: 18/41/27. 1653: 18/50/3; 1798: 18/128/51; 1860: 18/153/70 vs.

41 1646: 18/45/89; 1651: 18/48/40.

42 1693: 18/71/112; 1861: 18/154/9; 1859: 18/152/115 vs.

43 1591: 18/ 16/192; 1852: 18/149/22. Hasbi-gönüllü ibaresinin ilk ve son geçtiği vakıflara bakıldığında aradan geçen 250 sene boyunca bu görevin değişime uğramadan vakfın kurulduğu köy-mahalle sakinleri tarafından yerine getirildiği görülmektedir.

Resmi denetimlerin hangi sıklıkta yapılacağı vakıf şartında yazmaktadır. Farklılıklar olsa da genellikle muhasebenin bir-üç yıl arasında onaylanması istenmiştir.⁴⁴

1.2. Yeniköy Mahkemesi'nde Onaylanan Para Vakıflarının Öne Çıkan Diğer Özellikleri

Günümüzde bilinen adıyla Yeniköy'ün İstinye Nahiyesi'ne bağlı "Yeni" adında bir köy olduğu⁴⁵ Kefeli, Zekeriya, Büyükdere ve Yerli Köylerinin de nahiyenin diğer köyleri olduğu vakfiyelerde sıklıkla belirtilmiştir. Rumeli Hisarı'nın İstinye Nahiyesi'nin kazası, Kanlıca'nın Yaros Kalesi'ne bağlı köy olduğu da bilgiler arasındadır.⁴⁶

Bahsi geçen köy ve kazalarda oturanların kurdukları para vakıflarının gelirleri; cami, mescit, tekke, okul, çeşme, musluk, pazar kayıkçı iskelesi ve mezarlık parmaklıklarının tamiri,⁴⁷ kale tamiri ve mühimmatı,⁴⁸ su yolları ve su kovalarının bakımı,⁴⁹ Medine fukarasına,⁵⁰ öğretmen⁵¹-imam-müezzin-ab-ı geç ücreti,⁵² pilav zerde taamı, kaldırım bakımı⁵³ gibi farklı hizmetlere harcanmıştır. Söz konusu harcamaları içeren vakfiye örnekleri vakıfların gelirin yeniden dağıtımında oynadıkları rolü göstermesi açısından oldukça değerlidir. Dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta vakıf paraların çoğunun zorunlu ihtiyaçların karşılanmasında kullanıldığıdır.

Vakıflarda vâkıf kadar vakıf yöneticileri mütevellilerin rollerinden de bahsedilmelidir. Vâkıf kimi durumlarda kendisi müteveli olup vefatından sonra başka birini tayin etmiş kimi durumlar da ise direkt kendi dışında bir müteveli atamıştır. Mütevelliler vâkıfın şart koştuğu farklı hizmetleri eksiksiz yerine getirmekle yükümlüdürler. Bu kapsamda araştırmada sıra dışı bir vakıfla karşılaşmıştır. İsmail Ağa, 695 kuruş vakfederek kurduğu vakfın parasını altı köyün sandığına ve

44 1852: 18/149/22; 1764:18/114/157 vs.

45 "... İstinye nahiyesinde tabi yeni demekle maaruf karye sakinlerinden..." 1633: 18/43/92.

46 1732: 18-96-108.

47 1714: 18/83/43.

48 1670: 18/57/77.

49 1798: 18/128/51.

50 1661: 18/52/107.

51 1678: 18/61/115.

52 1763: 18/114/122.

53 1830: 18/140/130.

buralarda görevli altı farklı mütevellinin yönetimine vermiştir. Vakfedilen 200 kuruş, 95 kuruş ve dört adet 100 kuruşun farklı köylerin avarız sandıklarında yönetilmesi istenmiştir. Tamamının işletim usulleri istirbah ve istiğlal, nema oranları %15 dir. Kefil-rehin, gönüllü denetim ve yıllık resmi muhasebe denetimi şartları da aynıdır.⁵⁴ Vakıf kurumunun işleyişini anlayabilmek sicillerdeki vakfiyelerin detaylı incelenmesiyle mümkündür.

Mahkemedeki bir başka önemli sandık bilgisi de yeniçeri orta sandığına vakfedilmiş iki vasiyet vakfında yer almaktadır.⁵⁵ Bunlardan ilki vefat eden Musalli Efendi'nin malından 8000 akçe ile kurulmasını vasiyet ettiği 1670: 18/57/77 numaralı vakıftır. Vakıf, İstinye Nahiyesi Boğazkesen Kalesi (Rumelihisarı) sandığına bir başka deyişle Boğazkesen Kalesi Yeniçeri orta sandığının giderleri için vakfedilmiştir. Ayrıca vakıftan kale içindeki Boğazkesen Mahallesi Camisi'ne de pay ayrılmıştır. Aynı yeniçeri sandığına vakfedilen ikinci vakıfta ise 200 akçenin yanı sıra kalenin içinde 2 oda ve bir mutfaktan oluşan mülk vakfedilmiştir. Vakıfın vefatından sonra mülkün icare-i mukataa ile icar olunması ve hasıl olan nemasının Boğazkesen Kalesi'nin imaretine harcanması istenmiştir.⁵⁶

Bir kısım vakıflar mekteplerin tamir, ısınma vs. ihtiyaçları ile öğretmenlerin görev ücretlerini karşılamak amaçlı eğitime katkı için kurulmuştu. İstinye, Kefeli Köyü'nde Mahpeyker Hanım'ın 200 akçe vakfederek kurduğu vakıf gelirleri ile gerektiğinde köy mektebinin tamiri yapılmış ve öğretmenlerine maaş verilmiştir.⁵⁷ Sarıyer'de Ali Kethüda'nın yaptırdığı mektep ise Ali Kethüda Camisi'nin hemen yanındadır.⁵⁸ Yine bir başka vakıfta, Molla Çelebi Mahallesi'nde bulunan Molla Çelebi Mektebi'nin ihtiyaçlarından bahsedilmektedir.⁵⁹ Mekteplerin genellikle buldukları mahallelerin adını aldığı ve camilerin yanında inşa edildiği bir kez daha Yeniköy Mahkemesi kayıtlarından örneklenmiştir.

54 1764:18/114/157.

55 Vasiyet vakfi için bkz. Kurt, "Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları" ve Özcan "Osmanlı Para Vakıfları".

56 1718: 18/85/176. Paranın yanında mülk vakfedilen vakıflarda genellikle vakıf hayatta olduğu sürece mülkü kullanmaya devam ederdi. Vefatından sonra kiraya verilen mülkten alınan toplu paranın vakıf parasına katılıp nemalandırılması sık karşılaşılan bir durumdu.

57 1678: 18/61/115. Kefeli köyün günümüzdeki yeri, Hacı Osman'dan gelip sahil yoluna bağlanan caddenin sağ tarafları olarak tarif edilebilir. Sahildeki caddenin adı Kefeli Köy Caddesi iken Haydar Aliyev Caddesi olarak değiştirilmiştir.

58 1679: 18/63/33.

59 1861: 18/154/9.

Mimari eserlerin kurucu vakıflarının zaman içinde ihtiyaçları karşılayamadığı durumlarda hizmetlerin sürdürebilmesi farklı kişilerin kurdukları vakıflar sayesinde gerçekleşmiştir. Küçük bir tamirden yeniden inşaaya kadar varan katkılar söz konusudur. 16. yüzyılda Kanuni'nin Kürkçübaşı Ahmet Şemseddin Bey tarafından İstinye'de inşa edilen ve kendi adıyla anılan camiyi 1858'de yeniden inşa ettiren diğer bir deyişle caminin diğer banisinin İbrahim Sarim olduğu tespit edilmiştir. İbrahim Sarim 1858'de kurduğu vakıf ayrıca Kürkçübaşı'nın İstinye'de inşa ettirdiği dört gözlü çeşmenin kovalarının bakımını da üstlenmiştir.⁶⁰ 1864'te aynı çeşmenin tamir ve bakımı için iki kız kardeş tarafından bir başka vakıf daha kurulmuştur.⁶¹ Vakıf eserlerin inşa edildikten yüzlerce yıl sonra halen farklı vâkıflar tarafından ihtiyaçlarının karşılanması dikkatleri bir kez daha vakıf kurumunun döngüsüne çevirmiştir. Vakıfların ve vakıf eserlerin yıllar içinde takibinin önemi bir kez daha görülmüştür.

Zaman, mekan ve konu kısıtı olmadan yapılan araştırmalarda vakıf eserlere farklı kişilerin katkılarının yanı sıra aynı aileden yapılan katkılar da takip edilebilmiştir.⁶² Kara Kethüda'nın inşa ettirdiği Kara Kethüda Cami'sine destek amaçlı kethüdanın oğlu Ahmet Ağa tarafından 1646'da 8000 akçe vakfedilmiştir.⁶³

Dahası vâkıfların ihtiyaç halinde vakıflarına zam yaptığı örnekler de vardır. Hatice Hatun, Yeniköy Molla Çelebi Mahallesi'nde şeyh İsmail Efendi Tekkesi/ Yeniköy Tekkesi olarak da bilinen tekkenin tamir, taam, kömür ve aydınlatma giderleri ile görevli ücretlerini karşılamak için 1861'de 7500 kuruş vakfetmiştir.⁶⁴ İki yıl sonra Hatice Hatun ilk vakfına 32500 kuruş zam yaparak toplam vakfettiği meblağı 40000 kuruşa yükseltmiştir. Son eklenen para ile Molla Çelebi Mektebi hocasının ve Molla Çelebi Cami görevlilerinin ücretleri karşılanacaktır. Fark edildiği üzere yeni hizmet alanı açmaktansa var olanlar iyileştirilmiştir. Bir başka vakfa zam örneğinde; vakıf kurulurken çalar saat, yorgan, çarşaf, yastık, sini gibi eşyalar vakfedilmiş sonradan 2500 kuruş eklenerek zam yapılmıştır.⁶⁵

60 1852: 18/149/22.

61 1858: 18/152/62. 16. yüzyılda inşa edilen çeşmelerin faaliyetlerinin devamı için 1858 ve 1864 de iki kez katkı sağlanmıştır.

62 Gürsoy, "Vakfiyelerin Dilinden".

63 1646: 18/45/89; Ayvansarayî Hüseyin Efendi, Ali Sâti' Efendi, Süleyman Besim Efendi, *Hadikatü'l-Cevâmi'* (İstanbul Câmileri ve Diğer Dinî-Sivil Mi'mâri Yapıları), haz. Ahmed Nezih Galitekin, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), s. 547.

64 1861: 18/154/9.

65 1863: 18/154/118.

Ayrı vakfiye düzenleyerek yapılan zam haricinde vakıf harcamalarından arta kalanların asl-ı mala eklenmesinin/zam yapılmasının şart koşulduğu vakfiyeler de bulunmaktadır. Mahkeme bazında 11 vakıfta bu türlü uygulama tespit edilmiştir. ⁶⁶ Vakıf kurulması ile bir defa yapılan servet transferinin işleyiş esnasında yapılan zamlar/transferler ile vakıf yaşadığı sürece tekrarlanabileceği görülmektedir. ⁶⁷

Mahkemenin farklı özelliklerinden biri de Yeniköy ve civarının suları ile meşhur olması ile alakalı olarak pek çok mai-i leziz vakfına sahip olmasıdır. Tophane’de kurulan bir vakıftan İstinye Zekeriya Köyü’nde banisi bilinmeyen çeşmenin gereken tamirine harcanması için para aktarıldığı tespit edilmiştir. ⁶⁸ Boğazkesen’de pazar kayığı reisinin vakfiyesindeki giderler arasında Torlak Ali Mahallesi’ndeki taş musluğun ab-ı geç masrafı ve kova tamir parası kayıtlıdır. ⁶⁹ Hacı Mustafa’nın Yerli Köyü’ndeki avarız sandığına vakfettiği paranın geliri ile köy çeşmesinin kovası tamir edilecektir. ⁷⁰ Hacı Envare hanımın vakfettiği 100 mecdiye altını ile Beykoz, Sultaniye Köyü’nde yeniden inşa edilen çeşme ve caminin giderleri için akar alınması şart koşulmuştur. Ayrıca paranın mülk alımına kadar boşta kalmaması için işletilmesi istenmiştir. ⁷¹ Osmanlı’da Kırkçeşme gibi büyük su yolları, bendler havuzlar ve maksemeler gibi büyük çapta su dağıtım tesisleri Padişahlar ve üst düzey devlet adamlarının vakıfları sayesinde kurulmuştur. ⁷² Mahalle seviyesine gelindiğinde ise çeşme ve musluk yapımı, yapılmış olanların bakım ve onarım masrafları ile su yolcuları, ab-ı geç gibi çalışan giderlerinin küçük vakıflar tarafından karşılandığı görülmektedir. Bu yüzden mikro ölçekli çalışmalara ihtiyaç vardır.

Örneklerden de anlaşıldığı üzere, Yeniköy Mahkemesi kapsamında hizmet ve işleyiş bakımından birbirinden farklı 59 vakıf bulunmaktadır. Bulgular mahalle halkının yaşantısında vakıfların rolünü ve vakıfların kurularak yaşatılmasında mahalle halkının rolünü anlamak adına önemlidir.

66 1714: 18/83/21; 1714: 18/83/43; 1727: 18/93/62; 1852: 18/149/22; 1859: 18/152/115; 1861: 18/153/51 vs.

67 Sebahattin Zaim, “Vakıfların Milli Ekonomiye Etkileri”, *Vakıf Haftası Dergisi*, 5 (1987), s. 210.

68 1827: 18/139/115.

69 1763: 18/114/122.

70 1798: 18/128/51.

71 1883: 18/169/74. Bu vakıfta da yukarıda değinildiği gibi ikinci bani söz konusudur.

72 Ahmet Tabakoğlu, *Osmanlı Dönemi İstanbul Su Tarihi*, (İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları, 2017), s. 21-22.

2. Davutpaşa, Evkaf Muhasebeciliği ve Yeniköy Mahkemelerinin Karşılaştırması

Bu bölümde, daha önce yapılan iki çalışma ile Yeniköy Mahkemesi bulguları bir arada yorumlanarak farklılıklar ve ortak yönlere dikkat çekilmiştir.⁷³ Elde edilen yeni verilerden önceki bulguları destekler sonuçların çıkması ilk çalışmalardaki neden-sonuç tespitlerinin güçlenmesine yol açmıştır. Çelişen durumlarda ise uyumsuzluğun nereden kaynaklandığına bakılarak tespitler yeniden gözden geçirilmiştir.

Üç mahkeme verisinde de Osmanlı vakıf kurucularının içinde kadın oranının yüksekliği dikkat çekmektedir. Davutpaşa Mahkemesi'nde 203 vakıfta (98-105) neredeyse eşit, Yeniköy Mahkemesi'nde 59 vakıfta kadın vâkıflar erkeklerin yaklaşık yarısı (21-38), Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi'ndeki 109 vakıfta ise erkek vâkıfların kadınların üç katından fazla (24-85) olduğu görülmektedir.⁷⁴ Dönemsel olarak bakıldığında Davutpaşa Mahkemesi'nde kadın vâkıfların 19. yüzyılda daha fazla sahne almaya başladığı tespiti Yeniköy Mahkemesi sonuçları ile de desteklenmiştir. Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi'ndeki kadın vâkıf azlığı ise mahkemenin son kaydının 19.yüzyıl başlarına denk gelmesi ile alakalı olmalıdır ve çalışılmayan mahkemelerin incelenmesi ile desteklenmelidir. Genel göstergelerden Osmanlı'da kadınların sosyo-ekonomik hayata katkı sağladığı açıkça belirgindir.

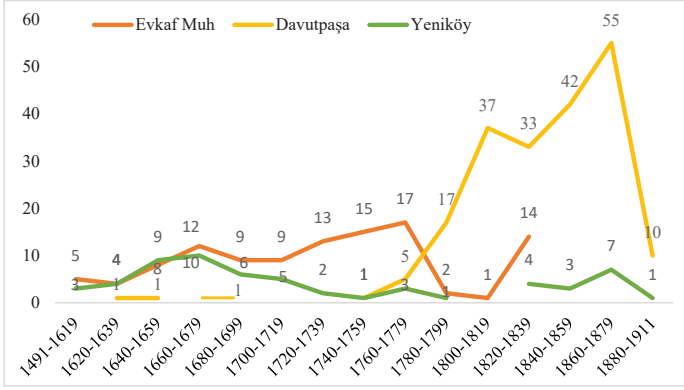
Grafik 6, kurulan vakıf sayılarını karşılaştırmak için oluşturulmuştur. Verilerin 1491-1911 arasında fazla boşluk kalmayacak şekilde yerleştikleri görülmektedir. Üç mahkemenin çakıştığı yıllar sınırlı olmakla birlikte en azından iki mahkeme verisinin karşılaştırılabilir olması önemlidir. İMŞSA'deki diğer mahkemelerin aynı yöntemlerle çalışılması tespitleri çok daha belirgin ve güvenilir kılacaktır.

Serilerin yıllar içindeki göstergelerinde; Yeniköy Mahkemesi ve Evkaf Muhasebeciliği Mahkemelerinin 17. yüzyıl boyunca aynı yöndeki hareketleri belirgindir. Yüzyılın başındaki yükseliş sonlara doğru yerini azalışa bırakmıştır. 18. yüzyılda Yeniköy Mahkemesi ve Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi'nde kurulan para vakıfları sayısı arasında ters yönlü hareket görülmektedir.

73 Ek 1'de verilen Tablo 2, üç mahkemede 15. yüzyılın sonundan 19. yüzyıl sonlarına kadar devam eden 420 yıllık zaman diliminde, 371 para vakfından seçilmiş bazı başlıklardaki davranışları incelemek üzere oluşturulmuştur.

74 Bkz. Ek 1.

Grafik 6: Davutpaşa-Evkaf Muhasebeciliği-Yeniköy Mahkemeleri Vakıf Sayıları (1491-1911)



Kaynak: İMŞS, Evkaf Muhasebeciliği, Davutpaşa ve Yeniköy Mahkemeleri

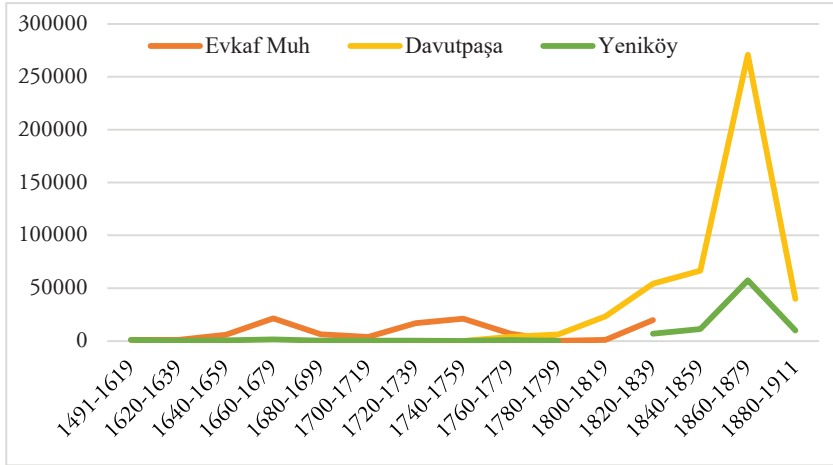
Vakıf sayılarındaki 13-2; 15-1;17-3 gibi farklılıkların nedeni yorumlayabilmek için bir diğer mahkeme verisine ihtiyaç vardır. Dönemin sonunda her iki mahkemede kurulan vakıf sayısı aşağı doğru hareket ederken Davutpaşa Mahkemesi'nde artış dikkat çekicidir. 19. yüzyılda ise Yeniköy Mahkemesi'nde kurulan vakıf sayıları Davutpaşa Mahkemesi ile aynı yöndedir. Her ne kadar Yeniköy Mahkemesi vakıf sayısı Davutpaşa Mahkemesi'ne göre oldukça az olsa da artış ve azalışlar aynı yöndedir. Bu hareketliliğin pozitif yönü 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi verileriyle de desteklenmiştir.

İki mahkemenin 19. yüzyıl başlarında yukarı doğru hareketliliği İngiltere'nin sanayileşmesini tamamlaması ve Avrupa ülkelerinin içe dönük koruyucu ekonomik politikalar uygulayarak ithal mamul mallara gümrük duvarları örmesi ile eş zamanlıdır. Bu kapsamda İngiltere'nin mallarını satabilmek için yüzünü Orta doğuya özellikle de Osmanlı'ya çevirmesi ile başlayan iki ülke arasındaki ticari hareketlilik Baltalimanı Ticaret Anlaşması ile devam etmiştir. Anlaşmadaki yeri büyük oranda hammadde ve geleneksel yöntemlerle üretilen ürün ihracatçısı olan Osmanlı 1870'lerden sonra pazar payını sanayileşmeye başlayan diğer ülkelere kaptırmaya başlamıştır.⁷⁵ 19. yüzyıl boyunca bahsi geçen ticari olayların vakıf sayılarının değişkenliğindeki etkenlerden biri olduğu düşünülmektedir.

⁷⁵ Şevket Pamuk, "19. Yüzyıl Dünya Ticaretinde Ortadoğu'nun Yeri", Şevket Pamuk, *Seçme*

Vakfedilen meblağların birbirleri ile ilişkisini incelemek için Grafik 7 hazırlanmıştır. Davutpaşa Mahkemesi'nde vakfedilen meblağlar diğer iki mahkemenin toplamından iki kat daha fazladır. Meblağların farklılığı Davutpaşa Mahkemesi'nin vakıf sayısının fazlalığı ve yoğun olarak 19. yüzyılda kurulmasından kaynaklıdır. Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi'nde ise Yeniköy Mahkemesi'ne oranla iki kat fazla para vakfi bulunmasına rağmen toplam vakfedilen miktarlar birbirine çok yakındır. Burada yine Evkaf Muhasebeciliği verilerinin 19. yüzyıl sonuna kadar uzaması ve vakfedilen meblağların özellikle bu yıllardaki artışı belirtilmelidir. Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi'nde vakfedilen miktarlarda dalga boyları aynı fakat periyot geçişlikleri farklı iki hareket görülmüştür.

Grafik 7: Davutpaşa-Evkaf Muhasebeciliği-Yeniköy Mah. Vakfedilen Meblağlar (1491-1911)



Kaynak: İMŞS, Evkaf Muhasebeciliği, Davutpaşa ve Yeniköy Mahkemeleri

İlk hareketin periyodu 40 yıl iken ikinci hareketin periyot aralığı 60 yıldır. İkinci periyodun hemen ardından 1760-1799 arasında üç mahkeme verisinin aynı yöndeki tek kesişme noktasında vakfedilen meblağlar en düşük seviyededir. 1760'lardan sonra Ankara, Bursa, Sakız, Girit, Tokat gibi imparatorluğun çeşitli bölgelerinde üretilen pamuklu ve ipekli dokuma, boya, sabun, deri, hububat, zeytinyağı gibi endüstriyel tarım ve imalat sektörlerini içine alan bir kriz görülmüştür.

Eserleri II: Osmanlıdan Cumhuriyete Küreselleşme, İktisat Politikaları ve Büyüme, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007), s. 49-52.

Krizin tetikleyicileri arasında 1760-1800 yıllarında fiyat artışlarının %200'e dayanması, enflasyonun %5'lerde seyretmesi ve kaybedilen pazar payları ilk akla gelenlerdir.⁷⁶ Bu dönemde vakfedilen meblağlardaki azalışa bakarak vâkıfların da söz konusu krizden etkilenmiş olduğu söylenebilir.

18. yüzyılın sonlarındaki düşüşün ardından 19. yüzyıl başlarından itibaren vakfedilen meblağların artışı yüzyılın ortalarında ani çıkışla son çeyrekte tepe noktasına ulaşmış, sonrasında keskin bir azalış yaşanmıştır. Son dönemlerde vakfedilen meblağların tıpkı kurulan vakıf sayısında olduğu gibi iki mahkemede pik yaptığı görülmektedir.

Neticede üç mahkemede kurulan vakıfların birkaç tanesi haricinde tamamının halkın kurduğu küçük ölçekli vakıflar olduğu unutulmamalıdır.⁷⁷ Özellikle 17. yüzyıldan itibaren kurulan vakıfların devlet bütçesini zayıflatarak gelir kaynaklarını engellediği tartışılabilir da bunların halkın kurduğu vakıflardan ziyade selatin vakıfları olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁸ Ek 1'deki Tablo 2'den de anlaşıldığı üzere halkın kurduğu vakıfların devlet bütçesinin gelir kaynaklarını zayıflatacak derecede etkisi olmadığı görülmektedir.

Vakfedilen para birimlerinde ise; Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi vakıflarına ait 17. yüzyıl belgelerinin fazlalığından kaynaklı yüzyılın ortalarına kadar sıklıkla dirhem ve akçe kullanılmıştır.⁷⁹ Sonrasında Osmanlı sikkelerinin dolaşımından kaybolmaya başlaması ile vakfedilen paralarda da dirhem ve akçenin yerini esedi kuruş ve riyali kuruşun aldığı tespit edilmiştir. Riyali kuruş genellikle 17. yüzyılın ortalarından sonra esedi kuruş ise yüzyılın sonlarına doğru vakfedilmiştir.⁸⁰ Bu tespit, Grafik 2'deki Yeniköy Mahkemesi verileriyle de uyumludur.

76 Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000), s. 216-217.

77 Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi'nde bir dönemde en fazla 21.491 kuruş (1660-1679) vakfedilmişken Davutpaşa Mahkemesi'nde bu meblağ 270.936 kuruşa (1860-1879) çıkmıştır. Tek dönemde vakfedilen 270.936 kuruş, 420 yıl boyunca iki mahkemede toplam vakfedilen 571.009 kuruşun yaklaşık yarısıdır.

78 Yakup Akkuş, "Modern Dönem Osmanlı Maliyesine Analitik Bir Bakış", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, LXVIII (2018), s. 131.

79 Akyıldız, "Para", s. 164. Zaman kısıtlaması olmadan farklı mahkemelerin incelenmesiyle kullanılan para birimlerinin çeşitleneceği muhakkaktır.

80 Riyali kuruş: 1653: 26/11/22; 1658: 26/35/27. Esedi kuruş: 1663: 26/30/38; 1673: 26/22/98; 1688: 26/27/57.

Para vakfı vakfiyelerinde işletme usullü olarak istiğlal ve istirbah genellikle birlikte kullanılmakla beraber 19. yüzyıla gelindiğinde istirbah/muamele-i şeriye usulünün sıklıkla tek başına kullanılmaya başlandığı üç mahkeme verisinde de açıkça bellidir. Yeniköy Mahkemesi'nde 19. yüzyılda kurulan 15 vakfın 11'inde, Davutpaşa Mahkemesi'nde 52 vakıftan 40'ında, Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi'nde ise 15 vakıftan altısında sadece istirbah usulünün uygulanması istenmiştir. 19. yüzyılın öncesinde ise istiğlal usulünün tek başına geçtiği birkaç vakfiye dışında genellikle istirbah ve istiğlal usulünün birlikte kullanılması istenmiştir.

Grafik 8'de, üç mahkemede vakfedilen vakıf sayısı ve meblağlar bir arada gösterilmiştir. Bu sayede ikinci çalışmada veri eksiğinden dolayı karşılaştırma yapılamayan Davutpaşa Mahkemesi'nin 1828-1911 arasındaki sonuçları da Yeniköy Mahkemesi ile karşılaştırılarak birbiri ile uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Her iki mahkemede vakfedilen meblağlardaki yükselişler 1838 Baltalimanı Ticaret Anlaşması ile yurtiçi-yurtdışı ticaretin serbestleşmesi ve 1839'da Tanzimat İlanı sonrasındaki düzenleme hareketlerine denk gelmiştir. Ekonomideki olumlu havanın vakfedilen meblağlara yansımaları ilk çalışmamızda yapılan çıkarımları da teyit etmiştir.⁸¹

Ayrıca bu dönemde Balkanlarda ve Kırım'da toprak kayıplarının etkisi ile Osmanlı'ya doğru yoğun göçün de vakıf sayısında ve vakfedilen meblağ artışında etkili olduğu düşünülmektedir. İnceleme konusu mahkemelerin İstanbul'da kurulmuş olması işgal altına giren topraklardan gelen göçe ek olarak köyden kente göçün yarattığı etkiyi de içinde barındırmaktadır ve ihmal edilmemelidir.⁸²

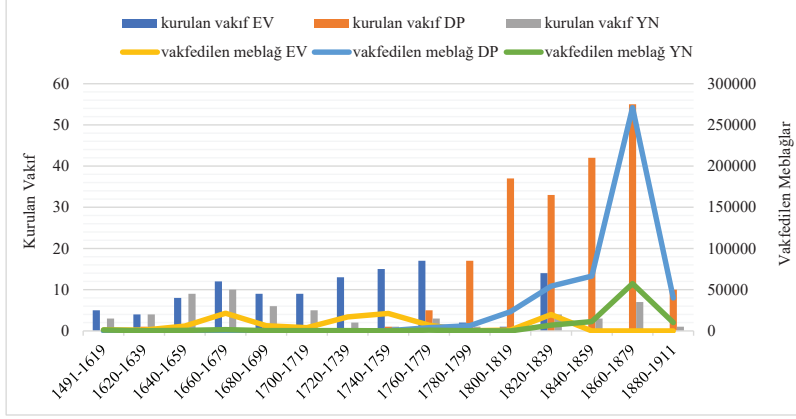
Dahası, ticaret anlaşmaları sonucunda ihracat ve ithalatın artması ekonominin canlı olduğu bazı yerleşim yerlerine olan ilgiyi artırmış olabilir. Neticede, doğal nüfus artışı da hesaba katıldığında imparatorluk genelinde hızla artmaya başlayan nüfus 1820'de 9,4 milyona, 1880'de 13 milyona ulaşırken İstanbul'un nüfusu 1830-40'larda 375.000, 1890'larda 900.000, 1912'de ise 1.125.000 olmuştur.⁸³ Tüm bu nüfus hareketliliğinin sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel alanlara etkisi şüphesiz vakıflar üzerinde de görülmüştür.

81 Gürsoy, "Davutpaşa Mahkemesi Kayıtları", s. 167-169 ve 187.

82 Şevket Pamuk, "Bağımlılık ve Büyüme: Küreselleşme Çağında Osmanlı Ekonomisi 1820-1914", Şevket Pamuk, *Seçme Eserleri II: Osmanlıdan Cumhuriyete Küreselleşme, İktisat Politikaları ve Büyüme*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2007), s. 11-12.

83 Pamuk, *Türkiye'nin 200 Yıllık İktisadi Tarihi*, s. 66; Donald Quataert, "19. Yüzyıla Gelen Bakış: İslahatlar Devri 1812-1914", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, II, ed. Halil İnalcık, Donald Quataert, (İstanbul: Eren, 2004), s. 906.

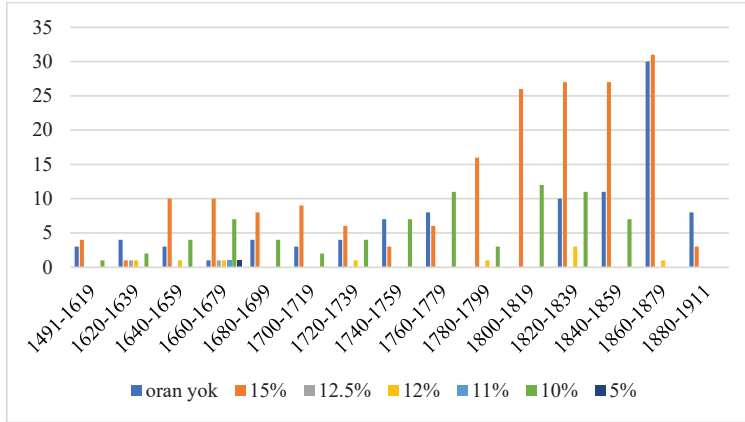
Grafik 8: Üç Mahkemenin Ortak Grafiği (1491-1911)



Kaynak: İMŞS, Evkaf Muhasebeciliği, Davutpaşa ve Yeniköy Mahkemeleri

Kurulan vakıfların hizmetlerine devam etmesi vakfedilen meblağların değerini yitirmeden kalmasına bağlıdır. Bunun için vakıf paraların belli kazanç oranlarından diğer bir deyişle belli nema oranları ile işletilmesi gerekmektedir. Grafik 9, nema oranlarının karşılaştırmasıdır. 371 vakfın 187'sinde %15, 75 vakıfta %10, dokuz vakıfta %12, iki vakıfta %12.5, birer vakıfta ise %5 ve %11 oranlarından işlem yapılmıştır. Oran verilmeyen 96 vakıf bulunmaktadır.

Grafik 9: Davutpaşa-Evkaf Muhasebeciliği-Yeniköy Mahkemeleri Nema Oranları (1491-1911)



Kaynak: İMŞS, Evkaf Muhasebeciliği, Davutpaşa ve Yeniköy Mahkemeleri

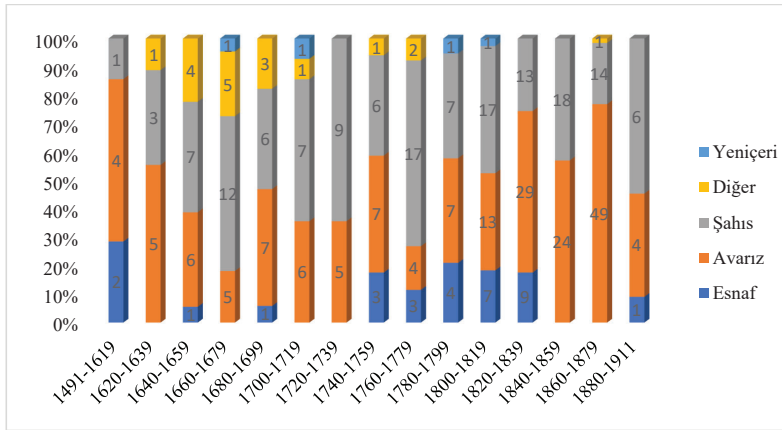
İSTANBUL YENİKÖY MAHKEMESİ PARA VAKFI KAYITLARI (1591-1883)

%15 oranı dönemlerin tamamında uygulanırken, %10 oranı son iki dönem haricinde 13 dönem boyunca görülmüştür. Üç mahkemenin nema oranlarında %15 belirgin olarak üstün olmakla birlikte özellikle 19. yüzyılda oldukça baskın hale gelmiştir. Veriler para vakıflarının kâr oranlarının yaklaşık 400 sene boyunca %10-%15 bandında devam ettiğini göstermektedir.

Oran verilmeyen vakfiye örneklerinin 1780-1819 haricinde 13 dönemde görülmesi, müteveliye vakfın giderlerini karşılayacak şekilde serbest hareket etme imkanı sağlamıştır.⁸⁴ 1860-1879 arasında oran verilmeme sıklığının artması Davutpaşa Mahkemesi kaynaklıdır.

Grafik 10'da üç mahkemenin vakıf çeşitliliği ele alınmıştır. Diğer başlığı Yeniköy Mahkemesi'nde nereye vakfedildiği anlaşılmayan vakıflar için kullanılmıştır. Vakıflardan 143'ü şahıs vakfidir. Yeniköy ile Davutpaşa Mahkemesi'nde 2'şer olmak üzere toplamda 4 vakıf yeniçeri orta sandığına vakfedilmiştir. Esnaf vakfı, şahıs ve avarız vakıflarına göre oldukça azdır. Bunun nedenlerinden biri şahıs ve avarız vakıflarının esnafın bazı ihtiyacının giderilmesinde rol oynaması olmalıdır.⁸⁵

Grafik 10: Davutpaşa-Evkaf Muhasebeciliği-Yeniköy Mahkemeleri Vakıf Çeşitleri (1491-1911)



Kaynak: İMŞS, Evkaf Muhasebeciliği, Davutpaşa ve Yeniköy Mahkemeleri

84 Gürsoy, "Davutpaşa Mahkemesi Kayıtları", s. 177-178. Vakıfların nema oranları ticaretteki kâr oranları ile aynıdır ve devlet tarafından aralıklarla belirlenir. Vakfiyelerde yazanın dışına çıkılmadığı için oran verilmemesi resmi oranlar yükseldiğinde (17. ve özellikle 19. yüzyılda) vakfa daha çok kazanç sağlar.

85 1738: 26/101/113.

Bir diğeri ise incelenen mahkeme kayıtlarının Yeniköy gibi surdışında bulunan köylerde/küçük yerleşim yerlerinde esnafın örgütlenecek kadar kalabalık olmaması ile açıklanabilir. Yeniköy ve çevresine ait belgelerin diğeri mahkemelerin kayıtları altından çıkabilme ihtimali de göz ardı edilmemelidir.

Şahıs vakıfları 17 ve 18. yüzyıllarda, avarız vakıfları ise 19. yüzyılda yoğundur. 1840-1859 arasında kurulmuş vakıfların %60'ı, 1860-1879 yıllarında kurulmuş vakıfların %75'i avarız vakfidir. Örfi vergi türü olan avarız vergisi 1600'lerde nadi ren ve az oranda alınırken giderek artmıştır. Özellikle 19. yüzyılda üst seviyeye çıkan vergi yükünün avarız vakıfları ile hafifletilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Avarız vakfi dağılımı mahkeme bazında incelendiğinde; Davutpaşa Mahkemesi'nde vakfedilen vakıfların yarısından biraz fazlasının Yeniköy Mahkemesi'nde yarısına yakınının Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi'nde ise vakıfların yaklaşık %30'unun avarız vakfi şeklinde kurulduğu görülmektedir. Örneklerden de anlaşıldığı üzere avarız vakfi kurma eğilimi 19. yüzyıl ortalarından itibaren artmaya başlamıştır.⁸⁶ Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi'nde 19. yüzyılda (1800-1823) 23 yıl boyunca kurulan 15 vakfın 8'i avarız vakfidir. Mahkemede ki avarız vakfi azlığı 1823'ten sonra para vakfi kaydı bulunmaması ile alakalı olabilir.

Üç mahkemeden elde edilen sonuçların her biri kendi içinde önemli olsa da şüphesiz ki imparatorluk topraklarında yıllar içinde kurulan para vakıflarının arasında oldukça sınırlı bir alan kaplamaktadır. Bu farkındalık ile vakıfların genellikle kuruldukları dönemlerdeki sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel olaylarla ilişkisi tespit edilse de kesin hükümlerden uzak durulmuştur.

Sonuç

Vakfiyeler üzerinden para vakfi araştırmalarının atıl bir belge incelemesinden öteye gidemeyeceği eleştirisine, zaman kısıtı olmadan yüzlerce vakfiyenin okunmasıyla cevap verilmiştir. 1491-1911 arasında kayıtlı 371 vakfiyenin birden fazla konu başlığında değerlendirilmesi neticesinde beklenen hareketlilik tespit edilmiştir. Her vakfiye kendine özgü şartların yanı sıra hukuk kuralları gereği nema oranları, işletim usulleri gibi bazı bilgiler de içermektedir. Zaman içinde sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel ihtiyaçların farklılaşması vâkıfların isteklerinde değişimlere yol açarken vakıf hukuk kurallarının da değişime uyum sağladığı gözlenmiştir.

86 Mahkeme çeşitlerinin ortak grafiği olan Grafik 10'dan da görüleceği gibi 19. yüzyılda kurulmuş 193 vakıftan 119'unun avarız vakfi olduğu belirlenmiştir. Ek1'deki Tablo 2'de ayrıntılar verilmiştir.

Bugüne kadar aynı vakfiyede iki en fazla üç sandığa yapılan gelir transferleri tespit edilmişken Yeniköy Mahkemesi'nde altı ayrı köyün avarız sandığına para transferi vâkıfların hizmette sınırları olmadığını gösterir. Dahası bu paraların her biri farklı mütevelliler tarafından yönetilecektir. Ayrıca, vakıf kurulması ile bir defa yapılan servet transferine ilaveten vakıf paralara yapılan zamlar, harcamalardan kalanların ana paraya eklenmesi ve gelirden elde edilen fazlalıkların hizmetlere aktarımı vakfın yaşamı süresince defalarca devam etmektedir.

Vakıfların bahsi geçen ekonomideki rollerinin devamında görevli olarak istihdam edilen kişilerden, verdikleri kredilerden, ticari mekanlara yapılan katkılardan, başta eğitim, sağlık, bayındırlık olmak üzere çeşitli kamu hizmetlerinin mahalle halkının her türlü ihtiyacını karşılayacak şekilde düzenlenmesinden takip edilmiştir. Bu kapsamda vakıfların %10-15 nema oranı ile kredi kullandırdıkları, muhasebeci- ab-ı geç, saka, su yolcu, imam, müezzin ve mektep hocalarına maaş verdikleri, boyacı, helvacı, bakkal, sahaf, başmakçı, kürkçü, pazar kayığı esnafı gibi farklı esnaf gruplarına katkı sağladıkları tespit edilmiştir. Zorunlu ihtiyaçları para vakıfları sayesinde karşılanan kişilerin buradan aldıkları kredileri daha verimli kullanmış oldukları varsayılmaktadır.

Verilerden Osmanlı'nın dolaşımdaki para çeşitliliği de izlenmiştir. Vakfedilen akçe, dirhem esedi kuruş, riyali kuruş, şerifi altını, gibi farklı para birimlerinin farklı zamanlarda kümelendikleri görülmüştür. 17. yüzyıl ortalarına kadar akçe ve dirhem, sonrasında esedi ve riyali kuruş, 18. yüzyıldan sonra ise sıklıkla kuruş vakfedilmiştir. İşletme usullerinde de istiğlal ve istirbahın 19. yüzyıla kadar bir arada kullanılmış sonrasında neredeyse tüm vakıflarda istirbah tek işletim usulü olarak yer almıştır.

Vakfedilen meblağlar ve kurulan vakıf sayılarının Osmanlı'nın mali, ekonomik ve askeri pozisyonu ile bağlantılı olduğu anlaşılmıştır. Vâkıfların ticaret devriminin Osmanlı'ya yansımalarına, Baltalimanı Anlaşması'nın sonuçlarına, Köprüler devri ve Lale devrindeki yeniliklere, toprak kayıpları gibi farklı olaylara göre tavır aldıkları belirlenmiştir. Vakfedilen meblağların azlığı vâkıfların mahalle halkı olmasından kaynaklıdır. Ayrıca üç mahkemede kadın vâkıfların ortalama %40'lık oranı dikkat çekicidir.

Vakıf hizmetlerinde çeşitliliğin serbest bırakılması vâkıfların kendilerini ifade edebilecekleri farklı alanların varlığına işaret eder. Söz konusu alanların keşiştiği durumlar mimari eserler ve kentleşme üzerinden çok net gözlenmiştir. Vakfiyelerde geçen cami-mescit-medrese-mektep-çeşme-kale adlarından

Yeniköy-İstinye-Rumeli Hisarı bölgesindeki mimari yapılara para vakıflarının zaman içindeki katkıları takip edilmiştir. Boğazkesen ve Yaros kaleleri, Molla Çelebi, Ali Paşa, Ali Kethüda, Başmakçı Şuca Camileri, Kayalar Mescidi, Kefeli Köyü Okulu, Kürkçübaşı Ahmet Şemseddin Bey çeşmesi örneklerden bazılarıdır.

Çalışma tamamlandığında oluşturulan zaman serisinde öncelikle 16 sonrasında ise 17 ve 18. yüzyıllarda daha fazla örneğe ihtiyaç duyulmuştur. Neden sonuç ilişkilerinin daha belirgin ve destekleyici olması adına dördüncü mahkeme seçiminde göz önünde bulundurulacak faktörlerden biri dönemsel veri yoğunluğunu artırmak olmalıdır. Ayrıca esnaf sandıklarını daha görünür kılmak için esnafın yoğun olduğu mekanlarda araştırma yapmakta fayda görülmüştür. Son olarak incelenmiş para vakfi vakfiyelerinin kendilerine özgü farklılıklarını ortaya çıkarmak adına farklı disiplinlerdeki araştırmacılar tarafından tekrar ele alınması önerilmektedir.

İstanbul Yeniköy Mahkemesi Para Vakfı Kayıtları (1591-1883)

Öz ■ Para vakfi çalışmaları genellikle vakıf, dönem, bölge ya da avarız-esnaf sandıkları gibi belirli bir sosyal zümre kapsamında ele alınmakta ve kendi sınırları içinde değerlendirilmektedir. Bu çalışmada, sınırlamanın kapsamı oldukça genişletilerek seçilmiş bir mahkeme çatısı altında sayılan başlıkların tümü ele alınmıştır. Çalışma, incelenmiş para vakfi vakfiye sayısını çoğaltarak atılmış gibi duran vakıf sisteminin aslında hareketli olduğunu ispat etme arayışının bir parçasıdır. Dahası, sistematik bir araştırmanın üçüncü etabı olduğu için karşılaştırma zeminini de genişletmiştir.

Bu kapsamda Yeniköy Mahkemesi'nde, 1591-1883 arasında kayıtlı 59 para vakfi vakfiyesi değerlendirilmiştir. Ardından Davutpaşa ve Evkaf Muhasebeciliği Mahkemeleri bulguları da eklenerek 1491-1911 yılları arasında 371 vakfiyeden elde edilen sonuçlar toplu ele alınmıştır. Neticede, para vakfi sayısı, vakfedilen meblağlar ve işleğin Osmanlı'nın askeri, mali, sosyo-ekonomik politikalarından bağımsız olmadığı anlaşılmıştır. Ayrıca, vakıf hizmetlerinin vâkıfların dönemsel politikalara uygun tavır almaları sayesinde sürdürülebilir kılındığı tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Osmanlı, Vakıf, Para vakfi, Vakfiye, İstanbul, Yeniköy Mahkemesi.

Kaynaklar

Arşiv Belgeleri

İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi Defter no: 16, 27, 34, 40, 41, 43, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 61, 63, 64, 68, 69, 71, 72, 75, 81, 83, 85, 93, 96, 112, 114, 117, 128, 139, 140, 149, 152, 153, 154, 157, 169.

İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi Defter no: 3, 9, 11, 16, 18, 22, 24, 27, 30, 31, 32, 35, 53, 58, 60, 62, 66, 68, 72, 73, 79, 97, 101, 102, 104, 107, 108.

İstanbul Müftülüğü Şer'iye Sicilleri Arşivi Davutpaşa Mahkemesi Defter no: 95, 126, 145, 150, 171, 175, 139.

Kitaplar, Makaleler ve Tezler

Adamaz, Kadir: "Tahrir Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Gördüs Kazası Vakıfları", *History Studies*, X/10 (2018), s. 15-46.

Akkuş, Yakup: "Modern Dönem Osmanlı Maliyesine Analitik Bir Bakış", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, LXVIII (2018), s. 113-160.

Akyıldız, Ali: "Para", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007, XXXIV, s. 163-166.

Altay, Bora, Mehmet Bulut: "Vakfiyeler Işığında Osmanlı Makedonyası'nda Bulunan Para Vakıflarının Sosyo-Ekonomik Analizi, 1506-1912", *Adam Akademi*, 7/2 (2017), s. 209-237.

Aydın, Bilgin, İlhami Yurdakul vd.: *İstanbul Şer'iyye Sicilleri Vakfiyeler Kataloğu*, İstanbul: İSAM Yayınları 2016.

Ayvansarayî Hüseyin Efendi, Ali Sâtî Efendi, Süleymân Besîm Efendi: *Hadikatü'l-Cevâmi'* (İstanbul Câmileri ve Diğer Dinî-Sivil Mi'mâri Yapıları), haz. Ahmed Nezih Galitekin, İstanbul: İşaret Yayınları 2001.

Emecen, Feridun: "Matruşka'nın Küçük Parçası: Nevşehirli Damat İbrahim Paşa Dönemi ve "Lale Devri" Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Osmanlı Araştırmaları*, 52 (2018), s. 79-98.

Faroqhi, Suraiya: "Krizler ve Değişim 1590-1699", *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1600-1914*, II, ed. Halil İnalçık, Donald Quataert, İstanbul: Eren 2004, s. 551-552.

Genç, Mehmet: *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Yayınları 2000.

Güler, Ümit: "Osmanlı Kıbrıs'ında Para Vakfı Uygulamaları (1750-1800)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/2 (2018), s. 872-891.

Güran, Tevfik: *19. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları 2014.

- Gürsoy, Çiğdem: “Para Vakıfları Kapsamında Sosyo-Ekonomik Bir Analiz: Davudpaşa Mahkemesi Kayıtları (1634-1911)”, *Belleten*, LXXXI/290 (2017), s. 159-190.
- Gürsoy, Çiğdem: “Aynı ve Başka: Evkaf Muhasebeciliği Para Vakıfları”, *Belleten*, LXXXI-II/297 (2019), s. 117-148.
- Gürsoy, Çiğdem: “Vakfiyelerin Dilinden İstanbul’un Bazı Cami ve Mescitleri Hakkında Yeni Bulgular”, *Bilig*, 90 (2019), s. 161-190.
- Koyuncu Kaya, Miyase, Samettin Başol: “Osmanlı Bursa’sında Ermeni Kökçü Esnafı Hirfet Vakfı”, *Vakıflar Dergisi*, 47 (2017), s. 25-44.
- Kurt, İsmail: *Nazarî ve Tatbikî Olarak Para Vakıfları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Kütükoğlu, Mübahat: *Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defterleri*, İstanbul: Kitabevi 1983.
- Özcan, Tahsin: *Osmanlı Para Vakıfları: Kanûnî Dönemi Üsküdar Örneği*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 2003.
- Pamuk, Şevket: *Türkiye’nin 200 Yıllık İktisadi Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları 2015.
- Pamuk, Şevket: “Bağımlılık ve Büyüme: Küreselleşme Çağında Osmanlı Ekonomisi 1820-1914”, *Seçme Eserleri II: Osmanlıdan Cumhuriyete Küreselleşme, İktisat Politikaları ve Büyüme*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları 2007.
- Pamuk, Şevket: “19. Yüzyıl Dünya Ticaretinde Ortadoğu’nun Yeri”, Şevket Pamuk, *Seçme Eserleri II: Osmanlıdan Cumhuriyete Küreselleşme, İktisat Politikaları ve Büyüme*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları 2007.
- Polat, Mustafa: “XIX. Yüzyılda İnegöl Kazasında Para Vakıfları”, *Turkish Studies*, 12/12 2017, s. 189-208.
- Sahillioğlu, Halil: “Esedî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1995, XI, s. 369.
- Tabakoğlu, Ahmet: *Osmanlı Dönemi İstanbul Su Tarihi*, İstanbul: Marmara Belediyeler Birliği Kültür Yayınları 2017.
- Taşçıoğlu, Tülay: “Yeniköy”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 1994, VII, s. 485-487.
- Yazıcıoğlu, M. Lütfi: *Boğaziçi Kıyı Yapıları*, İstanbul: Yıldız Üniversitesi Yayınları 1984.
- Zaim, Sebahattin: “Vakıfların Milli Ekonomiye Etkileri”, *Vakıf Haftası Dergisi*, 5 (1987), s. 209-213.
- Quataert, Donald: “19. Yüzyıla Gelen Bakış: İslahatlar Devri 1812-1914”, *Osmanlı İmparatorluğu’nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, II, ed. Halil İnalçık, Donald Quataert, İstanbul: Eren 2004, s. 885-1089.

EK: 1

Tablo 2: Davutpaşa, Evkaf Muhasebeciliği ve Yeniköy Mahkemeleri Verileri (1491-1911)

	Davutpaşa Mahkemesi	Evkaf Muhasebeciliği Mahkemesi	Yeniköy Mahkemesi
Tarih	1634-1911	1491-1828	1591-1883
Vakıf sayısı	203	109	59
Vakfedilen meblağ	465.056 kuruş	105.523 kuruş	91.127 kuruş
Toplam	661.706 kuruş		
Vakıf başına ort*	2.291 kuruş	968 kuruş	1544
3 Mahkeme ort.**	1.784 kuruş		
Avarız	111	38	27
Şahıs	73	57	12
Esnaf	17	14	-
Yeniçeri Sandığı	2	-	2
Belirsiz	-	-	18
Toplam	203	109	59
Kadın	98	24	21
Erkek	105	85	38
Toplam	203	109	59
Vasiyet	13	22	7
Vakfa Zam	9	8	2
Muaccele neması	4	10	1

Kaynak: İMŞS, Evkaf Muhasebeciliği, Davutpaşa ve Yeniköy Mahkemeleri

* Vakıf başına ortalama vakfedilen meblağ

** Üç mahkemede vakıf başına ortalama vakfedilen meblağ

Bir Kitap Nasıl Resimlenir? *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ* Nüshaları Üzerinden Osmanlı Kitap Sanatına Dair Görüşler*

Mehmet Gürbüz** – Tuba Durmuş***

How to Illustrate a Book? Some Views About the Ottoman Art of Book-Making on the Basis of the Copies of Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ

Abstract ■ In the book-production philosophy of the Ottoman era, the physical condition of a book was as important as its content. The writing, decoration, illustration, and binding of a book were considered to be parts of the art of book preparation and were given genuine importance. Since book production was an expensive endeavor under the conditions of the era, works of supreme artistic importance were produced under the auspices of the Ottoman court. Even though different aspects of the art of book preparation in the Ottoman era have been unearthed in the research up to this point, our knowledge is quite limited when it comes to the art of illustration (i.e. drawings). Questions such as how the drawings in the book were done by the illustrator (nakkaş), to what extent the content of the book determined the illustration of various scenes, to what extent tradition played a role in the drawings, and whether the writers were involved in the process of illustration have been the focus of research. It should be noted that there is not enough information to be found in the documents of the era to conclusively answer these questions. However, in *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*, which was produced in the palace illustration-office (nakkaşhane) in the era of Mehmed III, we find information that can shed light on these issues. We are in possession of the author's copy of this work as well as another copy that was rewritten and illustrated in the Ottoman illustration-office based on the author's copy. This feature of the work is rare, and it enables us to conduct a comparative study. We observe that there are

* Bu çalışma, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi tarafından 5 Kasım 2018 tarihinde düzenlenen “Osmanlı Edebî Metinlerinin Anlam Dünyası III” başlıklı sempozyumda sunulan bildirinin genişletilmiş ve geliştirilmiş biçimidir.

** Necmettin Erbakan Üniversitesi.

*** TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi.

empty spaces for illustrations in the author's copy; and, at the edge of these empty spaces, there are guiding notes written for the illustrator about what drawings should be used. In this paper, we will try to shed light on the process of the illustration of the books produced in the Ottoman era with the help of the new information obtained from *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*.

Keywords: Classical Turkish Literature, the art of book preparation, the art of illustration, *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*.

Giriş

Osmanlı dönemi kitap üretim anlayışına göre eserin içindekiler kadar fiziksel durumu da önem arz etmekteydi. Bu çerçevede üretilecek nüshanın yazılması, süslenmesi, resimlenmesi, ciltlenmesi gibi aşamaları da sanatın bir parçası olarak görülmüş ve önemsenmiştir.¹ Dönemin şartları içerisinde kitap üretimi masraflı bir iş olduğu için sanat değeri yüksek eserler çoğunlukla sarayın himayesinde üretilmiştir. Sanatın kültürel ilişkilere olduğu kadar siyasi ilişkilere de yön veren bir arka planının olduğu, yöneticilerin bu gibi sanat faaliyetlerini çoğu zaman siyasi bir rekabet enstrümanı olarak değerlendirdikleri bilinmektedir. Kitaplar, kültürün olduğu kadar gücün de göstergesidirler. Kütüphaneler, savaş ganimetleri arasında müstesna bir yere sahip olduğu gibi, barış zamanlarında da en değerli diplomatik hediyeler arasında yer almıştır. Hatta öyle ki kitap sanatı üzerinden Osmanlı ve İran sarayları zaman zaman ciddi bir rekabete girmişlerdir.

Osmanlı yönetici ve bürokratlarının kitaba özel ilgilerinin olduğu, düğün ve şenliklerde sunulan hediyeler arasında kitapların da önemli bir yerinin bulunduğu bilinmektedir. Osmanlı yöneticilerinin, dönemin sultanına bayramlarda, saray şenliklerinde, görev dönüşü huzura kabullerinde, terfi veya atama gibi durumlarda hediye sunmaları adetti. Örneğin Fars klasiklerinin Osmanlı seçkinlerinin birbirlerine verdiği makbul ve itibarlı hediyeler arasında görüldüğü bilinmektedir.² II. Bayezid'in 1503-1512 yılları arasında verdiği in'âm ve ihsanlarını listeleyen bir in'âmât defterinde sultana hediye olarak kitap sunup, karşılığında ihsan almış

1 Ortaçağ İslam dünyasında kitabın ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail E. Erünsal, *Ortaçağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018).

2 Cornell H. Fleisher, *Tarihçi Mustafa Âli, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1986), s. 120.

olan çok sayıda kişi bulunmaktadır.³ Seyyid Lokman da *Hünernâme*'sinde 1539'da Kanunî Sultan Süleyman'ın oğulları için düzenlenen sünnet şenliklerini anlatırken şehir halkından da çok sayıda kişinin sultana hediyeler sunduğunu kaydeder.⁴ 16. yüzyılın en üst düzey, zengin ve güçlü Osmanlı bürokratlarından olan Sinan Paşa'nın, Şehzade Mehmed'in 1582 yılında yapılan sünnet düğünü için Şehzadeye sünnet hediyesi olarak bir *Sadi Külliyyatı* ve bir *Nizamî Hamsesi* takdim ettiği kaydedilmiştir.⁵

Osmanlı toplumunun kültürel yaşamında önemli bir yer tutan kitap sanatının farklı veçheleri bugüne kadar yapılan çeşitli çalışmalarla gün yüzüne çıkarılmış olmakla birlikte resimleme sürecine ilişkin bilinenler ise oldukça sınırlıdır. Bu çerçevede bir kitabın nasıl resimlendiği meselesi üzerine düşünüldüğünde cevaplanması gereken pek çok soru bulunduğu görülmektedir. Akla gelen sorulardan bazıları şunlardır: Kitap resimleme sürecinin bir sistematığı var mıdır? Hangi sahnenin resimleneceği kimin tarafından nasıl belirlenmektedir, bütün tasarruf nakkaşa mı aittir? Kitabın hâmisinin veya müellifinin bu sürece dahil var mıdır? Belirleyenin kimliğinden bağımsız olarak sahne seçimini etkileyen faktörler nelerdir? Sahne çiziminde üzerinde çalışılan kitabın içeriği ne kadar belirleyicidir? Sahnelerin resimlenmesinde geleneğin etkisi ne orandadır? Resimlenecek sahnelerin seçiminde ve çiziminde daha önceki dönemlerde hazırlanmış aynı/benzer/farklı içerikli resimli kitapların etkisi var mıdır? Bu makalede bu sorular çerçevesinde kitap üretim süreçleri *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ* örneği üzerinden metin/resim ilişkisi bağlamında sorgulanacaktır.

Mesele üzerine düşünüldüğünde yukarıdaki soruları çoğaltmak mümkündür. Ancak dönem eserlerinde bu soruları cevaplamaya imkân verecek kayıtlar/bilgiler çok sınırlıdır.⁶ Kitap yazarının döneminde etkin konumu ve söz sahibi olabilmesine dair bazı örnekler vardır. Örneğin döneminin önemli bürokratlarından birisi olan Gelibolulu Mustafa Âlî, 1583 yılında yazdığı *Nusretnâme* adlı eserini

3 İsmail E. Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları I: II. Bâyezîd Devrine Ait Bir İn'amat Defteri," *Tarih Enstitüsü Dergisi*, X-XI (1979-80), s. 31.

4 Derin Terzioğlu, "The Imperial Circumcision Festival of 1582: An Interpretation," *Muqarnas*, 12 (1995), s. 90.

5 Lale Uluç, *Türkmen Valiler, Şirazlı Ustalar, Osmanlı Okurlar, XVI. Yüzyıl Şiraz Elyazmaları*, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), s. 475.

6 Konuyla ilgili fikir verici bazı çalışmalar için bk. Filiz Çağman, "Şahname-i Selim Han ve Minyatürleri," *Sanat Tarihi Yıllığı*, 5 (1972-73), s. 411-442; Emine Fetvacı, "The Production of the Şehname-i Selim Han," *Muqarnas*, 26 (2009), s. 263-315.

III. Murad'a sunmuş, sunulan eseri çok beğenen sultan, saray nakkaşhanesinde eserin daha süslü bir kopyasının hazırlanmasını istemiştir. Bizzat Âlî'nin gözetimindeki çalışma yaklaşık bir yıl sürmüş ve Temmuz 1584'te tamamlanmıştır.⁷ Bu örnek, yazarın kitabının resimlenme aşamasında başında bulunduğunu ve yönlendirmelerinin olduğunu göstermektedir. Bir diğer örnek *Eğri Fetihnâmesi*'dir. Tâlikîzâde'ye ait 1596 yılını izleyen yıllarda resimlenen kitapta üçü çift sayfada biri tek sayfada tasarlanmış, aynı elden çıkmış dört tasvir yer almaktadır. Resimlerin arka yüzlerine metin yazılmayıp onun yerine halkârî bezemeler yapılmış olması, eserin çabuk tamamlanabilmesi için nakkaş ile beyaza çeken kâtibin aynı zamanda çalıştıklarını göstermektedir.⁸ Elimizdeki bu tür örnekler oldukça sınırlıdır.

Bununla birlikte III. Mehmed döneminde saray nakkaşhanesinde üretilmiş olan Mehmed Şerîf'in hazırladığı *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*⁹ adlı eserde bulunan bazı kayıtlar, süreci anlama hususunda yolumuzu aydınlatacak niteliktedir. Ese-

7 Tülü'n Değirmenci, *İktidar Oyunları ve Resimli Kitaplar: II. Osman Devrinde Değişen Güç Simgeleri*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012), s. 151.

8 Serpil Bağcı v.dğr., *Osmanlı Resim Sanatı*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 2006), s. 180.

9 Çalışmamıza konu olan *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*, *Işknâme* adlı mesnevinin nesre aktarılmış biçimidir. *Işknâme*, Mehmed isimli bir şairin aslı Kıpçakça olan manzum bir eserden Anadolu Türkçesine genişleterek aktardığı 8701 beyitlik bir mesnevidir. Mehmed, 10 Rebüülâhir 800/31 Aralık 1397 tarihinde tamamladığı eserini Emir Süleyman'a sunmuştur Mehmed, *Işk-nâme (İnceleme-Metin)*, haz. Sedit Yüksel, (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1965), s. 19-21]. Mehmed Şerîf'in *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*'daki ifadelerine göre; III. Mehmed bir sohbet meclisinde Mehmed'in *Işknâme*'sinin nesre aktarılmasını istemiş ve Gazanfer Ağa bu görevi, daha önce de saray için irili ufaklı eserler hazırlamış ve bu görevlerde başarılı olmuş Mehmed Şerîf'e tevdi etmiştir. Şerîf de 1009 yılı Şaban ayı ortalarında (Şubat-Mart 1601) başladığı eserini hızlı bir şekilde çalışarak 9 Muharrem 1010/10 Temmuz 1601 tarihinde tamamlamış ve III. Mehmed'e sunmuştur. Şerîf, çeviri görevi kendisine verilince şu an Topkapı Sarayı Müzesi Revan Kitaplığı 1484 numarada bulunan ve eserin asıl nüshası için bir müsvedde görevi görmüş olan nüshayı kaleme alarak saray nakkaşhanesine teslim etmiştir. Burada eser, saray hattatları tarafından temize çekilip resimlenerek son şeklini almıştır. Eserin nihai biçimi durumundaki bu nüsha, günümüzde İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi T 1975 numaraya kayıtlıdır. Eserin bunlardan başka, bazı eklemelerle genişletilmiş ve muhtemelen 19. yüzyılda çoğaltılmış -biri Sadberk Hanım Müzesi Kütüphanesi, Hüseyin Kocabaş Yazmaları, nu. 514'te diğeri de Berlin Devlet Kütüphanesi (Staatsbibliothek zu Berlin), Ms. or. fol. 4061 numarada yer alan- iki nüshası daha bulunmaktadır. Ancak bunlar resimli nüshalar olmadığı için bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*'nın yukarıda sayılan dört nüshasından hareketle hazırlanan edisyon kritikli metni tarafımızdan

rin müellif nüshası [Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan Kitaplığı, no. 1484 (T nüshası)]¹⁰ ve bundan hareketle saray nakkaşhanesinde temize çekilmiş ve resimlenmiş olan nüshası [İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no. 1975 (İ nüshası)]¹¹ elimizde bulunmaktadır. Kütüphane-

yayımlanmıştır: Mehmet Gürbüz v.dğr., *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ* (*Ferruh ile Hü mâ: Mutlu Sonla Biten Bir Aşk Serüveni*), (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017).

- 10 Fiziksel olarak oldukça iyi durumdaki nüshayı kaplayan kahverengi deri cildin her iki yüzüne de çiçekli ebru kaplı kâğıtlar yapıştırılmıştır. 290 mm x 202 mm ebadındaki nüsha, 154 varaktan oluşmaktadır ve her sayfada 19 satır bulunmaktadır. 1b sayfasında 14, keetebe kaydının bir kısmının yazılı olduğu 154b sayfasında ise 7 satır yer almaktadır. Metin, cetvellenmemiş aharlı kâğıda nesih hatla ve siyah mürekkeple, başlıklar, ayet ve hadisler ise kırmızı mürekkeple harekesiz olarak yazılmıştır. Zahriyesindeki ilk yaprağın a yüzünün sol üst köşesinde “Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ ve Gayruhümâ. Nesh. 19” ibaresi, ortasında “Revan 1484”, “233/34778 Topkapı Sarayı Tahrir Komisyonu” ibareleri yazılıdır. 1a sayfasının üst-orta kısmında “Kitâb-ı Ferruh-nâme” ibaresi, bunun altında nüshanın yazılış süreci hakkında bilgi içeren “Hicret-i Nebeviyyeden bin tokuzuncı senesinde fâti-h-i Egri merhûm u mağfûrûn leh Sultân Mehemmedûn işâret-i aliyeleriyle Hâs Odabaşılık inzîmâmıyla Bâbü’s-sa’âde Ağası olan Gazanfer Ağâ işbu kitâb manzûm iken Sahn müderrislerinden bir âlime mensûr itdürüp tasvîr olunmak üzere musannif hattıyla ibtidâ tahrîr ve tebyîz olınan nüshadır.” kaydı bulunmaktadır. Sayfanın ortasında I. Mahmud’un mührü, onun altında da beş satır hâlinde “Harem-i hü mâyûn. Ferruh-nâme ve gayruhû. Hatt-ı nesh. Satr 19.” ibareleri yazılıdır. Bunun altında “251/1484”, sayfanın sağ alt köşesinde de “TKS Müzesi, Revan, 1484” kayıtları bulunmaktadır. Yazmada hattatın kim olduğuna dair bir kayıt bulunmamakla birlikte, müellif nüshası olması hasebiyle, eserin Mehmed Şerif tarafından kaleme alındığı düşünülebilir (bk. Gürbüz v.dğr., *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*, s. 118-120).
- 11 Fiziksel olarak mükemmel durumdaki nüshanın koyu kestane rengindeki miklepli cildinin her iki yüzü de gömme şemseli ve köşebentlidir. Dış ölçüleri 295 mm x 185 mm, iç ölçüleri 236 mm x 130 mm olan nüsha, 224 varaktan oluşmaktadır. Cildi gibi sayfaları da fiziksel olarak iyi durumda olan yazmanın 221a, 222b, 223a ve 224b sayfaları küçük ölçekli tamir görmüştür. Yazmanın zahriyesinde okunamayan -muhtemelen- bir kütüphane mührü bulunmaktadır. Mührün hemen yanında kütüphane kayıt numaraları olduğu anlaşılan “3262/77” ve bunun altında “1975/9” kayıtları yer almaktadır. 1a sayfasının üst orta kısmında “İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi” mührü ve bunun altında da “Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ” ibaresi bulunmaktadır. Bunun altında bir mühür, onun altında bir temellük kaydı (“Bu kitâbun(?) sâhibi...”), onun da altında yine bir mühür yer almaktadır. Ancak özellikle silindiği anlaşılan bu mühür ve yazılar okunamayacak durumdadır. Sayfanın sol kenarında okunamayan -muhtemelen- bir temellük kaydı bulunmaktadır. Metnin başladığı 1b sayfasında güzel bir tezhipte süslenmiş serlevha bulunmaktadır. Serlevhada yazılı olan ibarenin ancak “Kissa-i Ferruh ... ve Kitâb-ı Dil-güşâ” kısmı okunabilmektedir. Nüshanın başı ve sonu durumundaki 1b, 2a ve 224b sayfalarının bütün yüzeyi, satır araları da dâhil

lerdeki yazma eser külliyyatı göz önünde bulundurulduğunda eserin bu özelliği nadir bulunan bir hususiyettir ve bu yönüyle eser, bize yukarıda sorduğumuz soruların bazılarını aydınlatacak malzeme sunmakta ve bir karşılaştırma yapma imkânı vermektedir.

Eserin herhangi bir yerinde tasvirleri kimin naksettiğine dair bir bilgi ya da kayıt bulunmamaktadır. Ancak çeşitli kaynaklarda *Dâsitân-ı Ferruh u Hüma*'nın dönemin en gözde nakkaşı olan Nakkaş Hasan Paşa¹² tarafından resimlenmiş olabileceği ifade edilmektedir.¹³ Gazanfer Ağa'nın Mehmed Şerif gibi Nakkaş Hasan'a da birçok eserin hazırlanması sürecinde görev verdiği bilinmektedir. Resimleri Nakkaş Hasan'ın elinden çıkan bazı eserlerin önsözünde kitapların Gazan-

olmak üzere, altın yaldızla oluşturulmuş çiçek motifleriyle süslenmiştir. Her sayfada 17 satır bulunmaktadır. Yalnız serlevhanın yer aldığı 1b sayfasında 13 satır ve ketebe kaydının bir kısmının yer aldığı 224b sayfasında 7 satır bulunmaktadır. Nüshanın bütün sayfaları cetvelenmiş ve çizgilerin arası altın yaldızla doldurulmuştur. Ayrıca manzum bölümler üstten ve alttan yatay çizgilerle mensur metinden ayrılmış ve mısralar arasına dikey ikiye çizgi çekilmiştir. Metin güzel bir nesih hatla yazılmıştır. Ancak nüshayı kaleme alan hattatın kim olduğuna dair bir bilgi bulunamamıştır. Bu nüsha -içerik olarak- kopya edildiği T nüshasıyla birebir aynıdır. Müellif nüshası durumundaki T nüshasıyla karşılaştırıldığında 45b sayfasından sonra iki varaklık bir eksiklik olduğu anlaşılmaktadır (bk. Gürbüz v.dğr., *Dâsitân-ı Ferruh u Hüma*, s. 120-124).

- 12 Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi sahibi olmadığımız Nakkaş Hasan, Enderun'da yetişti ve Harem-i Hümayûn hizmetinde bulundu. 989/1581-82 yılında III. Murad dönemi nakkaşlarından Nakkaş Osman'ın yanında çalışanlar arasındaydı. Bölükbaşı, anahtar oğlanı, tülbent gulamı gibi görevlerden sonra Harem'de odabaşılıkla silahtarlık görevini sürdürürken kendisine isnat edilen bir suç dolayısıyla 1011/1602-03 yılında Enderun'dan çıkarıldı. Bundan sonra Tophane nazırlığı, yeniçeri ağalığı, Rumeli beylerbeyliği yaptı, kendisine vezaret payesi verildi. Hasan Paşa'ya bu görevlerin verilmesi, onun affedilerek konumunu yeniden güçlendirdiği şeklinde yorumlanabilir. Beylerbeyi sıfatıyla Macaristan seferine katıldı, Celâlî isyanlarını bastırma mücadelelerinde görev aldı. Kalenderoğlu ile mücadelede başarılı olamayınca beylerbeylik görevini bıraktı ama kubbe vezirliği görevini sürdürdü. Bir dönem Budin Beylerbeyliği yaptı. Sonra yine kubbe vezirliğine döndü ve üçüncü vezirliğe kadar yükseldi. Ramazan 1031/Temmuz-Ağustos 1622'de vefat etti. Eyüp'teki türbesine defnedildi (Zeren Tanındı, "Nakkaş Hasan Paşa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2006, XXXII, s. 329). Nakkaş Hasan'ın türbesi Eyüp'te Zal Mahmud Paşa Külliyesi'nin bitişiğinde yer almaktadır (Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Nakkaş Hasan Paşa Türbesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2006, XXXII, s. 330).
- 13 Bağcı v.dğr., *Osmanlı Resim Sanatı*, s. 207; Jonathan M. Bloom ve Sheila S. Blair, *The Grove Encyclopedia of Islamic Art and Architecture*, (New York: Oxford University Press, 2009), s. 139.

fer Ağa'nın isteğiyle hazırlandığı belirtilmiştir.¹⁴ Kaynaklarda bu durum Nakkaş Hasan'ın Enderun'da bulunduğu yıllarda tanıdığı Darüssaade Ağası Gazanfer Ağa ile arasında bir yakınlık doğduğu ve bu yakınlaşmanın Osmanlı saray nakkaşhanesindeki resim etkinliğinin hareketlenmesine yol açtığı şeklinde yorumlanmıştır.¹⁵

Ressamlığı yanında tezhipçiliğiyle dönemin en meşhur sanatçılarından olan Nakkaş Hasan 1588-1601 yılları arasında Türkçe yazılmış tarihî ve edebî konulu yirmi kadar eserin metninin görselleştirilmesinde çalışmıştır.¹⁶ Mehmed Şerîf'in 1009 yılı Şaban ayı ortalarında (Şubat-Mart 1601) kaleme aldığı *Dâsitân-ı Ferruh u Hüma'*daki resimler Nakkaş Hasan Paşa'ya ait olduğu düşünülen son tasvirlerdir.¹⁷ Öncelikle III. Mehmed'in daha sonra da Gazanfer Ağa'nın, hazırlanan eserlerin sadeliği konusundaki yönlendiriciliği sadece metnin dilinde değil, metin için hazırlanan resimlerin üslubunda da kendisini göstermektedir. *Dâsitân-ı Ferruh ü Hüma'* ile aynı dönemde ve benzer hikâye kurgusu ile yazılan *Tercüme-i Cifru'l-Câmi'* nin ve *Bahâristân'*ın üslup özellikleri aynı dönemde hazırlanan bir dizi eserde görülebilir. Bu eserlerin resimlerinin üslubu, sultanın kıssaya dayalı ve kolay anlaşılır hikâyeler yönündeki tercihiyle uyuşur. Emine Fetvacı, 16. yy. sonlarının bu yeni üslubunu, büyük ve sakin figürlü sade kompozisyonlar, yüksek ufuk çizgileri, sığ resim alanları ve çok az konu dışı detay olarak tanımlar. İç mekân sahneleri yönündeki tercihin de belirgin olduğunu belirten yazar, bu ayırıcı özelliklerin kısıtlanmış, sadeleştirilmiş bir estetiğe, oldukça kolay okunabilen iri nesih tarzıyla yazılmış ve aynı ölçüde sadeleştirilmiş nesir dilini yansıtan bir estetiğe işaret ettiğine dikkat çeker.¹⁸ Sözü edilen bu üslup, alan araştırmacılarınca Nakkaş Hasan ile özdeşleştirilmiştir.

Dâsitân-ı Ferruh u Hüma' nın müellif hattı olan Topkapı Sarayı'ndaki (T) nüshasında, nakkaşın özgürlüğüne ve özgünlüğüne sınır getirebileceği düşünülen ve örneğine az rastlanır bir durum söz konusudur. Mehmed Şerîf, müsvedde niteliğindeki bu nüshada resimlenmesini istediği alanlarda bir resmin sığabileceği kadar

14 Gazanfer Ağa'nın saraydaki görevi yanında önemli bir kitap hâmisî oluşu hakkında bk. Zeren Tanındı, "Bibliophile Aghas (Eunuchs) at Topkapı Saray," *Muqarnas*, 21 (2004), s. 333-343; Emine Fetvacı, *Picturing History at the Ottoman Court* (Bloomington: Indiana University Press, 2016).

15 Bağcı v. dğr., *Osmanlı Resim Sanatı*, s. 182-183.

16 Tanındı, "Nakkaş Hasan Paşa", s. 330.

17 Bloom ve Blair, *The Grove Encyclopedia of Islamic Art and Architecture*, s. 139.

18 Emine Fetvacı, *Sarayın İmgeleri: Osmanlı Sarayının Gözüyle Resimli Tarih*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), s. 322.

boşluklar bırakmış ve bu boşlukların kenarlarına nakkaşın resimleri çizerken hangi hususları göz önünde bulundurması gerektiğine dair notlar yazmıştır.

Mehmed Şerif'in Arapçadan Türkçeye tercüme ettiği *Tercüme-i Cifru'l-Câmî*'de de benzer bir durum söz konusudur. Eser üzerinde çalışma yapan Bahattin Yaman,¹⁹ metinde yer alan kıyamet alametleri ile ilgili resimlerde tasvir edilen varlık ve olayların bir kısmının İslâm görsel kültüründe yerleşik imgeleriyle tanınan ve bilinen örnekler olmadığını kaydeder. İslâm resim sanatında genellikle aynı metinlerin resimlendiğini ifade eden Yaman, eserdeki kıyamet alametleri ile ilgili resimlerin önemli bir kısmının daha önce yapılmış bir örneğe dayanmadığını ve söz konusu resimlerin bu açıdan özgün örnekler olduğunu belirtir. Örnek resimler olmadığı için de sahnelerin resimlenmesinde nakkaşların yegâne başvuru kaynağının eserin metni olduğu tespitinde bulunur. Zira Mehmed Şerif, her tasvirde önce tasvirin içeriği hakkında açıklayıcı bilgiler vermektedir.

Sürûrî'nin *Tercüme-i Kitâbü'l-Acâ'ib ve'l-Garâ'ib* adlı eserinin bir nüshasında da (Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu, no. YZ0290) benzer bir durum vardır. Nüshayı çoğaltan müstensih, eserin metnini kopyalamış, çizilmesi gereken resimler için boşluklar bırakmıştır. Bu boşlukların kenarına da çizilecek

19 *Tercüme-i Cifru'l-Câmî* üzerine çalışan Bahattin Yaman, eserdeki resimlerin niteliğine ilişkin şu tespiti yapmaktadır: *Tercüme-i Cifru'l-Câmî*, kıyamet alametlerinin bütün olarak resimlenmesi bakımından İslâm ve Osmanlı dünyasında tek örnek olması hasebiyle ayrıca dikkate değerdir. Bilindiği gibi genel anlamda İslâm resim sanatında yaygınlıkla aynı metinler resimlenir. Oysa kıyamet alametleri ile ilgili resimlerin önemli bir kısmı, daha önce yapılmış bir örneğe dayanmamaktadır. Bu açıdan özgün örnekler olduğu söylenebilir. Bir anlamda *Tercüme-i Cifru'l-Câmî* resimleri yeni anlatımlara yeni yorumlar getirmektedir. *Tercüme-i Cifru'l-Câmî*, resimlerin kaynağının metin olması bakımından da ilgi çekicidir. Kıyamet alametleri, Deccâl, Dabbetü'l-Arz, Ye'cüc-Me'cüc gibi birçok olağan dışı varlık ve Mehdi, güneşin batıdan doğması, rüzgârın gönderilmesi gibi kişi ve olaylardan oluşur. Bu varlık ve olayların bir kısmının tasvirleri İslâm görsel kültüründe yerleşik imgeleriyle tanınan ve bilinen örnekler değildir. Kıyamet habercisi olay ve varlıkların resimlenmesinde nakkaşlara kaynak olarak sadece metin kalmaktadır. Öte yandan *Tercüme-i Cifru'l-Câmî* nüshalarında metnin kendisi nakkaşı yönlendirmekte, yapacağı resmi tarif etmektedir. Nitekim her tasvirde önce tasvirin içeriği hakkında açıklayıcı bilgi verilmektedir. Bazen bu bilgiler, sözelimi "Bu medîne-i İstanbul'un suretidir ve fethidir ve mâl-i ganîmetin taksîm olunmasıdır ve bu esnâda feryâdcı gelüp Deccâl çıkmış deyü haber virmesidir ki nakş ve tasvîr olunmuşdur." (İÜK y. 106a-107a) örneğinde de görüldüğü gibi nakkaşın özen göstermesi gereken ayrıntılara dikkat çekmektedir [Ayrıntılı bilgi için bk. Bahattin Yaman, "Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: Tercüme-i Cifru'l-Câmî ve Tasvirli Nüshaları" (doktora tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002].

resimlerin niteliğine ilişkin otuz yedi not yazmıştır. Bu notlar, nakkaşa yol gösterici olmakla birlikte özgün, ayrıntılı ve açıklayıcı değildir.

Mehmed Şerîf, daha önceki eserlerinde görülen nakkaşı yönlendirici notlarını *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*'da daha da ileriye taşımıştır. Müellif nüshasında (T nüshası) yazar, resimlenmesi için 32 boşluk bırakmış ve yine aynı sayıda not kaleme almıştır. Müellif, hikâyenin bütününde olay örgüsünün gidişatını etkileyen dönüm noktası niteliğindeki heyecanın ve merak duygusunun en üst noktaya ulaştığı sahnelerin resimlenmesini istemiştir. Nakkaş, müellifin notlarına -değişen oranlarda- bağlı kalarak istediği bütün sahneleri resmetmiştir. Ancak müellifin talep etmemesine rağmen esere fazladan iki resim çizmiştir. Dolayısıyla eserin saray nakkaşhanesinde hazırlanan resimli nüshasında (İ nüshası) 34 adet resim bulunmaktadır. Nakkaşa hitaben yazılan bu notlar, sadece sahnelerin kompozisyonu ile ilgili olmayıp resmin metin içerisindeki konumu ve sayfa tasarımındaki hacmine de yön vermeyi hedeflemektedir.

Mehmed Şerîf'in kaleme aldığı notların içeriği, çizilecek sahneye göre farklılık göstermektedir. Bu notların bazıları hikâyenin içeriğine paralel olarak resmi oldukça ayrıntılı bir şekilde tasvir ederken, bazıları ise resmin bütününe işaret eden kısa cümleler şeklindedir. Çalışmada resimler ve notlar bu iki ana başlık çerçevesinde değerlendirilecektir. Bu değerlendirmeye geçmeden önce hikâyenin konusundan kısaca söz etmek faydalı olacaktır.

Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ, Ferruh ile Hü mâ'nın arasında geçen ve mutlu sonla biten bir aşk hikâyesidir. Cemşid'in torunu ve Gülbâm hükümdarı Numân Şâh ile Nâzenîn Bânû'nun oğlu olan Ferruh, bir âşığın anlatmasıyla hiç görmediği bir kıza âşık olur. Babasının karşı çıkmasına rağmen saraydan kaçıp kim olduğunu bilmediği bu güzeli aramaya çıkar. Bu güzel, Hürremâbâd hükümdarı Hü mâyûn Şâh'ın kızı Hü mâ'dır. Yolculukta ona, babasının vezirinin oğlu olan ve birlikte büyüdükları Hürrem eşlik eder. Yolculuk sırasında pek çok zorlukla karşılaşır; gemileri fırtınada parçalanır, çıktıkları adada yamyamlara, sonrasında haramilere esir düşerler. Karşılıklarına çıkan her zorluğu aşarak sonunda Hürremâbâd'a gelirler. Hürrem, Hü mâ'nın gittiği mabedin duvarına Ferruh'un resmini yapar. Resmi gören Hü mâ da Ferruh'a âşık olur. İki âşık, Hürrem'in ve Hü mâ'nın dadısının yardımıyla görüşmeye başlarlar. Ancak Hü mâ ile evlenmek isteyen iki şehzadenin ordusu şehri kuşatınca babası şehri korumak için diğer orduyu yok etmesi şartıyla onu daha güçlü olan Keşmir şahının oğlu Alemşâh ile evlendirmeye karar verir. Keşmir yolunda Ferruh ile Hürrem, Hü mâ'yı kaçırlar. Ancak yine

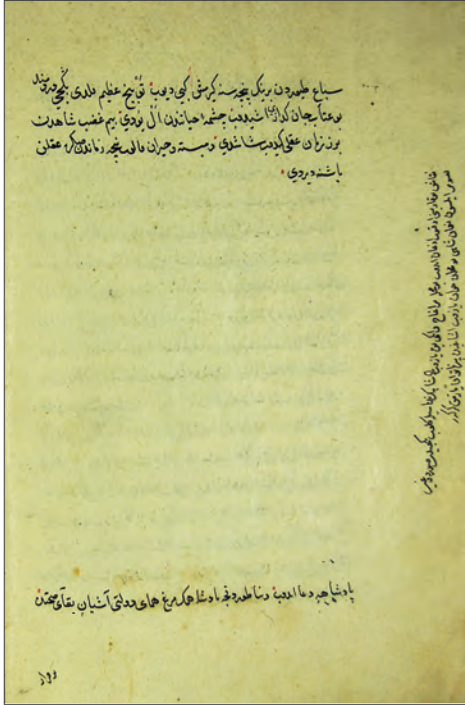
türlü zorluklarla karşılaşır; akarsuya kapılıp yaralanırlar ve iki grup olarak ayrı düşerler, haramiler tarafından esir edilirler, hapse atılırlar... Bu süreçte Hümâ'yı gören harami beyi, gemi kaptanı, şehrin hükümdarı onunla evlenmek ister. Hümâ, kendisine zorla sahip olmak isteyen gemi kaptanını öldürüp yüzünü peçeyle örter ve önce gemiye kaptan, sonra da Ferah şehrine hükümdar olur. Hürrem, nakkaşlıktaki yeteneği sayesinde hapisten kurtulur ve önce Rûz şehrinin hükümdarının kızıyla, onun ölümünden sonra da Bezm şehrinin hükümdarının kızıyla evlenir. Ferruh ise yaraları iyileştikten sonra gemiye binip Hümâ'yı aramaya niyetlenir. Ancak kendini bir savaşın içinde bulur ve daha zayıf olan Hümân'a yardım eder. Onu sevdiğine kavuşturmak için boğayla güreşir, düşmanlarla savaşır. Sonrasında çıktıkları deniz yolculuğunda bindikleri gemiler fırtınada batar. Karaya çıkıp Hümâ'yı ararlarken karşılarına çıkan bir aslanı öldürürler. Yine savaşlarla, esaretlerle ve mahkûmiyetlerle geçen zorlu bir yolculuktan sonra Hümâ'nın hükmettiği ülkeye saldırmak için giden bir orduya zorunlu asker olarak alınırlar. Bu sayede âşıklar tekrar kavuşur. Hümâ, düşman ordusunu Ferruh'un yardımıyla yener ve tahtını ona bırakır. Ferruh'un bir gezi sırasında köşkten düşüp bacağını kırdığı sırada galip gelemeyecekleri bir düşman ordusunun saldırısı üzerine tacı ve tahtı bırakıp bir gemiye binerek Gülbâm'a doğru yola çıkarlar. Ancak bindikleri gemi yine batar ve yine iki grup hâlinde karaya çıkarlar. Sevgililer yine ayrı düşerler. İyileşmeye çalışan Ferruh, parası bitince bağda çalışmaya niyetlenir. Fakat bağın sahibi ondaki hükümdarlık alametini görüp onunla dostluk kurar, ava çıkar. Çıktığı avlardan birinde vahşi bir atı yakalayarak herkesi kendine hayran bırakır. Bu süreçte misafiri olduğu şahın hasımlarıyla savaşır. Savaşı kazanınca da şah, istemediği hâlde onu kızıyla evlendirir. Hümâ ile Hürrem de çeşitli zorluklar yaşamışlardır. Bir harami beyi Hümâ'yı evliliğe razı etmek için hapsedmiştir. Ferruh, Hümâ'dan durumunu öğrenince kaçıp onu da kurtarır ve hep birlikte Gülbâm'a doğru yola çıkarlar. Yolda Ferruh ile Hürrem'in babaları onları karşılar ve hep birlikte şehre girerler. Şehirde büyük bir sevinç yaşanır. Babası tahtı Ferruh'a bırakır. Ferruh ile Hümâ evlenirler ve mutlu bir ömür sürerler.

1. Ayrıntılı Sahne Tasvirleri

Eserde bu başlık altında değerlendirilebilecek on iki resim²⁰ yer almaktadır. İlk resimde Ferruh'un babası Numân Şâh'ın bir av meclisi tasvir edilmiştir. Sahnede ava çıkmış olan hükümdar, dinlendiği sırada yakındaki bir ağaçta görüp bakımı

20 Bunlardan 14, 25, 29 ve 30. resimler sahip oldukları başka özellikleri sebebiyle çalışmamızda farklı başlıklar altında değerlendirilmiştir.

için bir bekçi görevlendirdiği kuşların durumu hakkında bekçiden bilgi almaktadır. Numân Şâh, ilerlemiş yaşına rağmen çocuğunun olmamasından mustarıptır. Biri dolu diğeri boş iki kuş yuvasından hareketle evladı olmazsa neslinin devam etmeyip ülkesinin harap olacağı endişesine kapılır ve sorunun çözümü için girdiği arayışların sonunda yeniden evlenip bir çocuk sahibi olur. Duygusal yoğunluğu yüksek olan bu sahne, aynı zamanda olay örgüsünün akışı bakımından da bir dönüm noktası durumundadır. Yazar, T nüshasında bu sahnenin nasıl çizilmesi gerektiğine dair “*Nakkâş yukarısını okıyup iz’ân idiüp bu mahalle bir ağaç ve iki yuva yazup pâdişâhuñ nüdemâstıyla gelüp bekçiyi sorduğı tasvîr eylesün. Nu’mân Şâhı bu mahalde cevân yazup aşağıda pîr-i nâ-tiivân yazmak gerekdür.*” şeklinde ayrıntılı bir not kaydetmiş, nakkaş da İ nüshasında yazarın düştüğü nota birebir sadık kalarak sahneyi resimlemiştir (bk. Resim 1). Bu notta Numân Şâh’ın söz konusu resimde genç çizilip sonraki resimlerde yaşlı resimlenmesini istemesi, karakterin olay örgüsü içerisindeki yerini ve gelişimini bilen yazarın resimlerin de bu gelişime uygun olarak çizilmesi arzusunda olduğunu göstermektedir.



(T nüshası)

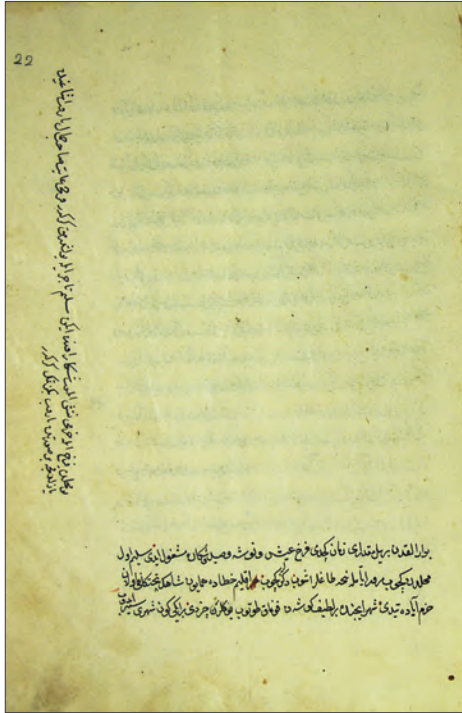


(İ nüshası)

Resim 1 (Eserdeki 1. resim)

Benzer bir tutum, 3 ve 4. resimler için düşünülen notlarda da mevcuttur. Bu iki resim de hikâyenin yan karakterlerinden biri olan Selîm ile ilgilidir. Yazarın 3. resim için yazdığı not şu şekildedir: “*Bu mahalde Ferruh ile Hurremi nakş eyleyüp şikâr üzre iken Selîm tâcir ile buluşdurmak gerekdür. Ferruhı gâyet sâhib-cemâl yazup aşâğıda yazıldıukça bu sûretde yazup beñzetmek gerekdür.*” Yazar bu notta Ferruh’un sahip olmasını istediği fiziksel özelliklerin ne olduğunu belirtmiştir (bk. Resim 2).

Yazar 4. resimde (bk. Resim 3) Selîm’in bir önceki resimdeki çizimine benzetilmesi gerektiğini özellikle vurgulama ihtiyacı hisseder. Ancak bu kez hasta ve zayıf bir derviş şeklinde çizilmesi gerektiğini belirtir: “*Bu mahalde bir tasvîr olup Ferruh ile Selîmi şikâr üzerinde mülâkât itdüreler. Selîm dervîş şeklinde yazılıp yukarıda geçen çihresine beñzedilüp lâkin âşık şeklinde zâr u nizâr yazıla.*” Çünkü hikâyede 3. resimden sonra yolculuğa çıkan Selîm, Hümâ’ya âşık olmuştur ve bu kez perişan bir hâldeyken Ferruh ile karşılaşmıştır. Mehmed Şerîf’in bu talebi, kahraman tasvirlerinin hikâyede betimlenen ruh hâllerine uygun olarak çizilmesini beklediğinin göstergesidir. Burada üzerinde durulması gereken başka bir husus

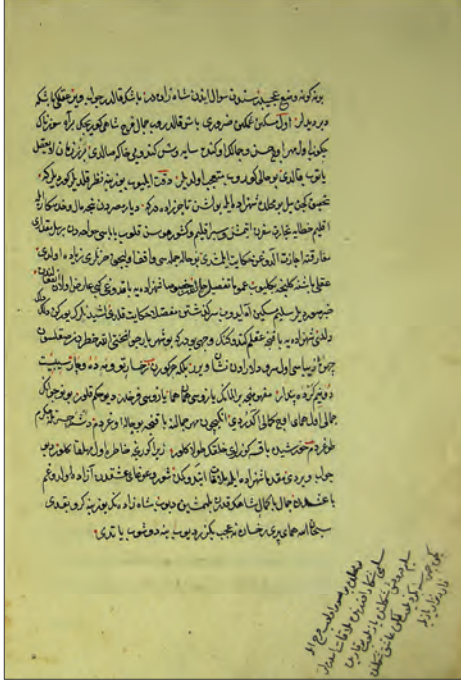


(T nüshası)



(İ nüshası)

Resim 2 (Eserdeki 3. resim)



(T nüshası)



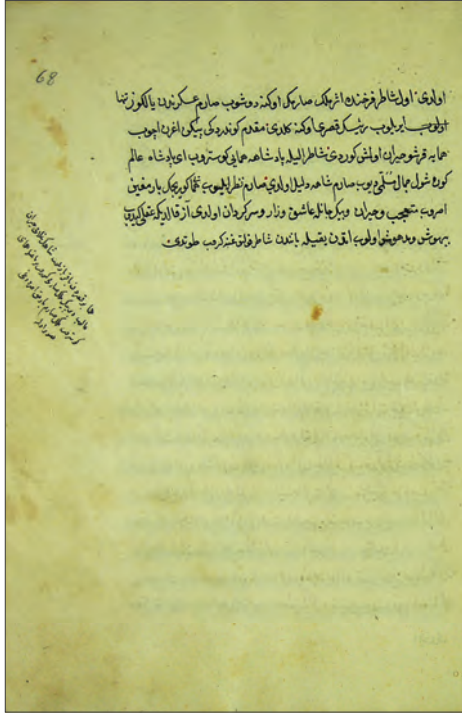
(İ nüshası)

Resim 3 (Eserdeki 4. resim)

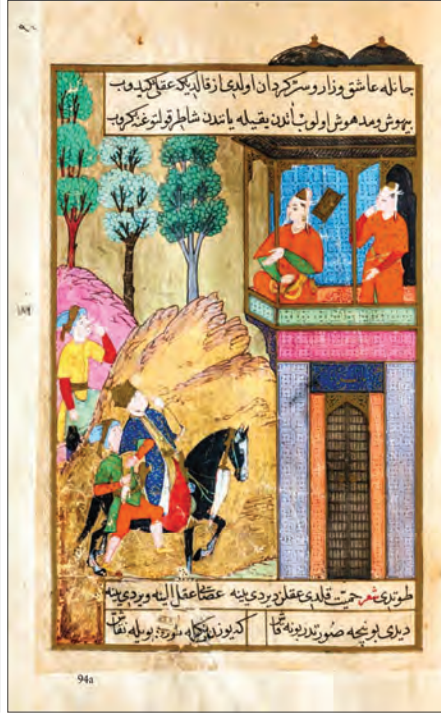
da hikâyenin ana kahramanlarından olmayan ve sadece iki sahnede kendisinden bahsedilen Selîm'in iki ayrı resme konu olmasıdır. Bu husus, yazarın resimlenecek sahnelerin seçimiyle ilgili fikir verebilecek niteliktedir. Selîm'in hikâyedeki yeri düşünüldüğünde bu durum, ancak olay örgüsünün gelişimiyle izah edilebilir. Selîm, hikâye içerisinde önemli bir yer işgal etmemekle birlikte Ferruh'un Hüme'dan haberdar olup ona âşık olmasına aracılık ettiği için olay akışına yön veren bir karakterdir. Hikâyenin temel konusu olan aşkın doğuşu Selîm üzerinden kurgulanmıştır. Selîm hikâyede kendisinden ilk defa bahsedildiğinde -henüz Hüme'dan haberdar değilken- keşfetme arzusuyla dolu, heyecanlı, dinamik bir genç olarak tasvir edilmiştir. Bir yıl sonra ortaya çıktığı diğer sahnede ise yolculuğu sırasında karşılaştığı Hüme'ya âşık olduğunu öğrendiğimiz Selîm'in eski hâleden eser kalmamıştır. Aşkın etkisiyle zayıflamış, eski gücünü ve neşesini kaybetmiştir. Selîm'in fiziksel ve psikolojik değişimine neden olan şey Hüme'nın aşkıdır ve söz konusu değişim ne kadar belirgin ve etkileyici olursa Hüme'nın aşkı ve dolayısıyla güzelliği de o derece etkileyici olacaktır. Bu nedenle Hüme'nın güzelliğinin/ etkileyciliğinin metindeki "ilk göstergesi" olan Selîm'in değişimi iki ayrı resimle

görselleştirilmiştir. Hümâ'nın Selîm üzerindeki etkisi, okuyucuya hem kelimelerle hem de resimle anlatılarak Hümâ'nın güzelliği/etkileyiciliği olabildiğince öne çıkartılmaya çalışılmıştır. Bu durum, resimleme konusunda yazarın kişilerden çok olaylara odaklandığını, hikâyedeki etkileyici sahnelerin resimlenmesini istediğini ve nakkaştan da bu duyguyu okura yansıtmasını beklediğini göstermektedir.

Hümâ'nın güzelliğini vurgulamak üzere ayrıntılı tasvir edilmiş bir diğer örnek de 15. resimdir (bk. Resim 4). Hikâyedeki kurguda kendisiyle evlenmek isteyen bir şehrin yöneticisi tarafından sarayında tutulmakta olan Hümâ, bir yolunu bulup kaçma düşüncesiyle yöneticinin talebine razı olmuş görünür. Bir gün maiyetiyile birlikte ava çıkmış olan Sârım adlı hükümdar, Hümâ'nın bulunduğu şehrin yakınlarında dinlenir. Su alması için hizmetçi gönderir ancak hizmetçi geri dönmeyiz. Sebebini öğrenmesi için gönderdiği bir başka hizmetçi, önceki arkadaşının güzel bir kıza hayran olup güzelliğini seyre daldığını görüp durumu Sârım'a iletir. Meraklanan Sârım bu kez kendisi şehre gider. Hümâ'yı görünce kendisi de onun güzelliği karşısında hayran olur, şaşkınlığından parmağını ısırır. Eserdeki 15. resim



(T nüshası)

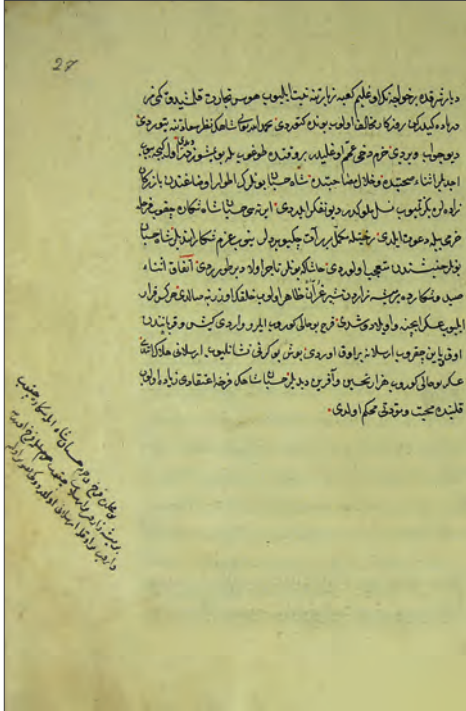


(İ nüshası)

Resim 4 (Eserdeki 15. resim)

işte bu sahneyi resmetmektedir. Yazar yine Hümâ'nın güzelliğinin ve etkileyiciliğinin göstergesi olduğu için bu sahneyi görselleştirmek istemiş olmalıdır. Resmin hikâyeye mümkün olduğu kadar örtüşmesi amacıyla nakkaş için oldukça ayrıntılı bir not düşmüştür: “Hümâ bir kasırdan bakar yazılıp şâhuñ gulâmı hayrân kalup ve bir peyk Melik Sârımı getürüp barmağ ile Hümâyı gösterüp Melik Sârım barmak ısırdığı tasvîr olma.”

Resimlenen bir diğer sahnede Ferruh'un kahramanlığı tasvir edilmiştir (bk. Resim 5). Anlatının bu bölümünde, hikâyenin başından itibaren doğumu, güzelliği, aşkı uğruna bir bilinmeze doğru yol alan maceracı kişiliği hakkında bilgi sahibi olduğumuz Ferruh'un bir başka yönü öne çıkarılmıştır. Yolculuğunun ilk durağında ev sahibi olan Husbân Şah ve maiyetiyle ava çıkan Ferruh, karşılarına çıkan ve herkesin gönlüne korku salan bir aslanı öldürmüştür. Üstelik de bu işi -av sonrasındaki ziyafet sırasında bizzat tecrübe ettiklerine göre- kimsenin çekemediği yayından fırlattığı bir okla gerçekleştirmiştir. Ferruh acı kuvveti ve avdaki maharetiyle herkesin takdirini kazanmıştır. Bu anlatı üzerinden Ferruh'un cesareti, gücü



(T nüshası)

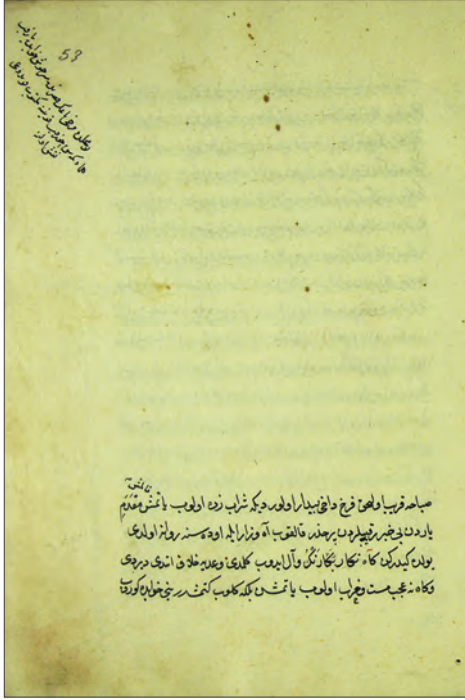


(İ nüshası)

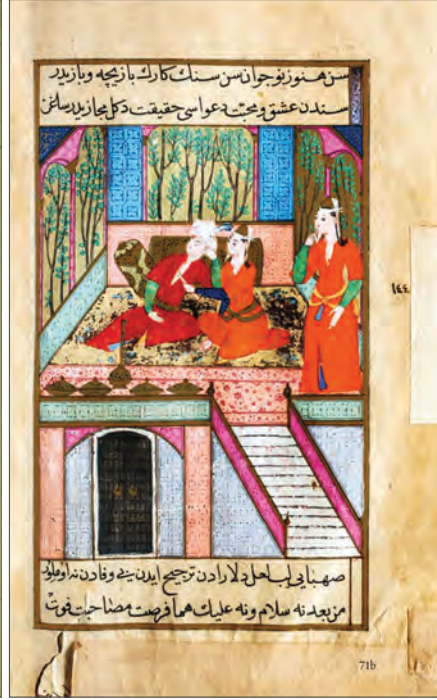
Resim 5 (Eserdeki 5. resim)

ve savaş sanatlarındaki mahareti okuyucuya tasvir edilmiştir. Yazarın bu resim için “*Bu mahalde Ferruh ve Hurrem Husbân Şâh ile şikâra çıkup bir mîşezârdan bir arslan çıkup Ferruh üzerine varup bir okla arslanı öldürdüğü tasvir olına.*” şeklinde ayrıntılı bir not yazmıştır. Okuyucunun zihnindeki Ferruh imajı, söz konusu av sahnesinin tasvir edildiği bu resimle pekiştirilmiştir. Esasen eserde Ferruh’un kahramanlığını pekiştirmek/vurgulamak amacıyla onun aslan, boğa gibi hayvanlarla olan mücadelelerini ya da çeşitli düşmanlarla olan savaşlarını konu alan başka resimlere de yer verilmiştir.

Mehmed Şerîf, sahne seçiminde anlatıdaki duygusal değişimleri de dikkate almıştır. 9. resimde âşıkların buluş(ama)maları resmedilmiştir (bk. Resim 6). Ferruh, bir önceki buluşmalarında kendilerini gören bir saray bekçisini kazara öldürmüştür. Bu sebeple iki âşık tedbir amaçlı olarak bir aydan uzun bir süre görüşmemişlerdir. Ancak sonunda ayrılık acısına dayanamayıp buluşup görüşmek üzere anlaşmışlardır. Hümâ bu kez buluşma mekânı olarak bir bağdaki köşkü seçmiş ve eğlence meclisini hazırlatmıştır. Buluşmaya erken gelen Ferruh, Hümâ’nın gelişini beklerken heyecanını bastırmak amacıyla birkaç kadeh içki içmiş ve içkinin



(T nüshası)

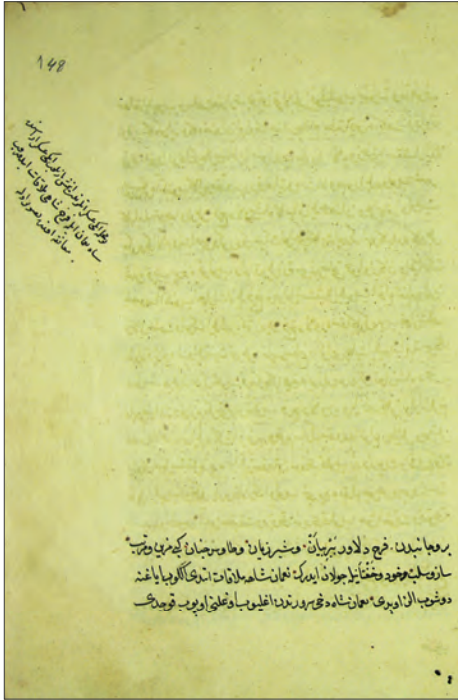


(İ nüshası)

Resim 6 (Eserdeki 9. resim)

tesiriyle kendinden geçmiştir. Sonradan meclise gelen Hümâ, Ferruh'un hâlini görünce öfkelenerek sitem dolu bir mektup yazmış ve mektubu âşığının koynuna koyup oradan ayrılmıştır. Bu sahne, Ferruh ile Hümâ'nın arasındaki aşkın farklı bir yüzünü yansıtmaktadır. Uzun ve meşakkatli bir sürecin sonunda birbirlerini bulan ve sonrasında da türlü sıkıntılarla sabırları sınanan âşıkların aşk ilişkileri, bu kez aralarına giren “kızgınlık, öfke” gibi duygularla ve sonrasında yaşanan gerilimle farklı bir boyut kazanmıştır. Yazar, kahramanların aşk ilişkisindeki bu duygusal değişimi okurun ilgi çekici bulacağını düşündüğü için bu sahnenin görselleştirilmesini istemiş olmalıdır. Bu sebeple hikâyede anlattığı sahneyi, tam olarak tasvir ettiği şekilde resmetmesi için nakkaşa ayrıntılı bir not yazmıştır: “*Bu mahalde Ferruhı bâğuñ kasrında ser-hoş h'âbda yazup Hümâ düğmesin çözüp koynına mektûb koyduğı nakş olına.*”

Şerîf'in ayrıntılı bir şekilde tasvir ettiği bir diğer resim de Ferruh ile babası Numân Şâh'ın buluşma anına aittir (bk. Resim 7). Ferruh, Hümâ'yı aramak üzere çıktığı uzun ve zorlu yolculuğun sonunda memleketine dönmektedir. Oğlunun dönüş haberini alan Numân Şâh da maiyetiyle birlikte onu karşılamaya çıkmıştır.



(T nüshası)

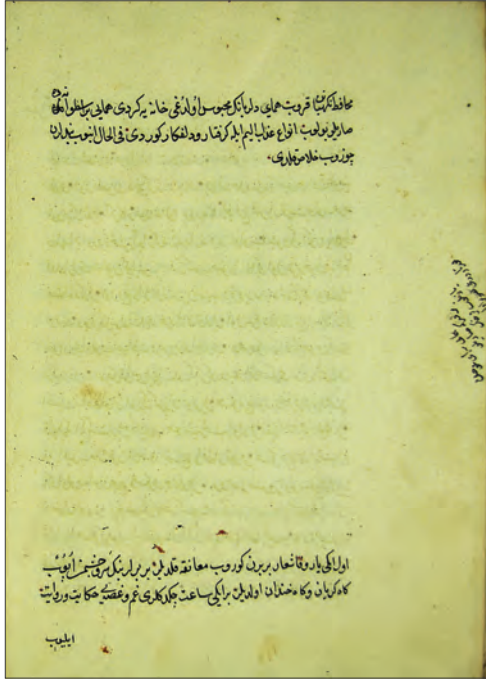


(İ nüshası)

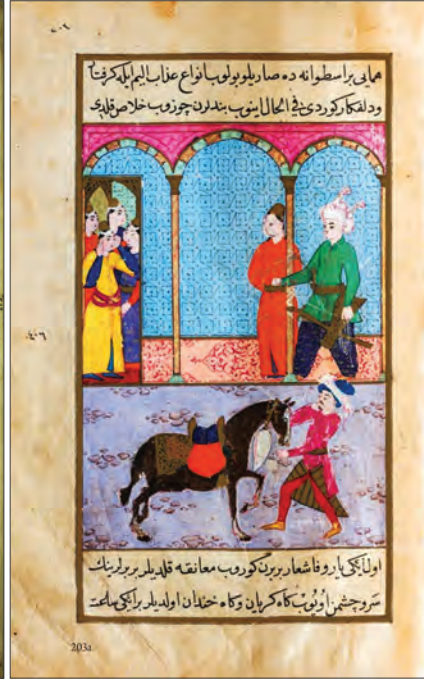
Resim 7 (Eserdeki 33. resim)

Yazar, duygusal yoğunluğu yüksek olan bu sahnenin etkileyiciliğini arttırmak amacıyla görselleştirilmesini istemiştir. Nakkaş için de hikâyeye uygun, ayrıntılı bir not düşmüştür: “*Bu mahalle iki asker atlarından inmiş yazılıp iki asker arasında Şâh Nu‘mân ile Ferruh Şâhı mülâkât itdürüp mu‘ânaka üzre tasvîr olına.*”

Yukarıdaki örneklerde nakkaşın, yazarın notlarına bağlı kaldığı görülmektedir. Bu yoldaki bir başka örnek de 31. resimdir (bk. Resim 8). Hikâyede Hümâ'nın Üc'un sarayında bir sütuna sarılı olarak esir tutulduğu ve türlü eziyetlere maruz kaldığı anlatılmaktadır. Yazar, müsvedde nüshada neredeyse bütün ayrıntılarıyla hikâyeyi yansıtan bir resim notu yazmıştır: “*Hümâyı sarây-ı Ücda bir direge sarılı yazılıp Ferruhuñ kurtardığı tasvîr ol[ına].*” Nakkaş da çizdiği resimde nottaki taleplere ve hikâyedeki anlatıya uygun bir sahne resmetmiştir. Ancak hikâyede türlü eziyetlere uğradığı söylenen Hümâ'nın çiziminde uğradığı işkencenin herhangi bir emaresi görünmemektedir.



(Γ nüshası)



(İ nüshası)

Resim 8 (Eserdeki 31. resim)

2. Genel Çerçevesi Belirlenmiş Tasvirler

Mehmed Şerîf, yukarıdaki gibi ayrıntılı notların yanında sahne tasarımını nakkaşa bıraktığı notlar da kaleme almıştır. Bu tür örneklerde kimi zaman doğrudan nakkaşın hikâyeyi okuyarak anlatıya uygun bir resim çizmesi gerektiğini belirten ayrıntılı olmayan notlar yazmıştır. Yazar kimi zaman da sahnenin temel unsurlarını detaylı ya da kabaca vererek sahnenin diğer unsurlarının tasarımını doğrudan ya da dolaylı olarak nakkaşın tasarrufuna bırakmıştır.

Hikâyede âşıklar türlü zorluklardan sonra nihayet uzaktan da olsa birbirlerini görebilme imkânına kavuşmuşlardır. Hümâ bir kasırda Ferruh ise bahçededir. Âşıklar -aşklarının büyüklüğünün etkisiyle- birbirlerini görür görmez bayılıp yere düşerler. Yazar, hikâyeyle uyumlu bir şekilde tasarlanmasını istediği 7. resmi “*Bu mahalde Hümâyı kasr bâmindâ Ferruhı bâğda birbirine arz-ı cemâl idüp bî-hûş oldukları tasvîr olına.*” şeklinde tarif ettikten sonra “*Kasr iz’ân olunup murâdca nakş kılına.*” diyerek mekânın tasvirini nakkaşa bırakmıştır (bk. Resim 9). Bu anlatım, yazarın yazdığı notla tasarruf hakkını doğrudan nakkaşa bıraktığı bir örnektir.



(T nüshası)

(İ nüshası)

Resim 9 (Eserdeki 7. resim)



(T nüshası)

(İ nüshası)

Resim 10 (Eserdeki 20. resim)

Ancak yine de nakkaştan hikâye metnindeki tasvire uygun bir kasır çizmesini beklemektedir. Yazar diğer notlarda da, mutlaka belirtilmesi gereken çok özel bir durum olmadıkça, mekân tasvirlerini çoğunlukla nakkaşa bırakmıştır.

Yukarıdaki örnekte sahnedeki diğer unsurları tarif edip sadece mekân tasvirini nakkaşa bırakan yazar, bazı örneklerde bütün resmin tasarımını “hikâyeye bağlı kılması” şartıyla nakkaşa bırakmıştır. Bu gibi durumlarda ön şart olarak nakkaştan resimlenecek sahneyle ilgili anlatıyı okumasını beklemektedir. Örneğin; 20. resim için (bk. Resim 10) düştüğü “*Ferruh arslan öldürdüğü yazılıp hikâyet iz’ân olunup bir hoşça tasvîr olına.*” şeklindeki notta nakkaşın hikâyeyi okuyarak ona uygun bir sahne resmetmesini istemektedir. Hikâyede Bezm şehrinde ortaya çıkan bir aslan, yol kesip insanlara zorluk çıkarmış, pek çok insanla birlikte şehzadenin ölümüne neden olmuştur. Hatta Sencer Şah, bu aslan yüzünden yaşadığı şehri terk edip yakınlarda başka bir başkent inşa ettirmiştir. Yolu aslanın bulunduğu yere düşen Ferruh yanındaki Mehlâ’yı uzakta bırakarak aslana yaklaşmış ve onu iki okla gözünden ve böğründen vurmuş ve sonrasında güzle kafasını parçalayarak öldürmüştür.



(T nüshası)

(İ nüshası)

Resim 11 (Eserdeki 22. resim)

Yazar 22. resimde (bk. Resim 11) yukarıdaki iki örnekten daha farklı olarak bu kez nakkaştan hikâyenin belirli bir kısmını “*Ferruh ile Hümânun Buluştuğudur*” başlıklı bölümünü okuyarak içeriğini yansıtacak uygun bir tasvir istemektedir: “*Ferruh ile Hümânun Buluştuğudur kıssası okunup tasvir-i münâsib ola.*” Mehmed Şerif, sahnenin tanımlanmasına ilişkin olarak bunun dışında başka bir şey söylememiştir. Çizilen sahnenin eserdeki başka bir kavuşma anının -Ferruh ile babası Numan Şah’ın- tasvir edildiği, yukarıda ayrıntılı olarak değerlendirilmiş olan, 33. resimle benzerliği dikkat çekicidir. Bu benzerlik, tasvir sanatlarında kavuşma sahnelerinin bir şablonunun oluşmuş olabileceğini düşündürmektedir.

T nüshasında yukarıda örnekleri verilen ayrıntılı notların yanında istenilen sahnenin genel hatlarıyla tarif edildiği örnekler de vardır. Eserde yer alan otuz dört resimden dördü işret meclisi, üçü de savaş sahnesi tasviridir. Yazarın bu nitelikteki resimlerin çoğunda söz konusu tasvirlerin nasıl olacağına dair ayrıntı ortaya koymaması, bezm ve rezm geleneğinin aynı kültürü paylaşan İslam imparatorluklarında ortak çizgilere sahip gelenekler oluşu ile açıklanabilir. Osmanlı kültür ve sanat hayatının bir tarafını bezm, diğer tarafını ise rezm kavramları simgeler.



(T nüshası)

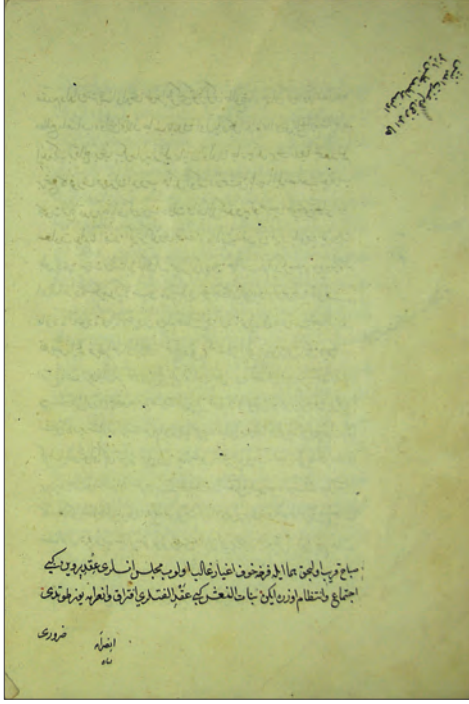
(İ nüshası)

Resim 12 (Eserdeki 8. resim)

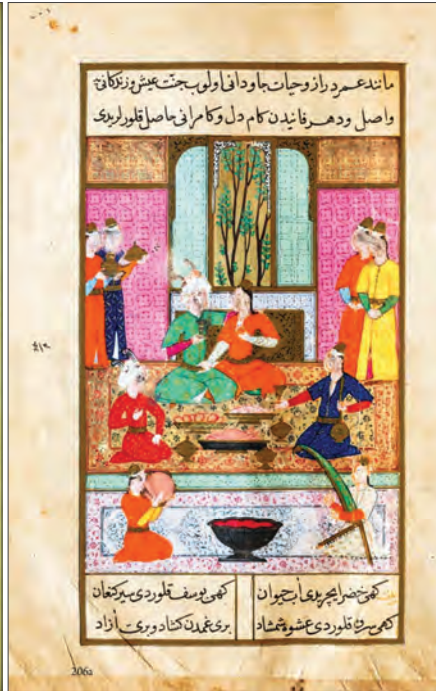
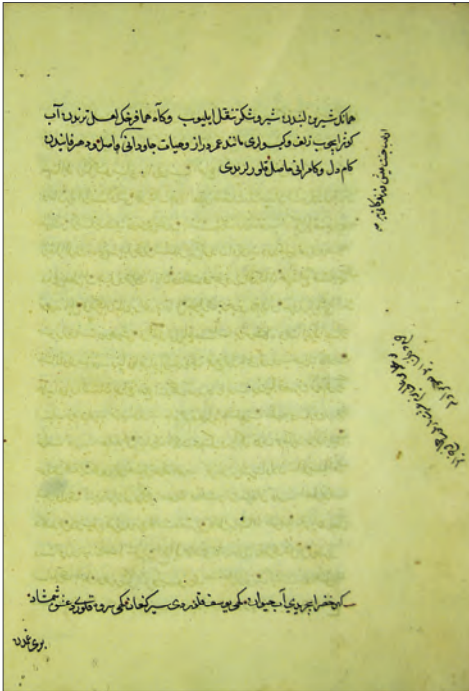
Bu konuların tasvirinde yer alabilecek öğeler çoğunlukla gelenekçe belirlenmiştir. Halil İnalçık, saray işret meclislerinden söz ettiği makalesinde, yüksek saray kültürünün, hükümdarlık ayin ve adabının imgesi olan işret meclisi geleneğinin eski devirlerden beri vazgeçilmez olarak devam ettiğini ve bu gelenekte şarap, devrin klasik sanat musikisi, seçkin şairler ve sade-ru sakiler, has bahçe, nadide çiçekler, nahıllar, buhurdanlar ve kandillerin eksik olmayan öğeler olduğundan söz etmektedir.²¹

İ nüshasındaki 8. (*Bu mahalde Ferruh ile Hümâyı sarây-ı Hümâda bezm-i işret-de sohbet itdükleri tasvîr olına.*), 10. (*Hümâ ile Ferruhı bezm-i işret eyler nakş olunup bir latîf meclis yazıla.*), 17. (*Ferruh Sehm ile işret eyleyüp icâzet istediüğü nakş olunup bir meclis-i bezm yazıla*) ve 32. (*Bu mahalle bir âli bezm-i işret yazılup Hümâ Ferruh ile Hurrem Dil-güşâ ile tasvîr olına*) resimlerle (bk. Resim 12, 13, 14, 15) T nüshasındaki bu resimler için düşünülen notlar, söz konusu duruma örnek olabilecek

21 Halil İnalçık, “Klasik Edebiyat Menşei: İrani Gelenek, Saray İşret Meclisleri ve Musâhib Şairler”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, I, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006), s. 271.



(T nüshası)
(İ nüshası)
Resim 13
(Eserdeki
10. resim)



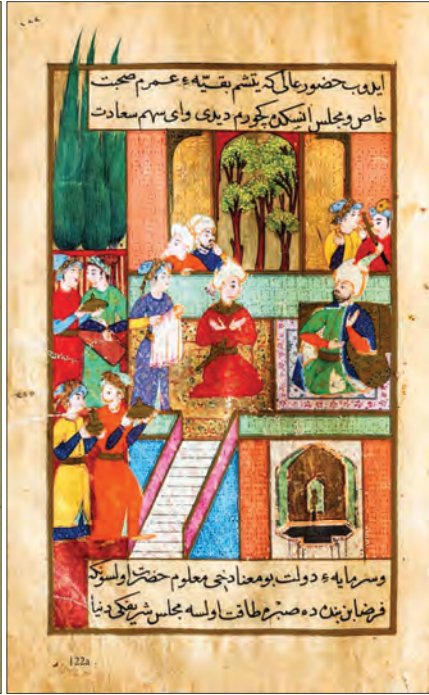
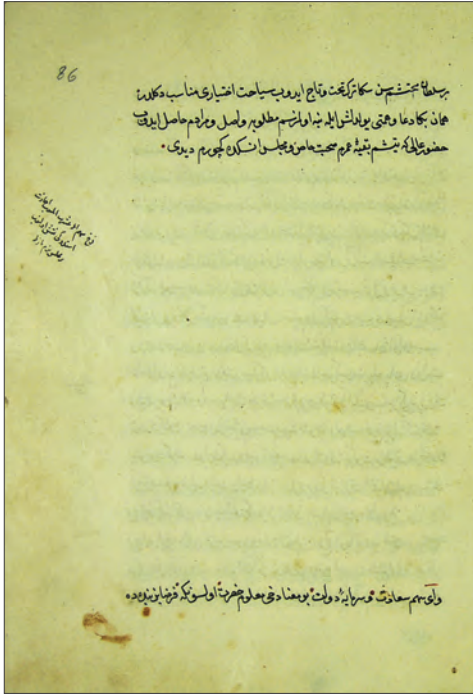
(T nüshası)
(İ nüshası)
Resim 14
(Eserdeki
32. resim)

BİR KİTAP NASIL RESİMLENİR? *DÂSİTÂN-I FERRUH U HÜMÂ* NÜSHALARI

(T nüshası)

(İ nüshası)

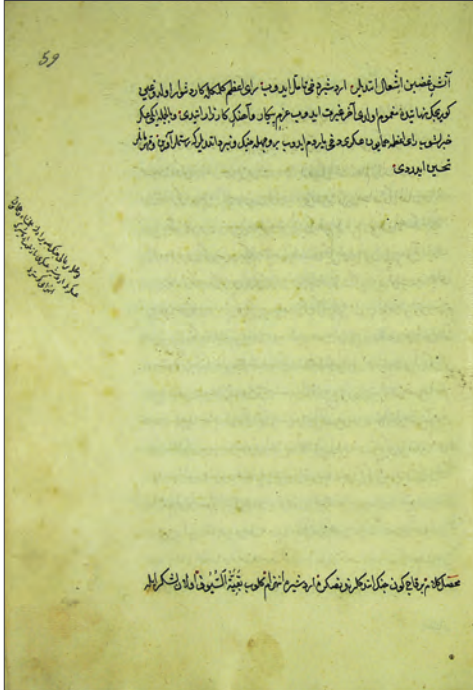
Resim 15
(Eserdeki
17. resim)



(T nüshası)

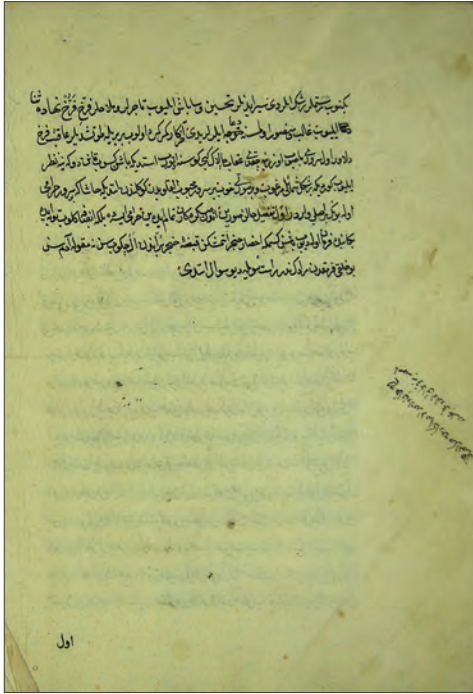
(İ nüshası)

Resim 16
(Eserdeki
12. resim)



niteliktedir. Benzer şekilde savaş tasvirlerinde de yazarın ayrıntıya dair fazla bir yönlendirmesinin olmadığı görülmektedir. Halil İnalıcık'ın yukarıda alıntılanan “gelenek” vurgusu üzerinden değerlendirildiğinde mevcut durum, pek çok eserde çizile çizile oluşmuş bir meclis tasviri şablonunun varlığıyla izah edilebilir. Kalıplaşmış mekân tasviri üzerine kalıplaşmış meclis çizimi eklenerek sahne oluşturulmuş ve hikâyeye uygun olarak anlatıda rol alan kişiler bu sahnelere yerleştirilmiştir. Yine hikâyeye uygun olarak mekân değişikliklerini göstermek üzere tasvirlerdeki pencere, merdiven gibi yapısal unsurlarla duvar bezemeleri, yer döşemeleri gibi süsleme unsurları ve meclisteki hizmetkârların, hanende ve sazandelere sayıları, kıyafetleri ve konumları farklı olarak tasarlanmıştır.

Savaş sahnelerinin görselleştirildiği 12 (*Bu mahalle bir âli ceng tasvîr olına ve Hümâyûn askerîyle Erdeşîr askeri yazılıp Erdeşîrûn inhizâmı gösterile.*), 18 (*Ferruh Hümân-ı dil-âver ile deryâ kenârında ceng eyleyüp Hümânı basup yine karındaş olduğu meclisdür.*) ve 28. (*Bir ceng tasvîr olunup iki cânib askeri nakş olına.*) resimlerde de (bk. Resim 16, 17, 18) benzer bir durum görülmektedir. Savaş sahnelerinde çoğunlukla karşı karşıya gelmiş bir ordu ve hikâye kahraman(lar)ının belirgin



(T nüshası)



(İ nüshası)

Resim 17 (Eserdeki 18. resim)



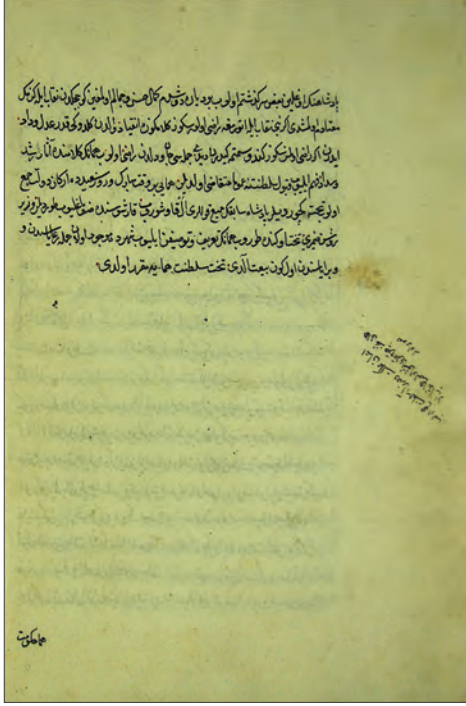
(T nüshası)

(İ nüshası)

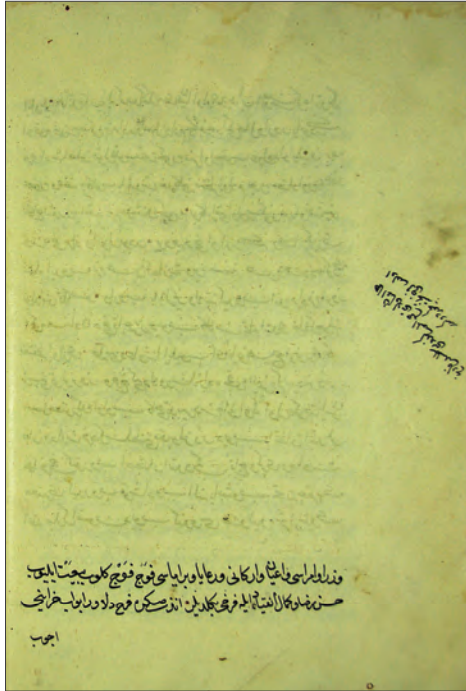
Resim 18 (Eserdeki 28. resim)

olarak öne çıkışı daha çok vurgulanmaktadır. 28. resme ilişkin yazarın kaleme aldığı not, hemen sonra yer alan ve yine aynı savaşa ait olan hikâyenin ana kahramanı Ferruh'un Hürmüz'le olan birebir mücadelesine odaklanmış olan 29. resim için (bk. Resim 27) düşünülen notla (*Hürmüzi ak pîl üzre Ferruh ile tasvîr olunup boş bögrinden Ferruhun okıyla urduğı nakş olına.*) kıyaslandığında oldukça kısa ve belirsizdir. Bu durumun sebebi, tasvir edilen sahnenin mahiyetiyle ilgili olmalıdır. Nitekim 28. resim karşı karşıya gelmiş iki orduyu tasvir ederken 29. resim daha özel bir sahneyi, iki kahramanın birebir mücadelesini konu edinmektedir.

Yine 16 (*A'yân-ı memleket ve vüzerâ-yı saltanat cem' olup Hümâyı tahta çıkardukları nakş olunup Hümâ nikâb ile tasvîr olına.*), 24 (*Hümâ a'yân-ı vilâyeti cem' eyleyüp kendüsi saltanatdan fâriğ olup Ferruhı tahta geçürdüğüdür.*) ve 34. (*Bu mahalde Şâh Nu'mân oğlu Ferruh Şâhı tahta çıkardığı nakş olunup a'yân-ı devletüñ el öpmege ictimâ'ı tasvîr olına.*) resimlerde de (bk. Resim 19, 20, 21) yukarıdakine benzer bir durum vardır. Söz konusu resimlerde Hümâ ve Ferruh'un tahta çıkış törenleri tasvir edilmiştir. Mekânın farklı saraylar ve bürokratların da farklı kişiler olmasına rağmen her üç resmin büyük benzerlik gösterdiği dikkati çekmektedir.



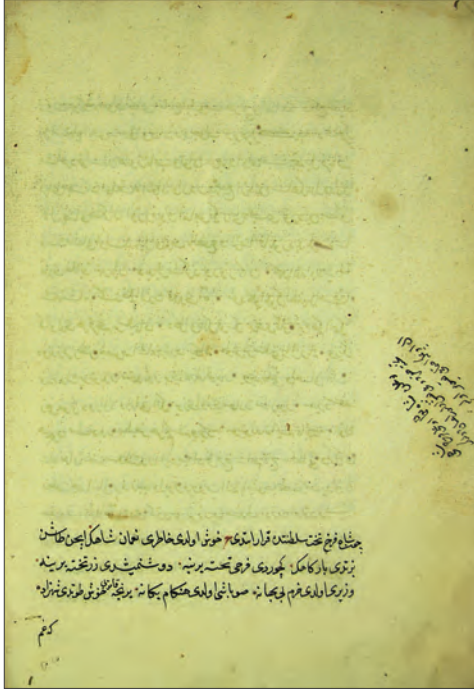
(T nüshası)
(İ nüshası)
Resim 19
(Eserdeki
16. resim)



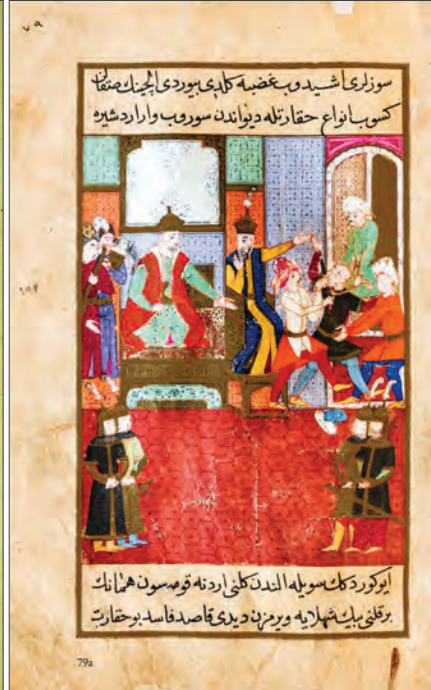
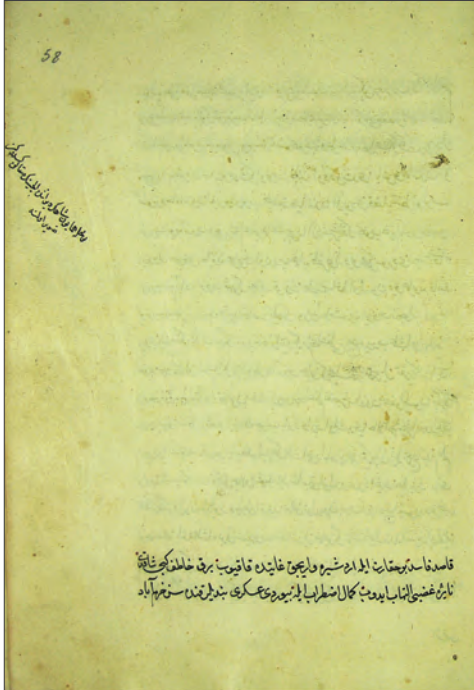
(T nüshası)
(İ nüshası)
Resim 20
(Eserdeki
24. resim)

BİR KİTAP NASIL RESİMLENİR? *DÂSİTÂN-I FERRUH U HÜMÂ* NÜSHALARI

(T nüshası)
(İ nüshası)
Resim 21
(Eserdeki
34. resim)



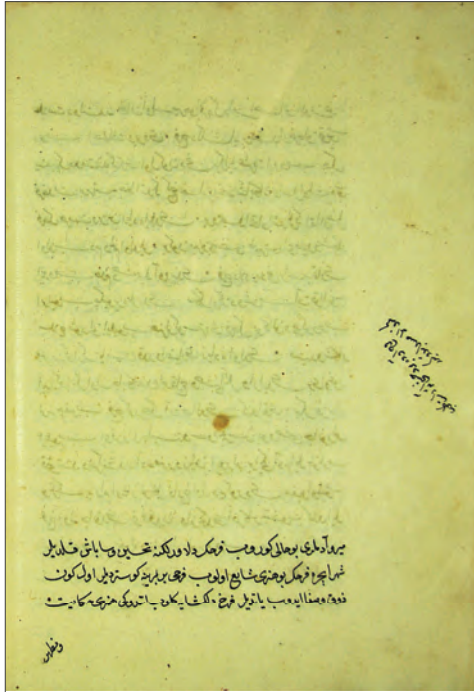
(T nüshası)
(İ nüshası)
Resim 22
(Eserdeki
11. resim)



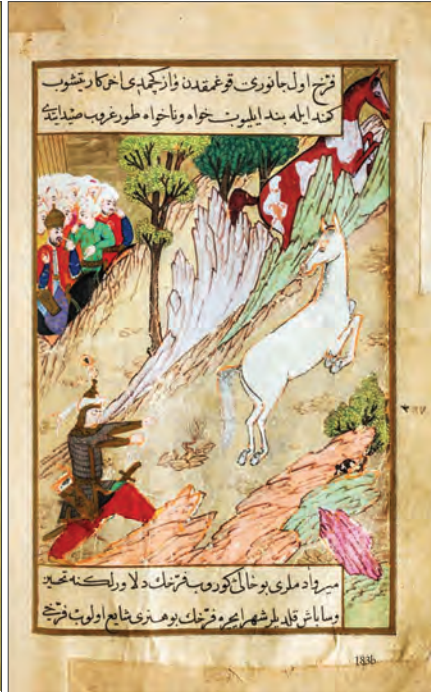
Bu durum, bezm ve rezm tasavvurunda olduğu gibi saray, taht ve törenlerle ilgili algılamalar ve ritüeller ile ilgili ortaklıklar olduğunu düşündürmektedir.

Yine “*Bu mahalle Hümayûn Şâhuñ divânında ilçinüñ sakalın kesdüğün tasvîr olına*” şeklinde çok belirsiz olarak tanımlanmış 11. resimdeki (bk. Resim 22) ayrıntılar da nakkaşın tasarrufuna bırakılmıştır. Olayın geçtiği mekânın, eserdeki diğer taht odası resimleriyle oldukça benzer bir şekilde resmedildiği dikkati çekmektedir.

Hikâye kahramanlarının vahşi hayvanlarla mücadelelerinin anlatıldığı kısımlarda da genel yönlendirmeler yer almaktadır. Eserde bu bağlamda dört resim vardır. Ferruh’un bir boğayı öldürdüğü 19. resimle ilgili yazar, “*Ferruhuñ meydânda boğa öldürdüğü nakş olına.*” şeklinde oldukça genel bir tanımlamada bulunarak sahne tasvirinde bütün tasarrufu nakkaşa bırakmıştır. Aynı durum yine Ferruh’un yabanî bir atı yakaladığı 27. (*Ferruh avda bir vahşi ata râst gelüp kemend ile sayd itdüğidür.*) ve bir aslanı öldürdüğü 5. ve 20. resimlerde de (bk. Resim 5, 10) görülmektedir.



(T nüshası)



(İ nüshası)

Resim 23 (Eserdeki 27. resim)

BİR KİTAP NASIL RESİMLENİR? *DÂSİTÂN-I FERRUH U HÜMÂ* NÜSHALARI

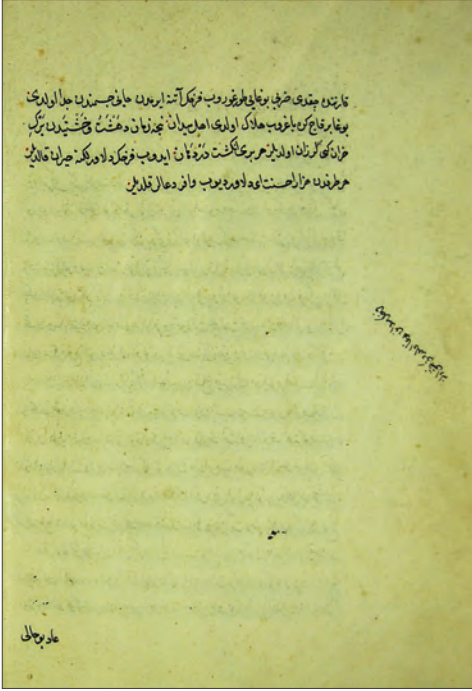
(T nüshası)

(İ nüshası)

Resim 24

(Eserdeki

19. resim)



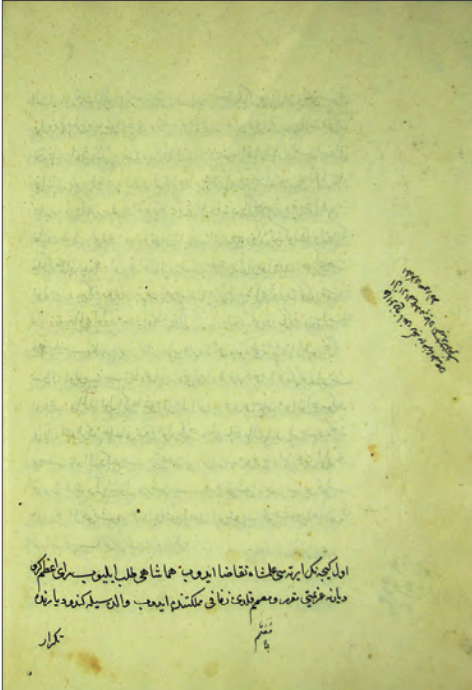
(T nüshası)

(İ nüshası)

Resim 25

(Eserdeki

13. resim)



3. Nakkaşın Şahsî Tasarrufuyla Tasvirlerde Yaptığı Değişiklikler

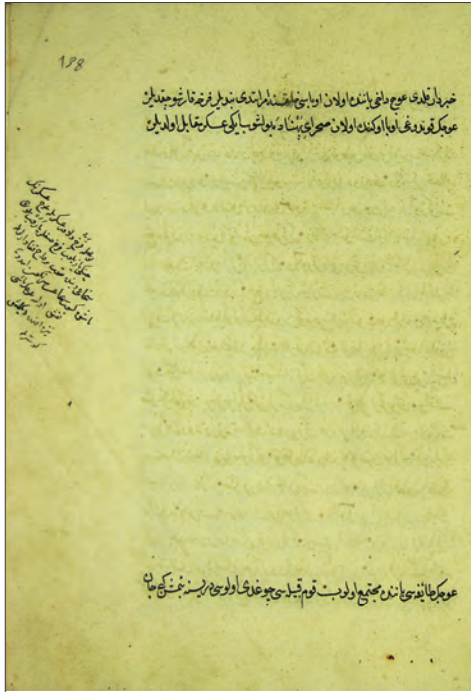
Çalışmada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus, nakkaşın yazarın yönlendirmelerine dair takındığı tutumdur. Buna göre nakkaşın bazı sahneleri yazarın tanımlamalarına birebir uyarak resmederken bazılarında bağımsız hareket ettiği ve resme özgün yorumlar kattığı görülmektedir. Örneğin; yazarın sahne tasarımı konusunda oldukça detaylı bilgiler verdiği 13. resimde nakkaş bazı şahsî tasarruflarda bulunmuştur (bk. Resim 25). Söz konusu sahne, Hümâ'nın dramına ve yaşadığı ikileme odaklanmıştır. Şehri kuşatan ordu karşısında başka bir çözüm bulamayan Hümâ, ülkesinin selameti için istemediği hâlde Alemşâh'ın evlenme isteğine rıza göstermek zorunda kalmıştır. Ancak yine de mücadeleden vazgeçmeyen âşıklar, Hümâ'nın Alemşâh'ı oyalaması ve bir fırsatını bulur bulmaz da kaçıp kurtulması konusunda anlaşmışlardır. Resimde âşıkların vedalaşma sahnesi resmedilmiştir. Yazar, çizilmesini istediği sahneyi "*Hümâ ile Ferruh bâğda bir gıce bezm ü işret kılup ba'dehû el ele alup abd ü peymân eyledükleri tasvîr olına.*" şeklinde tarif etmiştir. Bu tarifte şahısların ve mekânın sahip olması gereken özellikler sıralanmıştır. Kahramanları yazarın tanımlamasındaki gibi el ele tutuşur vaziyette resmeden nakkaş, mekân çiziminde yazarın tarifine tam olarak bağlı kalmamıştır. Pencereden görünen ağaçlardan mekânın tarifteki gibi bağdaki köşk olduğu da anlaşılmaktadır. Ancak resmin kompozisyonunda yazarın istediği meclis kurgusu yoktur. Nakkaş belki de sahnenin taşınması gereken duygusal mesaja uygun olmadığını düşündüğü için olsa gerek yazarın istediği işret meclisini kompozisyona eklememiştir. Buna karşın yazarın talebi olmamasına rağmen sahneye âşıkların vedalaşmalarının üzüntüsünü yaşayan üçüncü bir kişi daha ilave etmiştir. Bu ekleme, resmin muhatabına iletmesi gereken duygusal mesajla uyumludur.

Nakkaş, eserdeki 14. resimde de (bk. Resim 26) yazarın tanımlamalarından farklı tasarruflarda bulunmuştur. Yazar söz konusu resimle ilgili olarak yazdığı notta Ferruh'un önde, Hümâ'nın ortada, Hürrem'in de arkada at üzerinde kaçarken tasvir edilmesi gerektiğini belirtmiştir: "*Ferruh ve Hurrem ve Hümâ üç ata binüp kaçdukları yazılup Hümâ ortada Ferruh önce Hurrem ardca nakş olına.*" Nakkaş ise söz konusu üç kahramandan Ferruh ve Hürrem'i at üstünde, Hümâ'yı ise henüz atına binmek üzereyken resmetmiş, notta bahsedilmemesine rağmen Hümâ'nın dayesi Pârsâ'yı sahneye dâhil etmiştir.

Bir başka örnekte Şerif, 29. resimde (bk. Resim 27) nakkaştan Hürmüz'ü beyaz bir fil üzerinde resmetmesini istemiş (*Hürmüzi ak pîl üzre Ferruh ile tasvîr*

olunup boş böğrinden Ferruhun okıyla urduğı nakş olına.), nakkaş ise beyaz fil yerine at çizmiştir. Hikâyede Hürmüz'ün heybetli bir file (pîl-i demân) bindiği yazılıdır. Bu durumda nakkaş metindeki bu ayrıntıya dikkat etmeksizin yazarın talebini göz ardı etmiştir. Söz konusu farklılık, kitabın yazılıp resimlendiği coğrafya itibarıyla, savaşlarda fil değil at kullanılmasından ve nakkaşın da at tasvirleri çizmede usta-laşmış olmasından kaynaklanıyor olabilir. Diğer bir farklılık ise yazarın Ferruh'un Hürmüz'ü böğründen vurduğu bir sahne tasviri istemesine karşın, nakkaşın Ferruh'u yayını germiş atışını yapmaya hazırlanırken, Hürmüz'ü de elinde kal-kanıyla kendini savunmaya çalışırken resmetmiş olmasıdır. Bu farklılığın metin-resim uyum(suzluğ)undan kaynaklandığı görülür. Resmin bulunduğu sayfada yer alan metinde iki savaşçının karşı karşıya geldiği yazılı olduğundan; dolayısıyla da yazarın talep ettiği sahne henüz anlatılmadığından nakkaş, yazarın notunu değil metindeki olay akışını dikkate alarak resmini çizmiştir.

Yine Şerif, 30. resimde (bk. Resim 28) savaş sahnesinin nasıl olması gerektiğiyle ilgili “*Bu mahalle Ferruh-ı dil-âver askerıyla Üc askerinin cengi yazılıp Ferruh saflar yarup Ücü sancağı dibinde yıkup birkaç kafâdârıyla baş kesüp sancağı ser-niğün itdüğü nakş olına. Ücün başı nîze üzre dikilmiş gösterile.*” şeklinde oldukça



(T nüshası)
(İ nüshası)
Resim 28
(Eserdeki
30. resim)



(T nüshası)

(İ nüshası)

Resim 29 (Eserdeki 26. resim)

ayrıntılı bir açıklama yapmış; fakat Nakkaş Hasan sadece karşı karşıya gelmiş iki ordu resmetmiştir. Ancak sayfanın kompozisyonuna dikkatlice bakıldığında bu örnekte söz konusu farklılığın nakkaşın keyfi tutumundan kaynaklanmadığı görülür. Nakkaş burada metin-resim bütünlüğünü göz önünde bulundurarak böyle bir tasarrufta bulunmuştur. Yazarın istediği sahne savaşın sonuç bölümüne aittir; ancak resmin bulunduğu sayfanın altında ve üstündeki satırlarda iki ordunun karşı karşıya geldiği belirtilmektedir. Nakkaş, resmin konumlandırıldığı sayfada hikâyenin olay akışı henüz yazarın istediği sahneye ulaşmadığı için ilgili sayfadaki metinle uyumlu bir sahne tasvir etmiştir.

Mehmed Şerif, 26. resim için “*Ferruh Hümâ ve Hurrem ve Dil-güşâ bir gemiye binüp yelken açup kaçdukları tasvîr olına.*” şeklinde bir not yazmıştır (bk. Resim 29). Notta nakkaştan kahramanların gemiye binip kaçtıkları bir sahne çizmesini istemiştir. Fakat nakkaş, olay örgüsünde bir sonraki sahne olan geminin kayalara çarpıp parçalanması anını resmetmiştir. Bunun nedeni nakkaşın bu sahneyi daha etkileyici bulması ya da yazarın istediği sahnenin metin içerisinde kapladığı alanın ve ağırlığının çok sınırlı olması veya sahneye ilgili tasvirlerin yetersizliği olabilir.



(T nüshası)

(İ nüshası)

Resim 30 (Eserdeki 25. resim)

Bu örnekler, nakkaşın sadece yazarın notlarına bağlı kalmadığını metnin gidişatına vakıf olarak yer yer tasarrufta bulunduğunu göstermektedir.

Nakkaşın bazen de bu durumun tersine yazarın ifadelerinden fazlasını metne yansıttığı görülür. Nüshadaki 25. resimde (bk. Resim 30) merdivenden düşerek ayağını kıran Ferruh kırılmış bileğini tutarken genç bir kız onu ferahlatmak için yüzüne gül suyu serper. Solda üzüntüsünden yere yıkılmak üzere olan Hümâ'ya nedimleri destek verirken köşkün üzerindeki kızlar şaşkınlıklarını ve üzüntülerini belirten hareketler yaparlar. Yazarın, resmin nasıl çizilmesi gerektiğini anlattığı notta (*Ferruh tahta-pûşdan uçup bir ayağı sınıp Hümâ kendüyi hancer ile helâk kâsd itdükte hizmetkârları mâni' olduğu nakş olına.*), gül suyu serpilmesi ve köşkün üzerindeki kızların şaşkınlık ve üzüntü ifadeleri yer almamaktadır. Bununla birlikte metinde de bu tasviri gerektirecek bir anlatım yoktur. Bu durum nakkaşın tasarrufuna işaret etmektedir.

Yazar 21. resim (bk. Resim 31) için istediği sahneyi “*Bir gâr içinden Hurrem ve Ferruh ve Mehlâ Dil-güşâyı halâs itdükleri tasvîr olına.*” şeklinde genel hatlarıyla tanımlamıştır. Nakkaş da yazarın tanımlamasına uygun olarak sahneyi resmetmiştir.



(T nüshası)

(İ nüshası)

Resim 31 (Eserdeki 21. resim)

Metni okuduğu anlaşılan nakkaş, açıklamada belirtilmemesine rağmen, hikâyeye uygun olarak mağara önündeki nöbetçileri öldürülmüş olarak resmetmiştir. Mehmed Şerîf, eserdeki notların çoğunda olduğu gibi bu açıklamasında da mekâna ait herhangi bir tanımlama yapmamış, bütün tasarrufu nakkaşa bırakmıştır. Mekâna ait mağara, dağlar, ağaçlar vb. gibi unsurlar tamamen nakkaş tarafından tasarlanmıştır.

Yine bu bağlamda yazar, kahramanların kavuşma anının görselleştirildiği 23. resim (bk. Resim 32) için yazdığı notta kahramanların, sahnenin temelini oluşturan, durumlarını/rollerini tanımlamış, bundan başka bir detay vermemiştir: “*Ferruh Hümayla bir câme-hâbda gönlekcek yatup gird-pehlû oldukları tasvîr olma.*” Benzer şekilde mekân tasarımı ile diğer kişilerin sahneye eklenmesi tamamen nakkaşın tasarrufuyla olmuştur.

Nakkaş bütün bunların ötesinde yazarın planında olmayan iki resim (2 ve 6. resimler) çizmiştir (bk. Resim 33, 34). Öyle ki Mehmed Şerîf bu resimlerin çizimi için herhangi bir not yazmamış hatta sayfa tasarımında boşluk bırakmamıştır.



(T nüshası)

(İ nüshası)

Resim 32 (Eserdeki 23. resim)

Eserdeki 2. resimde Hümâ'ya âşık bir tacir olan Selîm'in Hümâ'yı resmetmekte uzmanlaşmış bir nakkaşa onun resmini yaptırması tasvir edilmiştir. Yine nakış ve nakkaş ile ilgili olan 6. resimde ise Hümâ'nın Ferruh'a âşık oluşu tasvir edilmektedir. Ferruh ve Hürrem aynı şehirde buldukları ve türlü yollar denedikleri hâlde Hümâ'ya ulaşamamışlardır. Tam bu esnada usta bir nakkaş olduğunu öğrendiğimiz Hürrem, Hümâ'nın sürekli ziyaret ettiği kilisenin bir duvarına Ferruh'un resmini çizmiştir. Bu resmi gören Hümâ da Ferruh'a âşık olmuştur.

Bu resimlerin her ikisinin de nakış ve nakkaş konulu olması ilginçtir. Bu durum Nakkaş Hasan Paşa'nın mesleğiyle ilgili duygusal davranmış olabileceğini düşündürmektedir.



(İ nüshası)
Resim 33 (Eserdeki 2. resim)

(İ nüshası)
Resim 34 (Eserdeki 6. resim)

Sonuç

Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ'yı kaleme alan Mehmed Şerîf'in saray nakkaşhanesinde onu resimleyecek nakkaşa yol göstermek ve okuyucuyu daha derinden etkilemek için çizilecek resimlerin niteliğinin ne olması gerektiğine ilişkin sayfa kenarına yazdığı açıklayıcı notlar, klasik dönem Osmanlı kitap resimleme sürecine ve yöntemlerine dair önemli ipuçları barındırmaktadır. Yazarın notlarında bulunan önerilerinden, onun tasvir sanatına dair bir donanıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Şerîf, öncelikle nakkaştan hikâyeyi okumuş olmasını beklemekte ve böylece çizeceği resimle hikâyenin örtüşmesini sağlamaya çalışmaktadır. Nakkaş ise bazı resimlerde yazarın düştüğü notlarda yer alan direktiflerden daha ayrıntılı ve hikâyenin kurgusuyla örtüşen kişilere/unsurlara yer vermiştir. Benzer şekilde, yazarın talep etmemesine, resim için bir boşluk bırakmamış ve dolayısıyla da resmin içeriğine dair bir not düşmemiş olmasına rağmen hikâyenin akışına uygun iki resim çizmiş olması, nakkaşın da yazar gibi edebî metne dair bir donanıma sahip olduğunu göstermektedir.

Söz konusu nüshada yer alan bu notlar, daha önce başka çalışmalarda rastlanan özellikler göstermekle birlikte tüm resimlerin yönlendiriciliğinin olması, edebî metin-resim birlikteliği ve sanat tarihi çalışmaları açısından eseri önemli bir konuma getirmektedir. Bu resimler ön modellerden üretilmemiş olup yazarın yönlendirici notlarıyla özgün tasarımlar olarak ortaya çıkmış örnekler ve yeni bir anlatı için üretilmiş orijinal resimlerdir. Yazarın müellif hattı olan Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan Kitaplığındaki nüshada çizilmesini tasarladığı resimler için boşluklar bırakmış olması bu nüshanın sonradan resimlenmesi tasarlanan karalama nüsha olduğunu ve muhtemelen eserin yazımına aracılık eden Gazanfer Ağa için hazırlandığını düşündürmektedir.

Yazar ve nakkaşın hem hikâyenin kurgusuna hem de resimleme yöntemlerine dair sahip oldukları ortak birikime eserin hazırlanmasına aracılık etmiş olan Gazanfer Ağa'nın ve hâmişisi durumundaki III. Mehmed'in de vakıf oldukları tahmin edilebilir. Benzer şekilde III. Murad ve III. Mehmed'in saltanat dönemlerinde boyutları, yazı türleri, sayfa tasarımları ve resim üsluplarıyla birbirine çok benzeyen el yazmalarının bir diğer ortak yanı da metinlerinin Türkçe olmasıdır. Dönemin sanatına yön veren bu bilinçli tavır, Osmanlıda bir eserin sipariş edilmesi, yazılması, resimlenmesi, sunulması gibi süreçlerin birbirinden bağımsız olmayıp kolektif bir çalışmanın ürünü olduğunu göstermektedir. Sultanın eserlerin sade bir dille oluşturulması talebi, aracı konumdaki kişilerin hem yazara hem de nakkaşa bu doğrultuda verdiği siparişler, Osmanlıda belirli eserlerin bütün olarak görsel ve dilsel estetiğe işaret eden yerli bir ekolü temsil ettiğini düşündürmektedir.

Bir Kitap Nasıl Resimlenir? Dâsitân-ı Ferruh u Hümâ Nüshaları Üzerinden Osmanlı Kitap Sanatına Dair Görüşler

Öz ■ Osmanlı dönemi kitap üretim anlayışına göre eserin içindekiler kadar fiziksel durumu da önem arz etmekteydi. Bu çerçevede üretilecek nüshanın yazılması, süslenmesi, resimlenmesi, ciltlenmesi gibi aşamaları da sanatın bir parçası olarak görülmüş ve önemsenmiştir. Dönemin şartları içerisinde kitap üretimi masraflı bir iş olduğu için sanat değeri yüksek eserler çoğunlukla sarayın himayesinde üretilmiştir. Bugüne kadar yapılan çalışmalarla Osmanlı kitap sanatının farklı veçheleri gün yüzüne çıkartılmış olmakla birlikte resimleme sürecine ilişkin bilinenler oldukça sınırlıdır. Nakkaşın bir kitabı nasıl resimlediği, sahnelerin çiziminde üzerinde çalışılan kitabın içeriğinin ne kadar belirleyici olduğu, geleneğin ne kadar etkisinin bulunduğu, kitabın müellifinin bu sürece dâhil olup olmadığı çeşitli çalışmalarda sorgulanan ve açıklığa kavuşturulmaya çalışılan meselelerdir. Ancak dönem eserlerinde bu soruları cevaplamaya imkân

verecek kayıtlar/bilgiler çok sınırlıdır. Bununla birlikte III. Mehmed döneminde saray nakkaşhanesinde üretilmiş olan *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ* adlı eserde bulunan bu yöndeki kayıtlar, süreci anlama hususunda bilgi verecek mahiyettedir. Eserin müellif nüshası ve bundan hareketle saray nakkaşhanesinde temize çekilmiş ve resimlenmiş olan nüshası elimizde bulunmaktadır. Eserin bu özelliği, nadir bulunan bir hususiyettir. Bu yönüyle böyle bir karşılaştırma yapma imkânı vermektedir. Müellif nüshasında resim çizilecek alanlar boş bırakılmış ve bu alanların kenarına nasıl bir resim çizmesi gerektiği ile ilgili nakkaşı yönlendirici notlar yazılmıştır. Bu yazıda *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*'daki söz konusu bilgiler ışığında Osmanlı döneminde üretilen kitapların resimlenme süreçleri sorgulanmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Klasik Türk edebiyatı, kitap sanatı, resim sanatı, *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*.

Bibliyografya

- Bağcı, Serpil, Filiz Çağman, Günsel Renda ve Zeren Tanındı: *Osmanlı Resim Sanatı*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 2006.
- Bloom, Jonathan M. ve Sheila S. Blair: *The Grove Encyclopedia of Islamic Art and Architecture*, New York: Oxford University Press 2009.
- Bosch, Gulnar, John Carswell ve Guy Petherbridge: *Islamic Bindings and Bookmarking*, Chicago: Chicago University Press 1981.
- Çobanoğlu, Ahmet Vefa: "Nakkaş Hasan Paşa Türbesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2006, XXXII, s. 330-331.
- Çağman, Filiz: "Şahname-i Selim Han ve Minyatürleri", *Sanat Tarihi Yıllığı*, 5 (1972-73), s. 411-442.
- Değirmenci, Tülün: *İktidar Oyunları ve Resimli Kitaplar: II. Osman Devrinde Değişen Güç Simgeleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi 2012.
- Durmuş, Tuba Işın: "Siyasi Rekabetin Bir Enstrümanı Olarak Ortaçağ'da Sanat", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 12 (2014), s. 65-76.
- Erünsal, İsmail E.: *Ortaçağ İslam Dünyasında Kitap ve Kütüphane*, İstanbul: Timaş Yayınları 2018.
- Erünsal, İsmail E.: "Türk Edebiyatı Tarihinin Arşiv Kaynakları I: II. Bâyezîd Devrine Ait Bir İn'amat Defteri", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, X-XI (1979-80), s. 304-41.
- Fervacı, Emine: *Picturing History at the Ottoman Court*, Bloomington: Indiana University Press 2016.

- Fetvacı, Emine: *Sarayın İmgeleri: Osmanlı Sarayının Gözüyle Resimli Tarih*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2013.
- Fetvacı, Emine: “The Production of the Şehname-i Selim Han”, *Muqarnas*, 26 (2009), s. 263-315.
- Fleischer, Cornell H.: *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay. 1986.
- Gökay, Orhan Şaik: “Bir Saltanat Düğünü”, *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı*, I (1986), s. 21-55.
- Gürbüz, Mehmet, Tuba Işınsoy Durmuş, İncinur Atik Gürbüz ve Mustafa Durmuş: *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ (Ferruh ile Hü mâ: Mutlu Sonla Biten Bir Aşk Serüveni)*, ed. Mehmet Gürbüz, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 2017.
- İnalçık, Halil: “Klasik Edebiyat Menşei: İrani Gelenek, Saray İşret Meclisleri ve Musâhib Şairler”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, I, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları 2006, s. 221-282.
- Mehmed: *İşk-nâme (İnceleme-Metin)*, haz. Sedit Yüksel, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları 1965.
- Mehmed Şerif: *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, no. T 1975, 1010/1601.
- Mehmed Şerif: *Dâsitân-ı Ferruh u Hü mâ*, Topkapı Sarayı Müzesi Revan Kitaplığı, no. 1484, 1010/1601.
- Sürürî: *Tercüme-i Kitâbü'l-Acâ'ib ve'l-Garâ'ib*, Marmara Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu, no. YZ0290.
- Tanıncı, Zeren: “Bibliophile Aghas (Eunuchs) at Topkapı Saray”, *Muqarnas*, 21 (2004), s. 333-343.
- Tanıncı, Zeren: “Nakkaş Hasan Paşa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2006, XXXII, s. 329-330.
- Terzioğlu, Derin: “The Imperial Circumcision Festival of 1582: An Interpretation”, *Muqarnas*, 12 (1995), s. 84-100.
- Uluç, Lale: *Türkmen Valiler, Şirazlı Ustalar, Osmanlı Okurlar: XVI. Yüzyıl Şiraz Elyazmaları*, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları 2006.
- Yaman, Bahattin: *Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: Tercüme-i Cifru'l-Câmi ve Tasvirli Nüşhaları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Geçmiş Olsun Dileklerini İleten Mensur ve Manzum Metinler: İyâdetnâme ve Sıhhatnâmeler*

Betül Sinan Nizam**

The Prose and Verse Texts Conveying Wishes of Good Health: İyadetnamas and Sıhhatnamas

Abstract ■ To date, studies of texts written for ill or recovering patrons or intimate friends have focused predominantly on sıhhatnamas, while iyadetnamas have been overlooked. In fact, Ottoman artists not only wrote poems in the genre of sıhhatnama, they also wrote letters named iyadetnama, written to wish good health especially to their patrons who were sick or recently recovered from an illness. This article asserts that these prose and verse texts, produced with similar intentions, should be examined together in order to grasp all aspects of the texts. For this reason, sıhhatnama and iyadetnama examples are examined through cross referencing their contextual, structural and expressional aspects. The relationship of the sıhhatnamas and iyadetnamas to the duanamas and official Ottoman documents (telhises), which were produced with similar motivations, has also been made clear. As a result, it is revealed that these texts, which were produced within the same tradition, despite some differences, are shaped around a similar structure. In other words, they share a common discourse.

Keywords: Sıhhatnama, iyadetnama, duanama, telhis, letters, the art of prose writing.

Giriş

Osmanlı toplumunda hastalıklar ve tedavi süreçleriyle ilgili pek çok tıp eseri kaleme alınmış,¹ bunun yanı sıra bu süreç edebî eser yazma geleneğinde de karşı-

* Makaleyi okuyan ve değerli önerilerde bulunan Hatice Aynur'a teşekkür ederim.

** İstanbul Şehir Üniversitesi.

1 Bununla ilgili şu makale ve tezlere bakılabilir: Zühal Kültürel ve Aylin Koç, "Ruhsal Hastalıklara Dair Bir Risâle: *Sevdâ-yı Merâkiyye*", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 30 (2014),

lığını bulmuştur. Zira sanatçılar bir taraftan padişah, devlet görevlileri ya da dostlarına hastalanmaları veya sağlıklarına kavuşmaları üzerine ıyâdetnâme adı verilen mektuplar yazarken diğer yandan sıhhatnâme türünde manzumeler kaleme alarak bunları hasta olan ve/veya şifa bulan zatlara sunmuşlardır. Bunda ıyâdetin yani hastanın hâlini hatırını sormanın ve ziyaretinin Hz. Peygamber tarafından önemsenen ve teşvik edilen bir uygulama olmasının etkisi olmalıdır.² Nitekim iyi birer Müslüman olan ya da en azından dindeki kaide ve pratiklerden haberdar olan şair ve yazarlar bunları sosyal yaşamlarına yansıtma kalmamış metin üretme sürecinde de bu kural ve uygulamalardan yararlanmış, hatta üretim faaliyetlerini bunlar üzerine bina etmişlerdir. Bu şekilde asıl gayeleri olan câize, mansıb ve himaye gibi çeşitli taleplerini dinî pratikler/referanslar çerçevesinde memdûhlarına iletme fırsatı elde etmişlerdir.

Bugüne kadar ıyâdetnâmelerle ilgili müstakil bir çalışma yapılmazken sıhhatnâmelerin özelliklerini inceleyen nitelikli makaleler kaleme alınmış, türün tespit edilebilen örnekleri listelenmiş ve/veya değerlendirilmiştir. Mehmet Arslan, Halûk Gökalp ve Bahir Selçuk tarafından kaleme alınan bu makalelerde³

s. 217-44; Gülhan Atnur, "Osmanlı Tıp Yazmaları ile Halk Hekimliğinde 'Hafakan (Afakan)' ve Hazâ 'Îlâc-ı Hâfakân Adlı Kitap", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IV/17 (2011), s. 48-62; Ahmet Naim Çiçekler ve Mehmet Gürlek, "Osmanlı Tıp Metinlerinde Geçen Hastalık Adları Üzerine", *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic*, XI/21 (2016), s. 95-112; Necdet Okumuş, "Muhammed bin Mahmûd Şirvânî'nin (XV. Yüzyıl) Göz Hastalıklarına Ait "Mürşid" Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Sözlük-İndeks)" (doktora tezi), Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, 1998; Emel Kaya, "Mu(h)yiddin Mehî'nin Müfîd (Nazmût-Teshîl) Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Dizin) ve Bu Eserin XV. Yüzyıl Türk Tıp Dilinin Oluşmasındaki Yeri" (doktora tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, 2008.

- 2 Hz. Peygamber ıyâdetin Müslümanın Müslüman üzerindeki beş hakkından biri olduğunu söylemiş, hatta Müslüman olmayan hastaları da bizzat ziyaret etmiştir. M. Yaşar Kandemir, "Ziyaret", *DİA*, 2013, XLIV, 498. Bu konuda ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Ali Çolak, "Hasta Ziyareti İle İlgili Hadisler Bağlamında Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi*, 48 (2011), s. 161-76.
- 3 Mehmet Arslan, "Sihhatnâmeler", *Türkler*, 2002, XI, 776-90; Halûk Gökalp, "Divan Şiirinde Sihhat-nâmeler", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 14 (2006), s. 101-30 ve "Seyyid Vehbî'nin Divanında Yer Almayan Bir Kasidesi", *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic*, VIII/1 (2013), s. 299-314; Bahir Selçuk, "Yeni Bir Sihhât-nâme: Şehdî'nin Sultan III. Ahmed Sihhat-nâme'si", *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic*, III/2 (2008), s. 604-16. Ayrıca Bilal Kemikli'nin divan şiirinde sağlık konusunu

çeşitli nazım şekilleriyle söylenmiş toplam otuz dokuz manzume tespit edilmiştir. Ayrıca farklı araştırmacılar karşılaştıkları sıhhatnâmeleri çeşitli konulardaki çalışmalarında belirtmişler ve/veya bunlarla ilgili malumat vermişlerdir.⁴ Böylece en azından sıhhatnâmelerle ilgili detaylı bilgi (tanımı, özellikleri, muhatapları, örnekleri vb.) ortaya konmuştur. Şimdiye kadar yapılan çalışmalardan farklı olarak sıhhatnâme ve ıyâdetnâmelerin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini savunan bu makale giriş ve sonuç dışında iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde sıhhatnâme ve ıyâdetnâmelerin tanım ve kapsamı üzerinde durulmuştur. Bunların duânâme türündeki manzume ve mektuplarla Osmanlı resmî belgelerinden olan telhisler ile ilişkileri/ortak noktaları irdelenmiş, yeri geldikçe dipnotlarda literatürde sıhhatnâmelerle ilgili söylenenler değerlendirilmiştir. İkinci bölüm şimdiye kadar araştırmacılar tarafından tespit edilen sıhhatnâmeler ile taramalarım sonucu münşeâtlarda ulaştığım ıyâdetnâmelerin çeşitli açılardan karşılaştırılmasını içerir. Farklı amaçlarla yazılan (iyileşmeyi tebrik veya şifa dileği) sıhhatnâme ve ıyâdetnâmelerin kendi içlerindeki benzerlik ve farklılıkları da yeri geldiğinde değinilen konulardandır. Sonuçta hasta ya da henüz şifa bulmuş muhataba geçmiş olsun dileklerini iletme için yazılan ıyâdetnâme ve sıhhatnâmelerin, içinde üretildikleri kültürel ve edebî geleneğin dinamiklerinin tüm yönleriyle ortaya konabilmesi için (aynı motivasyon ve işleve sahip diğer metinler de dikkate alınarak) bir arada değerlendirilmeleri gerektiği vurgulanmıştır. Çalışmanın sonuna sıhhatnâme ve ıyâdetnâme örnekleri eklenmiştir.

Tür Tartışmaları

Az sayıda araştırmacı münşeât mecmûalarında yer alan mektuplarla divan edebiyatı nazım şekilleri arasındaki biçimsel ilişkiye dikkat çekse de⁵ bugüne kadar bu konuda detaylı çalışma yapılmamıştır. Hâlbuki Arap edebiyatının önemli

ele alan makalesinin küçük bir bölümü de sıhhatnâmelere ayrılmıştır. Bkz. Bilal Kemikli, "Divan Şiirinde Sağlık", *Osmanlılarda Sağlık*, I, ed. Coşkun Yılmaz ve Necdet Yılmaz, (İstanbul: Biofarma, 2006), s. 306-308.

4 Sıhhatnâmelerle ilgili çalışmalarda yer almayan örnekleri listeleyip değerlendirdiğim makalemde bunlarla ilgili bilgi verilecektir.

5 Bkz. Christine Woodhead, "Ottoman İnşa and The Art of Letter-Writing Influences Upon The Career of The Nişancı and Prose Stylist Okçuzade (d. 1630)", *Osmanlı Araştırmaları*, VII-VIII (1988), s. 157-9; Ömer Çakır, "Türk Edebiyatında Mektup" (doktora tezi), Gazi Üniversitesi SBE, 2005, s. 68; Serkan Akalın, "Duacı Bir Baba Olarak Mevlânâ ve Mektupları", *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic*, IX/3 (2014), s. 16.

münekkit, edip ve şairi İbn Tabâtabâ (ö. 322/934) edebî mektupla kaside arasında ilgi kurarak “edebî mektubu serbest vezinli, nesre dönüştürülmüş (mahlûl) kaside, kasideyi de şiire dönüştürülmüş (ma’kûd) risâle olarak görür ve her ikisinin bölümleri, belâgat incelikleri ve yöntemlerinin birbirine benzediğini söyler.”⁶ Hakikaten divan edebiyatı sanatçıları mektup ile kaside vb. manzumelerde benzer konuları ele almakla kalmamışlar bunlarda benzer içerik ve yapı özelliklerini, söyleyiş biçimlerini, anlatım kalıplarını kullanmışlardır. Bu nedenle belli bir konu dâhilinde ya da bir başka deyişle belli bir amaçla yazılan metinler ele alınırken hem manzum hem mensur örnekleri incelenmelidir. Bunlar münşeât mecmûalarında ve divanlarda farklı adlarla anılsa bile yazılış gayeleri düşünüldüğünde benzer metinlerdir. Bu bakımdan muhatapın hastalık veya iyileşme haberi üzerine yazılan sıhhatnâmeler, aynı nedenlerle kaleme alınan iyâdetnâmelerle ilişkili olarak ele alınmalıdır.

İyâdetnâme ve sıhhatnâmelerin ilişkisi ortaya konmadan önce şair ve münşilerin muhataplarına geçmiş olsun demek için bu ikisinden birini tercih etmelerinin sebepleri de sorgulanabilir. Başka deyişle sanatçılar muhataplarına neden sıhhatnâme yerine iyâdetnâme ya da iyâdetnâme yerine sıhhatnâme yazmışlardır? Bu soru özellikle hem divan hem münşeât sahibi sanatçılar düşünüldüğünde daha anlamlı hâle gelir. Örneğin Çelebizâde Âsım’ın (ö. 1173/1760) münşeâtında Lütfullâh ve Nakşî Efendiler için yazılmış iki ayrı iyâdetnâme yer alırken divanında III. Ahmed’e (salt. 1703-1730) yazılmış bir sıhhatnâme⁷ bulunmaktadır. Nâbî (ö. 1124/1712), Lâmiî (ö. 938/1532), Mesîhî (ö. 918/1512’den sonra), Nevres-i Kadîm (ö. 1175/1762) ise farklı zatlar için iyâdetnâmeler kaleme almış ama divanlarında sıhhatnâmeye yer vermemişlerdir. Christine Woodhead Azmîzâde Hâletî’nin (ö. 1040/1631) divanında III. Mehmed’e (salt. 1595-1603) yazılmış dört ve I. Ahmed’e (salt. 1603-1617) yazılmış yedi kaside yer almasına rağmen münşeâtında herhangi bir sultana gönderilmiş bir mektup bulunmamasını manidar bulduğunu söyler.⁸ Araştırmacı bir diğer makalesinde hem şair hem münşî olan kişilerin bir durumda gazel⁹ diğer durumda mektup yazmasının sadece

6 İsmail Durmuş, “Mektup (Arap Edebiyatı)”, *DİA*, 2004, XXIX, 14.

7 Sıhhatnâmelerle ilgili çalışmalarda hakkında bilgi bulunmayan bu manzumeyi daha önce bahsettiğim ikinci makalemde ele alacağım.

8 Christine Woodhead, “Yazışma Çevreleri: Onyedinci Yüzyıl Başlarında Osmanlı Mektup Yazımı”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları V: Nesrin İnşâsı*, haz. Hatice Aynur vd. (İstanbul: Turkuaz, 2010), s. 226.

9 Woodhead mektupların kasidelerden çok gazellerle benzerlik gösterdiğini savunmaktadır. Bunun için bkz. Woodhead, “Ottoman İnşa”, s. 157-9.

mesafe bakımından yakınlık uzaklıkla açıklanıp açıklanamayacağını sorar ve bu soruya -şimdilik- bir cevap ver(e)mez.¹⁰ Metinlerden yola çıkıldığında iyâdetnâme ve sıhhatnâmeler özelinde de bu sorunun kesin yanıtına ulaşılammamaktadır. Ancak Âsım'ın ziyaret edebileceği kadar yakınındaki hasta birine mektup göndermesi, Şeref Hanım'ın (ö. 1277/1860) uzaktaki dostuna mensur yerine "manzum" mektup yazması -ki bu mektup şairin divanında kayıtlıdır- bu tercihin her zaman mesafelerle ilgili olmadığını göstermektedir. Tespit edilen metinler çoğaldıkça bu soruya daha kesin bir cevap verme ihtimali artacaktır.

Peki türsel anlamda iyâdetnâme ve sıhhatnâme arasında nasıl bir ilişki vardır? Münşeât mecmûaları ve/veya inşa üzerine yapılan çalışmalarda kısaca değinilen iyâdetnâmenin farklı tanımları yapılmıştır. Buna göre bazı araştırmacılar iyâdetnâmeyi "ziyaret edilemeyen, rahatsızlığı işitilen dostların/hastaların hal ve hatırlarını sormak için yazılmış olan mektuplar"¹¹ bazılarıysa "bir kimsenin hastalanıp tekrar iyileşmesi haberi üzerine yazılan, hastalıktan dolayı üzüntü, iyileşmeden dolayı sevinç bildiren mektuplar"¹² şeklinde tanımlar. Dolayısıyla ikinci tanımda birinciden farklı olarak hastanın iyileşmesi mektubun yazılması için bir şart olarak ortaya konmuştur. Hasan Gültekin ise "herhangi bir hastalığa tutulmuş kişilerin bir an önce sağlığa kavuşmalarını dilemek veya hastalıktan kurtulmuş olan kişilerin sağlığa kavuşmalarından duyulan sevinci belirtmek amacıyla yazılan mektuplar" şeklinde tanımladığı iyâdetnâmenin her iki amaçla da yazılabildiğini belirtmiş olur.¹³

10 Christine Woodhead, "The Gift of Letters: Correspondence Between Nergisi (d. 1634) and Veysi (d. 1627)", *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal'a Armağan*, II, ed. Hatice Aynur, Bilgin Aydın, Mustafa Birol Ülker (İstanbul: Ülke Armağan, 2014), s. 979.

11 Ömer İnce, "İnşâ-i Merğûb ve İlm-i İnşâ'da Müsta'mel Lügatler" (doktora tezi), Ege Üniversitesi SBE, 2007, s. 80; Çakır, "Türk Edebiyatında Mektup", s. 130.

12 İ. Çetin Derdiyok, "XV. Yüzyıl Şâirlerinden Mesîhî'nin Gül-i Sad-berg'i" (doktora tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, 1994, s. 89; Mustafa Kaşka, "Dîvân Edebiyatı'nda Münşeât Geleneği ve Hoca Neş'et'in Mektupları" (yüksek lisans tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2000, s. 25; Abdurrahman Daş, "Osmanlılarda Münşeât Geleneği, Hoca Sadeddin Efendi'nin Hayatı, Eserleri, Münşeâtı" (doktora tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2003, s. 47; Recep Gökçe, "Eski Türk Edebiyatında Mektup ve Bir Mecmû'a-i Münşeât" (yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi SBE, 2006, s. 17.

13 Hasan Gültekin, "Türk Edebiyatında İnşâ: Tarihî Gelişim-Kuram-Sözlük ve Metin" (doktora tezi), Hacettepe Üniversitesi SBE, 2007, s. 258. Burada Ömer Çakır'ın kapsayıcı bir tanım yapmasa da muhtevalarından bahsederken iyâdetnâmelerin her iki durum için yazılabildiğine değindiğini belirtmek gerekir. Bkz. Çakır, "Türk Edebiyatında Mektup", s. 130.

Münşeât mecmûaları tarandığında Gültekin'in tanımında belirttiği gibi her iki durumu örnekleyen ıyâdetnâmelerle karşılaşmaktadır. Örneğin Mesîhî, *Gül-i Sad-berg*'de bulunan iki ıyâdetnâmesini de¹⁴ muhataplarının şifa bulmasıyla duyduğu sevinci ifade etmek üzere kaleme almıştır. Son derece edebî bir şekilde yazılan bu mektuplarda Mesîhî öncelikle söz konusu kişilerin hastalığının kendisi ve/veya halk üzerindeki etkisini, perişanlıklarını sanatlı ifadelerle anlatır. Mektuplar iyileşme haberinin ulaşmasından dolayı hamd -ve birinde ayrıca muhataba dua- edilerek bitirilir. Şifa temennisinde bulunmak için yazılan ıyâdetnâmelere ise Lâmiî Çelebi'nin kendisine gönderilen bir mektuba cevabı¹⁵ örnek gösterilebilir. Lâmiî bu mektubu almaktan duyduğu sevinci uzun uzun anlattıktan sonra "teb" yani hummaya yakalanmış olan mektup yazarı için dua eder. Ayet, hadis metinleri ve bir mısra ile zenginleştirilmiş bu dua bölümünde muhatabın doktor ve bilginlere ihtiyaç kalmadan iyileşmesi ve bundan sonra sıhhat ve afiyetle mutlu olması istenir.

Dolayısıyla araştırmacılar tarafından ıyâdetnâmenin üç temel özelliğinden biri olarak sayılmasına karşın¹⁶ hastanın iyileşmesinin ıyâdetnâme yazmak için elzem bir koşul olmadığı görülmektedir. Ayrıca Kırımlı Hafız Hüsâm (ö. on beşinci yüzyıl) ve Ahmed-i Dâî'nin (ö. 824/1421'den sonra) *Teressül*, Yahyâ bin Mehmed el-Kâtib'in (ö. on beşinci yüzyıl) *Menâhicü'l-İnşâ* adlı mektup yazma kurallarıyla ilgili öncül eserlerinde yer alan örnek ıyâdetnâmeler¹⁷ de hastalığa yakalanan kişiye

14 "Berây-ı 'ıyâdet" ve "Der-'ıyâdet-i büzürgvârân" şeklinde isimlendirilen ve münşeatta 73 ile 76. sırada bulunan bu mektupların metni için bkz. Derdiyok, "Mesîhî'nin Gül-i Sad-berg'i", s. 262-4 ve 267-9. Konya Mevlânâ Müzesi Ktp. 2254 numarada kayıtlı mecmûa içinde Mesîhî'nin bazı mektupları bulunmaktadır. Bu mektuplar arasında 76 numaralı ıyâdetnâme de yer alır. Mecmûa üzerine yapılan çalışmada bu mektubun başlığı sehven "İbâdet-nâme" olarak okunmuştur. Bkz. Kezban Paksoy, "Mecmu'a-i Fevâid Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi 2254 (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)" (yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi SBE, 2006, s. 42.

15 Münşeatta 8. sırada bulunan ve "Ba'zı ekâbirü'n gönderdikleri mektûb-ı şerîfün cevâbı sûretidür ki mektûblarında hastalıktan ve hevâdan şikeste olduklarından i'lâm itmişlerdür" şeklinde başlıklandırılan bu mektubun metni için bkz. Hüseyin Karaman, "Lamiî Çelebi'nin Münşeâtı" (yüksek lisans tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi SBE, 2001, s. 77-8. Lâmiî'nin bu mektubu asıl itibarıyla bir cevapnâme olmakla birlikte bilhassa ikinci bölümü muhtevası bakımından ıyâdetnâme özelliği göstermektedir. Cevapnâmeler hakkında bkz. Derdiyok, "Mesîhî'nin Gül-i Sad-berg'i", s. 82-3.

16 Derdiyok, "Mesîhî'nin Gül-i Sad-berg'i", s. 88; Derdiyok, "Osmanlı Devrinde Mektup Yazma Geleneği", *Osmanlı*, 1999, IX, 739.

17 Biri Farsça olmak üzere toplam dört tane olan bu mektupların metni (ve tercümesi) için

üzüntü ve şifa dileklerinin iletilmesiyle sınırlandırılmıştır.¹⁸

Aynı türden bir tanım/kapsam problemi sıhhatnâmeler için de geçerli olmuştur. Bunların bazı kaynaklarda hastalanan birinin iyileşmesi “dileğiyle”, bazılarındaysa iyileşmesi “dolayısıyla” yazılan şiirler olarak tanımlanması Halûk Gökâlî’i “Sihhatnâmeler müjde şiirleri mi yoksa dua ve temenni şiirleri midir?” sorusunu sormaya yöneltmiştir. Neticede metinlerden yola çıkarak sıhhatnâmeyi “hem ‘hastalanan kişinin iyileşmesinin tebrik edilmesi, müjdelenmesi’ hem de ‘muhatabın şifa bulması dileği, duası’” olarak tanımlayan araştırmacı böylece türün daha kuşatıcı tanımını yapmıştır.¹⁹ Gökâlî ayrıca sıhhatnâmelerin temel/esas amacının/işlevinin hastalığın iyileşmesini kutlamak ve müjdelemek olduğunun altını çizerek şifa temennisi/duası içeren manzumelerin nadirliğini/istisnaîliğini vurgular.²⁰ Bu temel işlev meselesi iyâdetnâmeler ve yeni tespit edilmiş/edilecek sıhhatnâmeler de göz önüne alınarak yeniden düşünülmelidir. Şairlerin Gökâlî’ın de belirttiği üzere câize almak için müjdeli ve müspet²¹ bir olayı konu olarak seçmesi son derece doğaldır; ancak bu, türle ilgili bir durumdan ziyade şair ve yazarların tercihi ya da teamüllerle ilgili olmalıdır. Kaldı ki yukarıda belirtildiği üzere *Teressül* ve *Menâhicü’l-İnşâ* gibi teori kitaplarında iyâdetnâmeler üzüntü ve şifa dilekleri/duası içeren mektuplar olarak yer almaktadır.

bkz. Kırımlı Hafız Hüsam, *Teressül (Hacı Selimağa, Nurbanu No: 122/5)-İnceleme, Transkripsiyon, Çeviri, Açıklamalar, Faksimile*, haz. Şinasi Tekin ([Cambridge]: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 2008), s. 55-6 ve 99-100; Halil İbrahim Haksever, “Ahmed-i Dâin Teressülü”, *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic*, VI/1 (2011), s. 1272 ve Yahyâ bin Mehmed el-Kâtib, *Menâhicü’l-İnşâ (İnceleme-Metin)*, haz. Fahri Unan (Ankara: TTK, 2014), s. 94.

18 Bu eserlerden çok daha önce Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) tarafından kaleme alınan iki mektup da muhataba geçmiş olsun dilek ve dualarını içerir. Bkz. Mevlânâ Celâleddîn, *Mektuplar*, çev. ve haz. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp ve Aka, 1963), s. 178-9 ve 218-9. (Mevlânâ’nın mektuplarının tematik tasnifi için bkz. Akalın, “Duacı Bir Baba”, s. 5-6.) Gölpınarlı Mevlânâ’nın mektuplarının hitaplarda teşrifât ve inşâ kaidelerine riayet etmediğini belirtir (s. XIII, XVI); ancak bu iki mektup Osmanlı döneminde kaleme alınan iyâdetnâmelerle bazı açılardan benzer özelliklere sahiptir. Ayrıca Selçuklu inşâ kurallarıyla ilgili olarak bkz. Cevdet Yakupoğlu ve Namiq Musalı (haz.), *Hasan b. Abdülmümin el-Höyî’nin Kaleminden Selçuklu İnşâ Sanatı* (Ankara: TTK, 2018).

19 Gökâlî, “Divan Şiirinde Sihhat-nâmeler”, s. 104-9. Sihhatnâmelerle ilgili yapılan tanımlama ve sınıflamalar hakkında yorum ve düşüncelerim için bkz. 35. ve 36. dipnotlar.

20 Gökâlî, “Divan Şiirinde Sihhat-nâmeler”, s. 109, ayrıca bkz. s. 106-7, 125.

21 Gökâlî, “Divan Şiirinde Sihhat-nâmeler”, s. 107.

Bu noktada iyâdetnâme ve duânâme ilişkisi de sorgulanmalıdır. Duânâme araştırmacılar tarafından “din ve devlet büyükleri için ana-baba için Tanrıdan iyi dilek ve temennîlerde bulunmak üzere yazılmış olan mektup”,²² “yazılış amacı ve dolayısıyla muhtevası duâ olan mektup”,²³ “belli bir kişinin iyiliğini istemek, ilerideki hayatında Allah’ın rızasını kazanması için yapılan duaların yer aldığı mektup”,²⁴ “muhabata dua amacıyla yazılan mektup”²⁵ olarak tanımlanır. Bu tür mektuplarda münşîler muhataplarının ömr ü devletinin devamı veya artması, talihinin yaver gitmesi, düşman karşısında muzaffer olması, bayramının mübarek olması ve daha pek çok bayrama ulaşması, hastalığının iyileşmesi gibi konularda dua ederler.²⁶ Dolayısıyla hastalıktan şifa bulma temennisi/duası için yazılan duânâmelerin yine aynı amaçla yazılan iyâdetnâmelerle ilişkisi dikkat çekicidir. Örneğin bir vaiz ve müfessir olan Vanî Mehmed Efendi’nin (ö. 1096/1685) Edirne civarında avlanırken “mizâc-ı sa’âdet-ımtizâclarında birez ‘ârıza-i hummâ” olan IV. Mehmed’e (salt. 1648-1687) gönderdiği mektubu duânâme olarak başlıklılandırılmıştır.²⁷ Mektup Padişah’ın hastalanmasından dolayı yazarın üzüntüsü ile şifa dileklerini içerir ve tıpkı sıhhatnâmelerde olduğu gibi muhabatına duayla son bulur. Yine bir sonraki duânâme başlıklı mektubunda²⁸ Vanî Padişah’a “sıhhat ü selâmet-i ‘âcil ü kâmil ve devlet ü ‘âfiyet-i vâfir ü şâmil” duasının yanı sıra düşmana karşı muzaffer olma temennisinde bulunur. Dolayısıyla “Vanî’nin bu mektupları (ve kuşkusuz içeriği bu şekilde olan bütün mektuplar) başlığına da dayanılarak sadece duânâme olarak mı görülmelidir, yoksa iyâdetnâme özelliği gösterdiği söylenebilir ve bu başlık altında da değerlendirilebilir mi?” sorusu akla gelmektedir.

22 İnce, “İnşâ-i Merğûb”, s. 80.

23 Çakır, “Türk Edebiyatında Mektup”, s. 201.

24 Kaşka, “Dîvân Edebiyatı’nda Münşe’ât Geleneği”, s. 25; Gökçe, “Eski Türk Edebiyatında Mektup”, s. 17.

25 Çakır, “Türk Edebiyatında Mektup”, s. 125.

26 Örnek duânâme metinleri için bkz. İnce, “İnşâ-i Merğûb”, s. 161; Hamza Konuk, “Vanî Mehmet Efendi’nin Münşe’âtı” (yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi SBE, 2001, s. 58-62; Yûsuf Nâbî, *Münşeât-ı Nâbî (Nâbî’nin Mektupları)*, haz. Adnan Oktay (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2017), s. 180-1, 285-6, 380-1.

27 “Sultân Mehmed Han Hazretleri Edirne’den sayd ü şikâr kasdıyla yine Edirne havâlisinde olan kasabât ü menzilgâhlara sefer-i humâyûn buyurdıklarında mizâc-ı sa’âdet-ımtizâclarında birez ‘ârıza-i hummâ dahî olmağla ol vakt Vanî Efendi tarafından rikâb-ı humâyûna yazılan du’â-nâmedir” bkz. Konuk, “Vanî Mehmet Efendi’nin Münşe’âtı”, s. 58-9.

28 “Sefer-i humâyûn-ı sâbiku’z-zikrde Vanî Efendi tarafından rikâb-ı humâyûna irsâl olunan du’â-nâmeninî sûretidir.” Konuk, “Vanî Mehmet Efendi’nin Münşe’âtı”, s. 59-60.

Münşeât veya mektup üzerine bugüne kadar yapılan çalışmalarda bir mektubun türüne karar vermenin ya da bir mektubu sadece bir türe dâhil etmenin oldukça zor olduğu dile getirilir.²⁹ Bunun için temel kıstas mektubun ağırlıklı olarak içerdiği konu ve yazılış amacı kabul edilse de “türlerin tasnifinde çerçeveyi kesin çizgilerden ziyade birbirine geçişe müsaade eden kısa çizgilerle belirlemenin” yararlılığı vurgulanmıştır.³⁰ Bu nedenle araştırmacılar mektupların, başlıklarında belirtilen türlerin yanı sıra başka türlere uygun özellikler gösterebileceğini de belirtmiş ve bunun bir hatadan ziyade metne bakış açısıyla ilgili olduğunu söylemişlerdir.³¹ Dolayısıyla daha çok manevî derinliği olduğuna inanılan şeyh, vaiz gibi din adamlarınca devletin ileri gelenlerine yazıldığı söylenen³² ve dua kısmının mektubun büyük bölümünü oluşturduğu duânâmelerin muhatabının hastalıktan iyileşmesi dileğini/duasını içerenlerinin bir yönüyle iyâdetnâme olduğunu ve bu tür mektupların da iyâdetnâmelerin özellikleri açısından incelenebileceğini söylemek mümkün görünmektedir.

Dua içerikli mektupların yanı sıra mesnevi şeklinde müstakilen yazılmış ya da divanlarda çeşitli nazım şekilleriyle söylenmiş manzum duânâmeler de bulunmaktadır. “Daha çok başkası için edilen duaların işlendiği manzumeler” olan duânâmelerde “özellikle padişahlar için ömürlerinin ve saltanatının uzun, muzafferiyetlerinin daimî olması” için duada bulunulur.³³ Bunların sıhhatnâmelerle ilişkisi üzerinde de durmak gerekir zira şairler bu tür metinlerde muhataplarının hastalıktan iyileşmesi duasında da bulunmuşlardır. Örneğin Şeref Hanım’ın divanında bulunan “yâ Rab” redifli gazel (G19)³⁴ muhatabın şifa bulması ve böylece

29 Yüsuf Nâbî, *Münşeât-ı Nâbî*, s. 120; Çakır, “Türk Edebiyatında Mektup”, s. 106.

30 Çakır, “Türk Edebiyatında Mektup”, s. 106.

31 Yüsuf Nâbî, *Münşeât-ı Nâbî*, s. 120.

32 Çakır, “Türk Edebiyatında Mektup”, s. 125.

33 Sebahat Deniz, “Kadıızâde Mehmed İlmî’nin Sultan IV. Murad İçin Yazdığı Manzum Duânâme’si”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1 (2008), s. 16.

34 Divanların künyeleri kaynakçada verildi. Burada şunu da belirtmekte fayda var: Şairin divanında aynı redifle yazılmış dört gazel daha (G8, G9, G10, G11) bulunmaktadır. Şeref Hanım 8. gazelin 3. beytinde hasta olduğunu belirtip Allah’tan yardım ve şifa beklediğini söylese de gazelin diğer beyitlerinden bunun gerçek anlamda bir hastalık olmadığı, mecazî bir hastalıktan (ayrılık, günahkârlık vb.) bahsettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu gazeli şairin kendisi için yazdığı bir sıhhatnâme olarak görmek yanlış olur. Benzer bir durum “Allâh’ım” redifli gazelde (G145) de vardır. Şairin “yâ Resûlallâh” redifli naatlarından birinde (G226) “illet-i sadr” ile hasta olduğunu söyleyip Hz. Peygamber’den şifa dilemesi de aynı şekilde değerlendirilmelidir. Bir başka kadın şair Leylâ Hanım (ö. 1264/1848) da

şairin kendisini görebilmesi duasını içerir. Gökalp'in -diğer birkaç manzumeyle birlikte- "dua içerikli sıhhatnâme" ve "dua bölümünü öne çıkaran sıhhatnâme" olarak nitelendirdiği³⁵ gazelin muhatabın şifa bulması için yazılmış bir duânâme olduğu da iddia edilebilir. Bu durumda gazelin -mektuplarda olduğu gibi- hem bir duânâme hem de sıhhatnâme örneği olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Seyyid Vehbî'nin (ö. 1149/1736) divanında bulunan ve "Sıhhat-nâme berây-ı Sultân Ahmed Han-ı Sâlis" başlıklı 7 beyitlik mesnevîde ise (K75) ise çeşitli şekillerde övülen Padişah'a "cihan gülşenin revnakı olması, haşre dek çerağının sönmemesi, çocuklarıyla mutlu şekilde yaşaması, daima gülmesi" için dualar edilir.

divanındaki bir gazelinde (G107) manevî hastalığını arz ettiği şeyhi İsyânî Baba'dan himmet beklentisini dile getirmiştir. [Leylâ Hanım diğer bazı şiirlerinde de (G104, G121, Kt1) kendini (manevî) "hasta" olarak nitelemiş, Şeref Hanım gibi Allah'tan, Hz. Peygamber'den ve ayrıca şeyhinden şifa talep etmiştir.] Divanın nüshalarından birinde İsyânî Baba'nın Leylâ Hanım'ın bu gazeline cevabı da kaydedilmiştir (Metin için neşirde söz konusu gazelle ilgili dipnota bkz.) İsyânî Baba "İlâhî izzetîñ hakkı benim Leylâ'ma sıhhat vir / Süründürme hakîm sensin sen ol derdine tâkat vir" şeklinde başladığı 5 beyitlik gazelinde Allah'ın rahmet edip Leylâ Hanım'ın günahlarını affetmesi, ona gayret vermesi, gönül fethini müyesser kılması için dua eder. Dolayısıyla müridinin tarikat yolunda karşılaştığı zorlukları aşması için Şeyh'in bir duânâme kaleme aldığı anlaşılıyor. Fizikî anlamda bir hastalık nedeniyle söylenmeyen bu gazeli de bir sıhhatnâme olarak değerlendirmek doğru olmasa gerek. Bu arada İsyânî Baba hakkında kaynaklarda bilgiye ulaşamamaktadır. *Tuhfe-i Nâilî*'de bu söylendikten sonra divanının yeri belirtilir. Bkz. Fatma Özdemir, "Tuhfe-i Nâilî Metin ve Muhtevâ II. Cilt s. 468-734" (yüksek lisans tezi), Cumhuriyet Üniversitesi SBE, 2011, s. 518. Millet Ktp. AE Manzum no. 300'de *Gazeliyyât-ı İsyânî* isimle kayıtlı bulunan ve daha çok bir divançe niteliğindeki eserde bu gazel bulunmuyor.

35 Gökalp, "Divan Şiirinde Sıhhat-nâmeler", s. 113. Kanaatimce "dua içerikli/içeren sıhhatnâme" tabiri iyileşme müjdesini ve bundan duyulan sevinci ele alan sıhhatnâmelere de geniş yer kaplayan ve muhatabın "saltanat ve/veya ömrünün devamlı/uzun olması, tekrar hastalanmaması, hiçbir zaman gam çekmemesi, her zaman mutlu ve huzurlu olması" için yapılan duaları görmezden geldiğinden yanlış bir tabir. Ayrıca iyileşmeyi tebrik dolayısıyla yazılan sıhhatnâmelere diğerlerini ayırmak için kullanıldığı anlaşılan "dua içerikli/dua bölümünü öne çıkaran/tamamen dua içeren sıhhatnâmeler" tabirlerinin muhataba şifa dileklerini iletme amacıyla yazılan ama duânâme özelliği taşımayan Ahmed Paşa (ö. 902/1496-7) ve Zaîfî'nin (ö. 964/1557) manzumeleri için kullanılmayacağı söylenebilir ki ilgili makalede de bu sıhhatnâmeler herhangi bir kategori altında ele alınmıyor. Dolayısıyla iyileşmeyi tebrik/müjde içerikli sıhhatnâmelerin karşısında yer alan manzumeleri "dua içerenler" vb. şeklinde değil, iyâdetnâmelerde olduğu gibi "hastanın hâlini hatırını soran ve şifa bulması temennisi/duası içeren" sıhhatnâmeler olarak nitelemek daha doğru olabilir. Ancak aşağıda değinileceği gibi bu isimlendirme de türün bütün örneklerini kapsamamakta.

Padişah'ın hastalığı ya da iyileşmesine dair herhangi bir bilgi hatta kelime barındırmayan bu manzume -yanlış başlıklandırılmadıysa ya da baştan eksik değilse- bir yandan sıhhatnâmeler ve manzum duânâmeler arasındaki ilişkiyi gösterirken diğer yandan “dua içeren sıhhatnâmeler”in her zaman doğrudan şifa temennisi için yazılmadığını, dolayısıyla sıhhatnâmelerle ilgili tanımın dışında kalan istisnai metinlerin varlığını gösterir. Zira bu metin doğrudan ne “hastalığın iyileşmesini tebrik” ne de “muhatabın şifa bulma duası/temennisi”dir. Şair hastalık ve iyileşme sürecine hiç gönderme yapmadan Padişah'ın huzurlu ve mutlu bir hayat sürmesini diler ki metnin altında bunun sağlıklı mümkün olduğu/olacağı iması olduğu anlaşılmaktadır.³⁶ Ancak bütün sıhhatnâmeler içinde hastalık ya da iyileşme sürecinden birkaç kelimeyle de olsa bahsetmeyen -şimdilik- tek örnek olmasından dolayı mesnevinin yanlış isimlendirilme ya da eksik olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.³⁷

36 Gökalp, sehven kaside-beççe olduğunu belirttiği (s. 116) ve “tamamen dua içeren sıhhatnâme” (s. 117) ile “sıhhat-nâme başlıklı dua manzumesi” (s. 113) olarak nitelediği bu mesnevinin Şeref Hanım'ın gazeli (G19) ve makalenin aşağıdaki bölümünde bahsedilecek iki mesnevisiyle (M4, M5) benzer özellikler içerdiğini söyler (Gökalp, “Divan Şiirinde Sıhhat-nâmeler”, s. 113). Ancak Vehbî'nin mesnevisi ve Şeref Hanım'ın gazeli duânâme olmaları bakımından benzeşmeler de işlevsel olarak farklılık arz edebilir. Şöyle ki gazel hususiyetle muhatabın iyileşmesi duası içerirken, mesnevi -hakikaten bir sıhhatnâmeyse- iyileşmeden sonra da yazılmış olabilir. Bu durumda Vehbî iyileşme üzerine yazılan sıhhatnâmelere olduğu gibi muhatabın “bundan sonra” ve “daima” mutlu, huzurlu olması için dua etmiştir. Dolayısıyla bu mesnevi sıhhatnâmelerle ilgili yapılan tanım ve tasniflerin dışında kalmaktadır. Bu durumda sıhhatnâme geleneğinde bazı istisnai/alternatif metinlerle de karşılaşılacağı anlaşılmaktadır. Ancak her ne amaçla yazılırsa yazılsın bütün bu metinlerin ortak özelliğinin şiir yazma/sunma yoluyla “muhataba geçmiş olsun demek” ve “kulluğunu/dostluğunu sunmak/ifade etmek” olduğunun altı çizilmelidir. Öte yandan Şeref Hanım'ın mesnevi biçimindeki manzum mektupları da şairin gazelinden ve Vehbî'nin manzumesinden “tamamen dua içerikli” olmamaları açısından ayrılır. Şeref Hanım bu mektuplarda muhatabına şifa temennisinde bulursa da farklı konulara da değinir. Bu durumda bu mesnevilerin -Zaîfî'nin mesnevisi gibi- manzum mektup olmasının etkisi vardır.

37 *Seyyid Vehbî Divanı'nın* Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. E.H. 1640/1'de kayıtlı nüshasında herhangi bir boşluk yoksa da Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshalarının birinde (Mihrişah Sultan no. 369, vr. 88a-89b) 7 beyitlik bu metnin hemen öncesinde 2-3 sayfalık boşluk bulunması metnin bir manzumenin -ki bunun sıhhatnâme türü dışında bir manzume olması da mümkün- dua bölümü olduğu görüşünü destekler niteliktedir. En azından böyle bir ihtimali akla getirmektedir. Yine aynı kütüphanede Esad Efendi no. 2714'te bulunan nüshada da metnin hemen öncesinde yaklaşık iki sayfalık bir boşluk bulunmakla

Burada münşeâtların dışında divan ve mesnevilerde yer alan “manzum” mektuplardan da bahsetmek gerekir. Örneğin Zaîfi’nin (ö. 964/1557) *Sergüzeşt-nâme*’sinde “Der-beyân-ı kıssa-i ‘İşkî vü Ma’şûk” adlı hikâye içerisinde ‘İşkî sevgilisi Ma’şûk’a şifa dileklerini iletme için manzum bir mektup yazar. Eserde bu mektup içeriği veya türü belirtilecek şekilde “Sûret-i ‘iyâdet-nâme” olarak başlıklandırılmıştır.³⁸ Yine Şeref Hanım’ın divanında “Sûret-i mektûb” şeklinde isimlendirilen ve şairin dost veya dostlarının hastalanması üzerine şifa temennilerini ileten iki mesnevisi (M4 ve M5) bulunmaktadır. Her üç metnin de araştırmacılar tarafından iyâdetnâme³⁹ ve sıhhatnâme⁴⁰ olarak nitelendirilmesi dikkat çekicidir. Öte yandan Ahmed Paşa’nın (ö. 902/1496-7) divanında bulunan kasidenin (K32) “Der-‘iyâdet-i şâh-ı devrân”, Nevres-i Kadîm’in münşeâtında bulunan mektubun “İstanbul’dan ma’zûl Şeyhü’l-İslâm Halil Efendi-zâde ‘Abdu’r-rahîm Monlâ’ya Burusa’dan irsâl olunan sıhhat-nâme sûretidür”⁴¹ şeklinde başlıklandırılması ortak/benzer işlev, söylem ve kurguya sahip bu “tür” metinlerin içinde üretildikleri gelenekte de birbirlerinden farklı algılanmadıklarının bir göstergesidir.⁴²

beraber başlıkla bu 7 beyitlik mesnevinin sıhhatnâme olduğu belirtilmiştir (bkz. 98b-99b). Bu son nüshanın 99. vараğının sehven 89 olarak numaralandırıldığını da belirtmek gerekir.

38 Bu metnin manzum bir mektup olduğuna değinmeyen Gökalp bu isimlendirmeyi Ahmed Paşa’nın kasidesinin de başlığından yola çıkarak “türün ilk örneklerinde ‘iyâdet’ başlığının daha yaygın olduğu” şeklinde yorumlar (Gökalp, “Divan Şiirinde Sıhhat-nâmeler”, s. 114). Ancak başlığın, bir mektup olan metnin içeriğini/türünü belirttiği anlaşılmaktadır. Mesnevilerde yer alan manzum mektuplarla ilgili bkz. Dilek Batislam, “Mesnevilerde Mektup Tarzı Anlatım”, *İlmi Araştırmalar*, 13 (2002), s. 17-34.

39 Elif Aydın, “Divanlardaki Manzum Mektuplar” (yüksek lisans tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, 2007, s. 42; Vildan Serdaroğlu Coşkun, “*Sergüzeştüm Güzel Hikâyetdür*” *Zaîfi’nin Sergüzeşt-nâmesi* (İstanbul: İSAM, 2013), s. 79.

40 Gökalp, “Divan Şiirinde Sıhhat-nâmeler”, s. 110, 113.

41 Fatih Elçi, “Nevres-i Kadîm’in Münşeâtı (İnceleme-Metin)”, (doktora tezi), Adıyaman Üniversitesi SBE, 2017, s. 247.

42 Tür kavramının özellikle klasik edebiyat söz konusu olduğunda tartışmalı olduğu malumdur. Yapılan sınıflamaların kısıtlayıcı, eksik, hatta hatalı olduğu pek çok araştırmada dile getirilmiştir. Örneğin Selim S. Kuru bu konuda şöyle söylemektedir:

Anadolu’da üretilen Türkçe edebiyat ürünleri, genelde önce biçim, sonra konu temel alınarak yapılan türsel sınıflama yoluyla değerlendirilmektedir. Bugüne kadar tür tanımları genelde temel nazım biçimleri üzerinden konulara göre yapıldı ve nesir eserler arasında dilsel özellikleri dışında herhangi ciddi bir sınıflandırma gözetilmedi. (...) Kısacası biçime dayalı tür sınıflandırması bir

Son olarak ıyâdetnâmeler (ve sıhhatnâmeler) ile hususî mektuplar gibi münşeât mecmûalarında toplanan telhislerin ilişkisine değinilmelidir. Osmanlı resmî belgeleri ile kasideler arasındaki benzerlik daha önce dile getirilmiştir.⁴³

yandan çeşitli hallerin değişik nazım biçimleri ve nesir nazım karışık eserlerdeki yayılımını, öte yandan nazım biçimlerinin ya da belli başlı konularda yazılan eserlerin geçirdikleri tarihsel ve düşünsel dönüşümleri görmemizi engelliyor. Bu durumda belki de tür/biçim temelli sınıflandırmaları bir kenara bırakmalı ve hallere bakmalıyız.” [Selim S. Kuru, “Mesnevî Biçiminde Aşk Hali: Birinci Tekil Şahıs Anlatılar Olarak Fûrkat-nâme, Heves-nâme Üzerinden Bir Değerlendirme”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IV: Nazımdan Nesire Edebî Türler (25 Nisan 2008 Bildiriler)*, haz. Hatice Aynur vd. (İstanbul: Turkuaz, 2009), s. 170-1].

Fatih Altuğ ise türü “nispeten sabit metinsel uzlaşımlar/teamüller kümesi” olarak tanımlar ve bu teamüllerin, tarih ve toplum dışı bir yerde oluşmadığını, içinde bulunulan toplumun makbul saydığı çeşitli etkinliklerle ilişkili olduğunu, bu etkinlikler tarafından oluşturulurken aynı zamanda bu etkinlikleri oluşturduğunu söyler. Dolayısıyla “türler, yalnızca belirli metin çeşitlerini ima etmezler, metinleri üretmenin, dolaşıma sokmanın ve alımlamanın çoğul süreçlerini de ima ederler.” Fatih Altuğ, “Başka Türü Bir Yaklaşım Mümkün mü?”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IV: Nazımdan Nesire Edebî Türler (25 Nisan 2008 Bildiriler)*, haz. Hatice Aynur vd. (İstanbul: Turkuaz, 2009), s. 35. Bir edebiyat türünün belirli metinleri, dolaşım biçimlerini, toplumsal pratikleri bir yasa etrafında tedvin ettiğini belirten Altuğ bir türü çözümlerken hangi tür metinleri kendi yasası altında topladığına, hangi tür metinleri dışladığına, bu esnada hangi toplumsal pratiklerle bağlantılı olduğuna, kendisini işleten önelere hangi imkânları açıp hangilerini kapattığına bakmak gerektiğini belirtir (s. 40-1). Altuğ yeni tür kuramlarında da dikkatin metinsel biçimlerden tematik içerik, toplumsal bağlam, tarihsel yörengelere vb. yöneldiğini; türlerin söylemsel özellikler, tematik içerik ve belagat pratiklerinin belli bir dengede karara varmasıyla, istikrara kavuşmasıyla yapılandırıldığını aktarmaktadır (s. 39). Kuru ve Altuğ’un salt konu ya da biçime bağlı ve tarihselliği/bağlamı dışlayıcı tür tanım ve sınıflandırmalarına karşı çıkan bu yaklaşımlarına dayanarak şairlerin memdûha ulaşmak için hastanın hâlini hatırını sorma sünneti/âdeti üzerine bina ederek ürettikleri ıyâdetnâme ve sıhhatnâmelerin aynı türe ait ürünler/metinler olduğu söylenemez mi, sorusu sorulabilir. Bu metinler faklı metinsel biçimlerde (nazım ve nesir) yazılınsalar da benzer içerik ve yapı özelliklerini, söyleyiş biçimlerini kullanmışlardır. Başka bir deyişle günlük yaşamdaki hastalar ve sağlığına henüz kavuşmuş kişilere geçmiş olsun deme pratiğiyle ilişkili bu metinler benzer söylem, işlev ve kurguya sahiptirler. Dolayısıyla bu metinlerin belli bir “yasa” çerçevesinde üretildikleri anlaşılmaktadır.

43 Ebubekir Şahin, “Medh ve Hamd Kavramları Çerçevesinde Medhiye Üslûbu Üzerine”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VIII: Kasîdeye Medhiye: Biçime, İşleve ve Muhtevaya Dair Tespitler*, haz. Hatice Aynur vd. (İstanbul: Klasik, 2013), s. 345-9.

Aynı amaçla yazılmış manzum ve mensur metinlerin birlikte ele alınması gerektiği düşünüldüğünde bu tespiti “Osmanlı resmî belgeleri ile edebî/tarihî metinleri arasındaki benzerlik” olarak tashih etmek mümkündür. “Osmanlı bürokrasisinde sadrazamın padişaha türlü meselelerle ilgili yolladığı tezkere veya arz”⁴⁴ olarak tanımlanan telhis, mektup gibi inşâ geleneğinin önemli bir kolunu oluşturmaktadır.⁴⁵ Memuriyete tayin, diplomatik konular, savaş vb. çeşitli devlet işlerinin yanı sıra belirli ve mübarek günlerin tebriki, padişahın sıhhatiyle alakalı gelişmeler, taziyede bulunma gibi konularda da telhisler yazılmaktaydı.⁴⁶ Örneğin on sekizinci yüzyıla ait bir mecmûada yer alan telhis, padişahın ayağında çıkan çıban sebebiyle kaleme alınmıştır.⁴⁷ Kim olduğu tespit edilemeyen sadrazam padişaha hastalıklardan korunmuş bir şekilde/afiyetle saltanat tahtında daim olması duasını ettikten sonra hastalığından duyduğu üzüntüyü ve iyileşmesi için dua ettiğini dile getirir. Daha sonra -iyileşmenin habercisi olan- çıbanın özünün çıktığı müjdesiyle hamd ettiğini ve bu müjdenin arz-ı ubudiyet (yani söz konusu telhisi yazması) için vesile olduğunu belirtir. Telhis padişahın daima sağlıklı olması duasıyla son bulur. Yine aynı mecmûada bulunan “Vücûd-ı humâyûnda zuhûr iden ‘illetiñ def’i da‘avâtı zımnında telhîs”⁴⁸ başlıklı belge padişaha sıhhat için edilen duayla başlar. Sadrazam sultanın hastalığından kaynaklanan acı ve kederinin iyileşmeyle sonlanması ve bu teselliyle şükür secdesi yapmasından bahseder. Yapılan duanın ardından elemin definin “teşekkürü” ve sadrazamın kulluğunun ifadesi için söz konusu telhisin yazıldığı söylenir.⁴⁹ Dolayısıyla padişahla sadrazam arasında resmî

44 Pál Fodor, “Telhis”, *DİA*, 2011, XL, 401-2.

45 Bkz. Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 1994), s. 6; Cengiz Orhonlu, “Telhîs”, *İA*, 1979, XII/I, 149; Mustafa Uzun, “İnşâ/Türk Edebiyatı”, *DİA*, 2000, XXII, 338.

46 Fodor, “Telhis”, s. 403; Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, s. 206; H. Abdülkadir Özel, “Koca Râgıb Mehmed Paşa’nın Münşe’ât ve Telhîsâtı (Değerlendirme-Metin)” (yüksek lisans tezi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi SBE, 2014, s. XVI.

47 “Şevketlü efendimiz hazretleriniñ mübârek kadem-i sa‘âdet-tev’emlerinde çıban zuhûr itdiğinde yazılan telhîs” başlığına sahip belgenin metni için bkz. Sevda Yıldız, “18. Yüzyıla Ait Telhis, Takrir ve Buyuruldu Mecmuası” (yüksek lisans tezi), Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi SBE, 2018, s. 113-4.

48 Yıldız, “Telhis, Takrir ve Buyuruldu Mecmuası”, s. 114-5.

49 Benzer örnekler için bkz. Yıldız, “Telhis, Takrir ve Buyuruldu Mecmuası”, s. 115-8. Burada Koca Râgıb Paşa’nın (ö. 1176/1763) münşeâtında yer alan “Tebrik-i hengâm-ı tedâvî-i tab‘-ı humâyûn ve ‘arz u takdîm olınan hedâyâ-yı ‘ubûdiyyet-meşhûn kabûli recâsını hâvî yazılan telhîsdür” (Özel, “Koca Râgıb Mehmed Paşa’nın Münşe’ât ve Telhîsâtı”, s. 142-3) başlıklı belgeden de bahsetmek gerekir. Bu telhis padişahın hastalığı atlatmak amacıyla

bir yazışma türü olan telhislerin padişahın hastalığından duyulan üzüntüyü ve iyileşmesinden duyulan sevinci anlatan örneklerinin yazılma sebebi dolayısıyla hususî mektup türü olan ıyâdetnâmelerle benzeştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca bu metinler yeri geldiğinde dipnotlarda belirtileceği gibi muhteva ve söyleyiş özellikleri bakımından da ıyâdetnâmelerle ortak özelliklere sahiptirler.

İyâdetnâme ve Sıhhatnâmelerin Karşılaştırmalı Özellikleri

İyâdetnâme ve sıhhatnâmelerin muhataplarının her zaman “hasta” kişinin kendisi olmadığı görülür. Cevrî'nin (ö. 1065/1654) kendi ifâkati için yazdığı sıhhatnâmede (K55) muhatap kendini iyileştiren hekim Hacı Mehmed'dir. Gökalp manzumenin bu iki yönüyle diğer sıhhatnâmelerden ayrıldığıın altını çizer.⁵⁰

şerbet içmesinden duyulan sevinci ve iyileşmesi için edilen duaları iletmek üzere yazılmıştır. Koca Râgıb Paşa, hasta padişahın sağlığına kavuşarak saltanat tahtında daimî olması duasını edip iyileşmek amacıyla şerbet içmesini arz-ı ubudiyet görevi için bir vesile gördüğünü ifade eder. Daha sonra bu tedbir yani şerbet içme vesilesi ile Allah'tan şifa duasını tekrar eder. Paşa padişahın bahar aylarında “tedâbir-i hıfz-ı sıhhat” için şerbet içmesine de telhisler yazmıştır. Metinler için bkz. Özel, “Koca Râgıb Mehmed Paşa'nın Münşe'ât ve Telhîsâtı”, s. 100-1 ve 121-2) Bunlar ve padişahın kan aldırmasını (fasd) tebrik amacıyla yazılan telhis (bkz. Özel, “Koca Râgıb Mehmed Paşa'nın Münşe'ât ve Telhîsâtı”, s. 119-20) -bu tedbirlerin hastalıktan korunmak ya da kurtulmak için uygulanmasından dolayı- bol bol sıhhat duası içermeleri bakımından ıyâdetnâmelere benzeseler de yazılma amaçları (iyileşme/sağlığı koruma için şerbet içmeyi ve kan aldırmaı tebrik) bakımından daha özel metinlerdir. Son olarak Râgıb Paşa'nın padişahın hastalığı üzerine gönderdiği telhis ile hediyeinin kabulüne dair hatt-ı humâyûna teşekkürünü içeren telhisi, bazı nüshalarda “Mizâc-ı humâyûna bir 'illet târî oldığı istimâ' olındukda yazılan telhis” şeklinde yanlış başlıklandırılmıştır. Bu telhis padişahın hastalığıyla ilgili doğrudan bir dua ve dileği ya da iyileşmesiyle ilgili sevinci içermemektedir. Metin için bkz. Özel, “Koca Râgıb Mehmed Paşa'nın Münşe'ât ve Telhîsâtı”, s. 126-7; Gültekin, “Türk Edebiyatında İnşâ”, s. 412-3.

50 Gökalp, “Divan Şiirinde Sıhhat-nâmeler”, s. 108, 118. “Remedden halâs oldukda dinmişdür” başlıklı manzumenin ilk beytinde iyileşmesine hamd eden Cevrî sonrasında Allah'ın Hacı Mehmed'i kendisinin şifasına sebep/vesile eylediğini anlatır. Bundan sonra hekimin övgüsüne geçer ve hizmetinin mükâfatına kâdir olmadığını, elinden ancak dua etmek geldiğini söyler. Manzumesini hekime sıhhatli uzun ömür ve ukbâda cennet makamı dileyerek bitirir. Dolayısıyla bu şiir hastalanmış ya da sıhate kavuşmuş muhataba geçmiş olsun dileklerini iletme için yazılmaması açısından da diğer sıhhatnâmelerden ayrılır. Anlaşılan Cevrî manzumesini muhatabından herhangi bir beklentiyle kaleme almamış, bu yolla Hacı Mehmed'e olan vefa borcunu ödemek ve ona teşekkür etmek istemiştir. Şairlerin kendi hastalıklarından bahsettikleri başka metinlerin tespitiyle bunların sıhhatnâme literatürü içindeki farklı konumu tartışılıp daha kesin yargılara ulaşılabilecektir.

Bu şekilde bir muhatap farklılığı Vanî Efendi'in IV. Mehmed hastalandığında hâlimden haber almak için Silahdar Hüseyin Ağa'ya yazdığı mektupta⁵¹ da görülür. Hastalıktan duyulan üzüntünün ve halkın Sultan'ın sağlığına kavuşması için gece gündüz durmadan dua ettiğinin belirtildiği mektupta Vanî şifa dileğini ilettikten sonra Hüseyin Ağa'ya IV. Mehmed'in hâlini, hastalığının hafifleyip hafiflemediğini sorar. Muhteva özellikleri bakımından ıyâdetnâme özelliği gösteren bu mektup ıyâdetnâmelerde muhatabın her zaman hasta kişi olmadığını, çevresindekilere de bu tür mektuplar yazılabildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Muhatap kim olursa olsun hem ıyâdetnâmeler hem sıhhatnâmeler Çetin Derdiyok'un ıyâdetnâmelerin özellikleri arasında saydığı⁵² ve aslında pek çok tür -ve telhisler- için de geçerli olduğu gibi genellikle "rütbece küçük olanlar tarafından, rütbece daha büyük kimselere yazılır." Bu durum ıyâdetnâmelerin bir diğer özelliği olarak gösterilen "sevgi ve bağlılık duygusu bildirme"⁵³ ile de alakalıdır. Sanatçılar gerek ıyâdetnâmeler gerekse sıhhatnâmeler yoluyla ihsan beklentileri olan kişilere ulaşip onlarla aralarındaki bağı kuvvetlendirmeye çalışmaktadırlar. Böylece kendilerini tanıtmak, göstermek, hatırlatmak ya da özellikle bu kişilerin maiyetinde iseler kendilerinden beklenen şekilde davranmak için uğraşmaktadırlar. Vanî Efendi'nin IV. Mehmed'e, Mesîhî'nin "büzürgvârân"a, Lâmiî'nin "ekâbir"e, Okçuzâde Mehmed Şâhî'nin (ö. 1039/1630) "bir sâhib-mekremet"⁵⁴ yazdığı mektuplar ile Nedîm (ö. 1143/1730), Kâmî (ö. 1136/1724), Seyyid Vehbî gibi şairlerin III. Ahmed'e yazdığı manzumeler bu şekilde değerlendirilebilir. Öte yandan Derdiyok yakın dostlar arasında da ıyâdetnâme yazılabildiğini söyler ki aynı durum sıhhatnâmeler için de geçerlidir. Şeref Hanım'ın manzum mektupları bu şekilde kaleme alınmıştır. Nâbî'nin "himaye ettiklerinden biri olup sonradan sadrazamlığa kadar yükselen"⁵⁵ Râmî Mehmed Paşa'ya (ö. 1119/1708) yazdığı mektupların bu iki durumu birden örneklediğini söylemek mümkündür. Zira

51 "Sultân Mehmed Han Hazretlerinin mizâc-ı humâyûnlarında 'ârıza-i hummâ nümâyân oldukda istihbâr-ı keyfiyyet-i tab'-ı 'âlilerin mütezammın tezkiredir ki silâh-dâr-ı şehriyâr Hüseyin Ağa'ya Vanî Efendi tarafından irsâl olunmuşdur" başlıklı bu mektubun metni için bkz. Konuk, "Vânî Mehmet Efendi'nin Münşe'âtı", s. 72.

52 Derdiyok, "Mesîhî'nin Gül-i Sad-berg'i", s. 88; Derdiyok, "Mektup Yazma Geleneği", s. 739.

53 Derdiyok, "Mesîhî'nin Gül-i Sad-berg'i", s. 89.

54 "Sûret-i mektûbdur ki tehniyye-i sıhhat için bir sâhib-mekremete ketâ'ib-i efânîn-i kitâbet tektîb ve mukaddimât-ı sadâkât tertîb olunmuş idi" başlıklı mektubun metni için bkz. Okçuzâde Mehmed Şâhî, *Münşe'ât*, Süleymaniye Ktp. Esad Efendi no. 3294, vr. 19b-21a.

55 Abdülkadir Karahan, "Nâbî", *DİA*, 2006, XXXII, 258.

Nâbî kendinden üst makamda olan Paşa'ya pek çok mektup yazarak bağlılığını bildirmiş, ama aynı zamanda aralarındaki yakın ilişkiden dolayı sık sık “devletlü, ‘inâyetlü, semâhatlü, sa‘âdetlü oğlum, nûr-ı dîdem, efendi oğlum, efendi hazretleri” şeklinde hitap ettiği Paşa karşısında kendini “peder-i müştâk, peder-i senâver” olarak nitelemiştir. Münşî ıyâdetnâmesinde⁵⁶ de hummaya tutulan Paşa'nın afiyette olduğu haberiyle yaşadığı sevinci dile getirirken hasta hasta sefer yapmasına da sitem etmektedir.

Bağlılığı bildirme ve hami ile aradaki bağı kuvvetlendirme arzusu -aslında pek çok mektup türünde olduğu gibi- ıyâdetnâmelerin özellikle elkâb ve ibtidâ bölümlerinde hasta olan/şifa bulan muhatabın övgüsünün yapılmasına neden olmaktadır.⁵⁷ Örneğin Vanî Efendi, hummaya yakalanan IV. Mehmed'e yazdığı mektuba şöyle başlar:

Şâye-i İllâh nâzır-ı ‘ibâdu’llâh nâsır-ı ‘adl ü dâd melek-sîret ü hoceste-nihâd ‘amme-i müslimîniñ dîdelerine nûr ve kâffe-i muvahhidîniñ kalblerine surûr min-‘indi’llâh muzaffer u mansûr ve her tarafda a‘dâsı müzellel ü makhûr râfi‘-i elviye-i dîn-i mübîn ve kâmi‘-i kefere-i müşrikîn şehriyâr-ı heft-kişver ve tâcîdâr-ı bahr u ber a‘ni’s-sultâne’l-a‘zame’l-effhame’l-ekrem...⁵⁸

Okçuzâde Mehmed Şâhî de mektup boyunca söz konusu “sâhib-mekremet”in cömertliği, yardımseverliği ve adaletini uzun uzun övmektedir. Aynı şekilde bazı sıhhatnâmelerde “klasik kasidelerde görülen methiye bölümüne rastlan(ır). (...) Sözgelimi Cevrî ve Zâhî'nin sıhhat-nâmelerinin büyük bir kısmı, padişah methiyesidir.”⁵⁹ Dolayısıyla bazı sıhhatnâmelerin âdeti methiye kasidesine dö-

56 “Râmî Efendi hummâ-zede oldukça yazılmışdur” başlıklı ıyâdetnâme için bkz. Yûsuf Nâbî, *Münşeât-ı Nâbî*, s. 356-7.

57 Mektupların bölümleri hakkında geniş bilgi için bkz. Derdiyok, “Mesîhî'nin Gül-i Sadberg'i”, s. 54-64; Kaşka, “Divân Edebiyatı'nda Münşe'ât Geleneği”, s. 25-9; Gültekin, “Türk Edebiyatında İnşâ”, s. 288-92. Sıralaması değişiklik göstermekle birlikte davet, elkâb, dua, nakil gibi bölümlerden (rükün) oluşan (bkz. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, s. 207-11) telhislerde de padişah için övgü sözleri kullanılmıştır.

58 Konuk, “Vanî Mehmet Efendi'nin Münşe'âtı”, s. 58-9.

59 Gökalp, “Divan Şiirinde Sıhhat-nâmeler”, s. 117-8. Alıntıda Cevrî'nin kendi ifâkati için değil, IV. Murad'ın (salt. 1623-1640) ayağının iyileşmesi üzerine yazdığı kaside (K6) kasdedilmektedir. Burada şunu belirtmekte fayda var: Makalede, daha önceki çalışmalarda sıhhatnâmelerle ilgili üzerinde durulan noktalar örneklenmedi, bunlar kısaca zikredilerek geçildi. Ancak sıhhatnâmelerin -bilhassa şifa temennisi içerenlerin- diğer makalelerde değinilmeyen özellikleri beyitlerle somutlaştırıldı.

nüştüğü görülmektedir. Bu durum hastalık ve iyileşmenin sanatçılar tarafından muhataba ulaşmada bir vesile olarak kullanıldığının bir göstergesidir.

Sihhatnâmeler üzerine ilk geniş araştırmayı yapan Mehmet Arslan, çoğu III. Ahmed'in iyileşmesi üzerine yazılan on sekiz sıhhatnâmeden yola çıkarak bu tür manzumelerde sıralaması değişkenlik gösterebilen bir plan uygulandığını belirtir. Buna göre şairler manzumelerin giriş kısmında muhatap -ki Arslan'a göre bu devrin padişahıdır- iyileştiği için Allah'a hamd eder, daha sonra hastalıkla ilgili bilgi verip hastalığın muhataptaki etkilerini anlatır. Muhatabın hastalığı karşısında halkın durumu ve duyduğu üzüntünün şairane bir şekilde anlatıldığı bölümün ardından yine halkın muhatabın iyileşmesi için dua edip adak adamasından bahsedilir. "Müjde bölümü"nde hastanın iyileşmesiyle birlikte halkın sevinci anlatılır ve manzume şairin muhataba/padişaha duasıyla son bulur.⁶⁰ Daha sonra tespit edilen sıhhatnâmelerden bu tür manzumelerin tümünün bu bölümlerin yine tümünü içermediği anlaşılmaktadır.⁶¹

Şu an için ulaşabildiğim iyâdetnâmeler arasında Mesîhî, Mehmed Şâhî, Nâbî ve Nevres'inkiler muhatabın iyileşme haberi üzerine yazılmıştır. Özellikle Mesîhî'nin mektuplarında Arslan'ın sıhhatnâmelerle ilgili sıraladığı muhteva unsurlarının çoğu yer alırken bazı farklılıklar da bulunur. Mesîhî, mektuplarından birine (76) -süslü bir girişten sonra-⁶² Ahmed-i Dâî ve Hafız Hüsâm'ın *Teressül* adlı eserleri ve *Menâhicü'l-İnşâ*'da uygulamalı olarak gösterildiği gibi muhatabın hastalığını "duyduğunu" belirterek başlar.⁶³ Daha sonra yine bu metinlerde ve

60 Arslan, "Sihhatnâmeler", s. 778-83.

61 Gökalp, "Divan Şiirinde Sihhat-nâmeler", s. 117.

62 Bu süslü girişin içerik bakımından *Teressül*'ler ve *Menâhicü'l-İnşâ*'da selam, özlem, övgü, hayır dua ve kulluğun sunulduğu, ayet ve beyitlerle süslenen kısma karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Örnek metinler için bkz. Kırımlı Hafız Hüsâm, *Teressül*, s. 55-6 ve 99-100; Haksever, "Ahmed-i Dâînin Teressülü", s. 1272 ve Yahyâ bin Mehmed el-Kâtib, *Menâhicü'l-İnşâ*, s. 94. Ayrıca bkz. Okçuzâde Mehmed Şâhî, *Münşe'ât*, vr. 19b. Burada şunu da belirtmek gerekir: Yazılış amacı farklı olsa da Mesîhî'nin mektupları, teori kitaplarında da yer alan şifa temennisiyle yazılmış mektup örneklerine yapı olarak çok benzer. Bazı ek söylemler olmakla birlikte bunlar genellikle selam/özlem/övgü/dua/kulluk bildirim, hastalığın işitilmesi, yazarın üzüntüsü ve dua bölümünden oluşurlar. Mesîhî'nin mektuplarının farkı iyileşmeyle birlikte yazarın üzüntüsünün sevince dönüşümünü ve bu habere hamdi de içermeleridir. Ayrıca muhataba edilen duanın muhtevası değişmiştir.

63 Makale boyunca metinler arasındaki benzerliklerin daha net anlaşılması için söz konusu ifadeler dipnotlarda verilecektir: "Mahfi ve pûşide olmaya ki zât-ı şerîf ü 'unsur-ı latîf bundan esbak niçe eyyâm câdde-i i'tidâlden cânib-i i'tilâle mâ'il olup mizâc-ı mübâreke

ayrıca sıhhatnâmelerde olduğu gibi bu haberin kendi üzerindeki etkisini/üzüntüsünü şairane bir şekilde anlatır.⁶⁴ Münşî *Gül-i Sad-berg*'deki diğer ıyâdetnâmesinde (73) ise halkın üzüntüsünü dile getirmiştir ki bu bölüm pek çok sıhhatnâmede de yer alır.⁶⁵ Nevres ise bu haberin muhatabın dost ve duacılarındaki etkisini sıhhatnâmelerde de çokça kullanılan bir şekilde, yani Arslan'ın da dikkat çektiği “ten, ruh, cân münasebeti”⁶⁶ ile anlatır. Buna göre şairler hastalanan zatların, bedene benzeyen âlemin canı/ruhu olduğunu belirtirler. Dolayısıyla ruh hasta olunca beden de hastalanır/ölür, ruh sıhhate kavuşunca beden yani cihan da hayat bulur. Şâkir mahlasını kullanan Gümrukçüzâde Hüseyin (ö. 1157/1744-5) ve Seyyid Vehbî'nin beyitleri şöyledir:

Rûh-ı ebdân-ı cihân hazret-i Sultân Ahmed
Kuvvet-i kalb-i enâm pâdişeh-i sâhib-nâm

Rûh-ı âlem olıcak ârızadan âzürde
Tende râhat mı kalur cânâ safâ dilde kıvâm (Şâkir, K2/23, 44)

Tâze cân buldı cihân 'id-i dü-bâlâ oldu
Sıhhat-i tab'-ı humâyûn-ı hidîv-i zî-şân (Seyyid Vehbî)⁶⁷

inhirâf 'arızasınıñ ahbâr-ı nâ-sezâsı istimâ' olındukda...” (Derdiyok, “Mesîhî'nin Gül-i Sad-berg'i”, s. 267-8). Mesîhî diğer mektubunda (73) ise muhatabın hastalandığının değil “makarr-ı aslına 'avdet itdüğü(nin)” yani iyileştiğinin duyulmasından bahseder. Ayrıca bu söylem başta değil mektubun ilerleyen bölümlerinde yer alır. Telhislerde de hastalığın ya da iyileşmenin duyulması söz konusudur. Üstelik sadrazamlar özellikle müjdeli haberi/iyileşmeyi kimden “telakkî ve istimâ” ettiğini -ki bu hekimbaşdır- belirtebilmektedir. Bkz. Yıldız, “Telhis, Takrir ve Buyuruldu Mecmuası”, s. 114, 115 ve 117-8.

64 “Hakk 'alîmdür ki âteş-i gam mültehib ve leşker-i sabr muztarib olup 'rûhî bi-rûhike memzûcün ve muttasılün fe-küllü 'arızatihi tü'zike tü'zînî' muktezâsınca bu cân-ı hazîne bu nev'i gam ve bu dil-i gam-gîne bu sınıf elem yüz gösterüp perîşân-hâl iken...” (Derdiyok, “Mesîhî'nin Gül-i Sad-berg'i”, s. 268).

65 “... hâss u 'amm karîn-i hayret ü hem-nişîn-i zucret olmuş idi.” (Derdiyok, “Mesîhî'nin Gül-i Sad-berg'i”, s. 263).

66 Arslan, “Sıhhatnâmeler”, s. 785.

67 Vehbî'nin sıhhatnâmesi divanında yer almadığı için beyit Arslan'dan aktarıldı. (Bkz. Arslan, “Sıhhatnâmeler”, s. 788). Arslan makalesinde kullandığı sıhhatnâme metinlerinin pek çoğuna Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan no. 826'da bulunan *Sıhhat-nâme ve Sûr-ı Hitâna Mûte'allik Kasâ'id* adlı mecmûadan ulaşılmıştır.

Nevres de benzer şekilde iyâdetnâmesinde “rûh-ı ebdân-ı bendegân ve cân-ı ecsâd-ı hayr-h’âhân” olarak nitelendirdiği Abdürrahîm Monla’nın hastalığının üzüntüsüyle dostlarının ve duacılarının muzdarip ve bî-cân olduğunu mecazlı şekilde söyler. Daha sonra hastanın iyileşme müjdesinin “mürde-dilân-ı ‘âlemiyân” a taze hayat verdiğini dile getirir.⁶⁸

Mesîhî, halkın üzüntüsünü belirttikten sonra 73. mektubuna yine sıhhatnâmelere benzer şekilde sabah akşam dua ettiğini söyleyerek ve muhatabın şifa bulmasına hamd ederek devam eder. Sonra kaleminin şükür secdesi yapıp bu mektubu yazdığını ifade eder. İyâdetnâme hamd ibareleri ve sıhhatnâmelerdeki gibi muhataba dua edilerek son bulur.⁶⁹ Münşî 76. mektubu ise şifa haberini alınca hamd ettiğini ve şükür secdesi yaptığını dile getirerek bitirir. Şükür secdesi yapma veya şükür için bir metin/eser yazma⁷⁰ -ki bu Mesîhî’nin kaleminin şükür secdesi yapıp söz konusu mektubu yazmasının karşılığıdır- sıhhatnâmelerde de kullanılan motiflerdendir.⁷¹ Gümrükçüzâde Hüseyin (Şâkir) ile Pîrîzâde Sâhib’in (ö. 1162/1749) aşağıdaki beyitleri Mesîhî’nin söz konusu ifadelerinin benzeridir:

Secde-i şükre idüp vaz’-ı cebîn-i ihlâs
Eyledüm hamd-i firâvân-ı Hudâ’ya ikdâm (Şâkir, K2/48)

Kerem-kâra bu sıhhat-nâmeyi inşâd idüp tab’ım
Berây-ı şükr-i sıhhat eyledi itmâmına dikkat (Sâhib)⁷²

68 Elçi, “Nevres-i Kadîm’in Münşeâtı”, s. 247. Telhislerde de padişahlar için “rûh-ı cümân-ı cihân” ve “rûh-ı ebdân-ı ‘âlem” tabirleri kullanılır. Örnekler için bkz. Yıldız, “Telhis, Tahrir ve Buyuruldu Mecmuası”, s. 59, 73, 114, 117. Râgıb Paşa hastalığından dolayı padişahın şerbet içmesi için yazdığı telhiste münşî ve şairler gibi “rûh-ı cümân-ı cihân” olan padişahın iyileşmesinin “bâ’is-i sıhhat-i ‘âlemiyân ve mûris-i ten-dürüstî-i âdemiyyân” olduğunu belirtir. Bkz. Özel, “Koca Râgıb Mehmed Paşa’nın Münşe’ât ve Telhisâtı”, s. 142.

69 “Cenâb-ı ‘izzetden me’mûldür ki vücûd-ı şerîfüñüz ilâ-yevmi’l-haşr ve’t-tenâdd sebeb-i izdiyâd-ı devlet ü mûcib-i imtidâd-ı ‘izzet vâki’ ola. Âmîn yâ Mücîbe’s-sâ’ilîn” (Derdiyok, “Mesîhî’nin Gül-i Sad-berg’i”, s. 264).

70 Bu konuda yazdığım makalenin yakın zamanda yayımlanacağını ümit ediyorum.

71 Daha önce de belirtildiği gibi telhislerde de sadrazamlar hastalık haberinin kendilerini ne derece üzdüğünü ve padişah için devamlı dua ettiklerini dile getirdikten sonra iyileşmeyle yaşadıkları sevinci ve hamd edip şükür secdesi yaptıklarını anlatırlar. Yine sadrazamların ifadelerine göre söz konusu telhisler bu şükürün/teşekkürün bir yolu olarak yazılmıştır. Örnekler için bkz. Yıldız, “Telhis, Tahrir ve Buyuruldu Mecmuası”, s. 113-8.

72 Sâhib’in sıhhatnâmesi divanında yer almadığı için beyit Arslan’dan aktarıldı. (Bkz. Arslan, “Sıhhatnâmeler”, s. 778).

Şehdî'nin (ö. 1140/1727) sıhhatnâmesinin başlığında da manzumenin padişahın iyileşmesinin “şükranê” si için yazıldığı bilgisi yer almaktadır.

Her iki mektupta dikkat çeken bir diğer husus da Mesîhî'nin iyileşme haberinin alınmasından önce ve sonra kendisinin/halkın ruh hâlini karşılaştırarak betimlemesidir. Bu haberden önce ümitsiz ve sıkıntıda olduğunu söyleyen münşî haberle birlikte neşeye ve âdeta yeni bir hayata kavuşmuştur.⁷³ Nâbî ise bir gemiye benzettiği gönlünün ızdırap dalgalarının verdiği sıkıntıdan kurtulduğunu söyleyerek duygularını dile getirir.⁷⁴ Sıhhatnâmelerde de bunlara benzer söyleyiş biçimlerine sıklıkla rastlanır. Örneğin Kâmî III. Ahmed için yazdığı terci-bendinde kendinin ve tüm dünyanın bu haberle gam ve kederden kurtulup sevince gark olmasını bir başka deyişle hayatlarının değişimini anlatmaktadır. Üzüntüden suskunlaşan şairin bu müjdeyle bülbüle dönüp neşelenmesinden -diğer tüm şairlerle birlikte şiirler/sıhhatnâmeler yazmasına da imada bulunarak- bahsetmesi Mesîhî'nin kaleminin şükür secdesiyle mektup üretmesi ile paralellik göstermektedir:

Çeşm-i bîmâr-ı dil-ârâda olan hâlet ile
Rûh-ı âlemde nümâyân idi za'f ile elem

Müjde-i sıhhati şâd itdi bütün dünyâyı
Böyle eyyâm-ı sürûr içre çi endûh u çi gam

Tab'-ı şûrîdemüz oldı bu ferahla bülbül
Nice dem olmuş iken hüzn ile lâl ü ebkem (Kâmî, Ms1/I)

İyileşme haberi üzerine yazılan iyâdetnâmelerle sıhhatnâmeler arasında bazı farklar da bulunmaktadır. Örneğin manzum metinlerde hastanın iyileşmesine hamd genellikle metnin başında bulunurken⁷⁵ Mesîhî, Okçuzâde Mehmed Şâhî ve

73 “(...) muhabbir-i sâdık-ı sürûr-bahş haber-i hayât-efzâ virüp eğerçi sâbikan rûh-ı hayvânî terbiyet-i tenden âtil ve kuvâ-yı cismânî tedbîr-i bedenden zâhil olup haylice müzayaka çekmişlerdür.” (Derdiyok, “Mesîhî'nin Gül-i Sad-berg'i”, s. 268), “Eğerçi ol esnâda şişe-i ümidümüz seng-i havâdis-i rûzgârdan şikeste vü beste idi. Ammâ bu haber mûmyâsından sıhhat 'alâ'imî belürdüğü sebebden hâme-i miskîn 'imâme ile secde-i şükre varup...” (Derdiyok, “Mesîhî'nin Gül-i Sad-berg'i”, s. 263).

74 “keştî-i hâtırumuz telâş-ı mevce-i ıztırâbdan vâ-reste olup...” Yûsuf Nâbî, *Münşeât-ı Nâbî*, s. 356.

75 Arslan, “Sıhhatnâmeler”, s. 778; Gökalp, “Divan Şiirinde Sıhhat-nâmeler”, s. 118-9. Aslında farklı tür ve biçimlerdeki manzumelerde bulunan hamd/şükür ifadelerini inceleyen makalemde bunun her zaman geçerli olmadığını, bu söylemin son beyit de dâhil olmak

Nâbî'nin mektuplarında -telhislerde olduğu gibi- ilerleyen kısımlarda yer almıştır. Nevres'in mektubunda ise hamd kısmı bulunmamaktadır. Ayrıca bunlarda hastalıkla ilgili detaylı bilgi verilmemiş, Nâbî hastalığının adını anarak Râmî Paşa'nın hummaya tutulduğunu söylemiştir. Okçuzâde bunu bile yapmamış, sadece söz konusu sâhib-mekremetin "pûte-i a'râz-ı emrâzdan halâs ve tengnâ-yı aksâm-ı eskâmdan infilâs bul(duğu)"⁷⁶ bilgisini vermiştir. Mesîhî ise muhatabına "ârıza-i maraz 'ârız ol(duğunu)" ya da mübarek mizacında "inhirâf 'ârızası" görüldüğünü söylemiştir.⁷⁷ Ancak Mesîhî yukarıda da alıntılı olduğu gibi (bkz. 64. dipnot) hastalık haberinin kendisi üzerindeki etkilerini/üzüntüsünü anlatırken "âteş, mültehib, muztarib, gam, elem, perîşân-hâl" gibi kelimeleri kullanarak bir bakıma hastalığa ve sonuçlarına gönderme yapar. Dolayısıyla sıhhatnâmelerde muhatabı anlatırken kullanılan hastalıkla ilgili terminoloji Mesîhî'nin iyâdetnâmesinde sanatlı bir şekilde mektup yazarının ruh hâlini tasvir için kullanılmıştır. Mesîhî'nin mektubunun sonunda -imza kısmında- kendisini "el-fakîr ü zâr Mesîhî-i bîmâr"⁷⁸ olarak nitelendirmesi bu durumun bir diğer göstergesidir.

Müjde haberiyle yaşanan sevincin, dolayısıyla hamdin yer almadığı ve henüz hastalıktan kurtulamamış muhataba şifa temennisiyle yazılan iyâdetnâme ve sıhhatnâmeler ise yine hastalık haberinin "işitilmesi/öğrenilmesi" üzerine duyulan üzüntünün ifadesini içermektedir. Cevapnâme niteliğindeki mektuplarında Lâmiî ve Şeref Hanım (M4) bu haberi muhataplarının kendilerine gönderdiği mektuptan öğrenmişlerdir. Bu cevapnâmelerde her iki müellif de muhataplarının "işittikleri" hastalığı hakkında kısa bilgi verirler. Şöyle ki Şeref Hanım yalnızca muhatabının sıtmaya yakalandığını belirtirken (M4/4, ayrıca bk. b. 6-7) Lâmiî biraz daha ayrıntılı şekilde muhatabının 'teb'e tutulduğu bilgisini verir. Şair ve yazarlar bu metinlerde de aldıkları bu kötü haberin kendileri/toplum üzerindeki etkilerinden bahsederler. Örneğin Çelebizâde Âsım, Nakşî Efendi adlı zat için yazdığı iyâdetnâmesinde⁷⁹ muhatabının hastalığını duymasının gönül çeşmesinin bozulmasına sebep olduğunu söylerken Vanî Mehmed Efendi Silahdar'a yazdığı

üzere metnin herhangi bir yerinde yer alabildiğini tespit etmiştim. Bkz. Betül Sinan Nizam, "Divan Şairi Neye Hamd Eder, Niye Şükreder? Bir Anlatım Biçimi Olarak Hamd", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 39 (2018), s. 170, 177.

76 Okçuzâde Mehmed Şâhî, *Münşe'ât*, vr. 19b.

77 Derdiyok, "Mesîhî'nin Gül-i Sad-berg'i", s. 263 ve 268.

78 Derdiyok, "Mesîhî'nin Gül-i Sad-berg'i", s. 269.

79 "Bu dahi mûma-ileyh Nakşî Efendi'niñ istifsâr-ı hâtırları için tesvîd buyurdıkları tezkere sûretidir" şeklinde isimlendirilmiş mektubun metni için bkz. Küçük Çelebi-zâde İsmâ'il Âsım Efendi, *Münşe'ât-ı Âsım*, haz. Fahri Unan (Ankara: TTK, 2013), s. 174-5.

mektupta tüm halkın padişahın yüce mizaclarının değişiminden büyük üzüntü duyduğunu belirtir. Şeref Hanım ise divanındaki mesnevi biçimindeki mektupların birinde, muhatabının hastalığını duyduğunu belirttikten sonra hastalığın kendisi üzerindeki etkisini Ferhâd ile Mecnûn'un adını anarak anlatır. Bu etkinin bu şekilde telmih sanatı yoluyla anlatımı mektubun manzum olarak yazılmasından kaynaklanıyor olmalıdır:

Nâ-mizâc oldığımı gûş itdim
Mevc-i deryâ gibi çok cûş itdim

O haber vâsıl olunca câna
Eşk-i çeşmimle boyandım kana

Hâlîme şâd ile mahzûn ağlar
Görse Ferhâd ile Mecnûn ağlar (Şeref Hanım, M5/5-7)

Şifa duasıyla yazılan ıyâdetnâme ve sıhhatnâmelerde muhatap için farklı temennilerde bulunulur. Örneğin birbirine çok benzeyen ıyâdetnâme örneklerinde Kırımlı Hafız Hüsâm ve Yahyâ b. Mehmed el-Kâtib hastalığın muhatabın vücudundan irak olmasını dileyip vücuduna “sağlıklar yaraş(tığı)nı” ve “sıhhatler erzânî (olduğunu)” belirtir.⁸⁰ Müellifler bundan sonra hastalıktan kaynaklanan bu dert ve sıkıntının düşmana nasip olmasını, muhataba kötü niyet besleyenlerin inlemesini ister. Aynı söylem Ahmed Paşa'nın sıhhatnâmesinde de bulunmaktadır:

Yâ Rab bu devlet bedrini kurtar husûf-ı za'fdan
İzzet göğünde ol meh-i tâbâna sıhhat yaraşur

Nakl olsun ol derd ü elem a'dâña ey kân-ı kerem
Tâ haşre dek sen menba'-ı ihsâna sıhhat yaraşur (Ahmed Paşa, K32/16-17)

Nevres de çaresizce haset ve kin hastalığına yakalanmış düşmanın mezara girmesi için dua ettiği konusunda muhatabını bilgilendirir.

Lâmiî Çelebi ise “dârü'ş-şifâ-i gaybden ve 'inâyet-hâne-i lâ-raybden” muhatabının payına zamanın doktor ve bilginlerine ihtiyaç kalmadan iyileşmenin düşmesini dilerken Şeref Hanım gazel biçimindeki sıhhatnâmesinde uzun süredir hasta olması sebebiyle göremediği dildârı için benzer bir temennide bulunur:

⁸⁰ Kırımlı Hafız Hüsâm, *Teressül*, s. 56; Yahyâ bin Mehmed el-Kâtib, *Menâhicü'l-İnşâ*, s. 94.

Vir şifâ-hâne-i feyziñden ‘ilâc-ı ‘âcil

Koma Lokmân ile Eflâtun’a hâcet yâ Rab (Şeref Hanım, G19/6)

Çelebizâde Âsım’ın Lütfullâh Efendi’ye yazdığı iyâdetnâmenin⁸¹ giriş bölümündeki Farsça beyit⁸² de benzer anlamlar ihtiva etmektedir.

Vanî’nin hayır dualar içeren mektubu padişaha yazılması bakımından muhatabın yine padişah olduğu sıhhatnâmelere çokça benzemektedir. Yazar mektubunda sıhhatnâmelerde olduğu gibi gece gündüz demeden herkesin padişahın iyileşmesi için dua ettiği bilgisini verir.⁸³ Ahmed Paşa ise aşağıdaki beyitte benzer bir söylemi tekrar etmektedir:

Her gûşede tesbîh ider dilli dilince kâ’inât

Zikri budur kim Hazret-i Sultân’a sıhhat yaraşur (Ahmed Paşa, K32/4)

Her ne kadar Âsım bir mektubunda hasta muhatabı için tek yapabileceğinin dua etmek olduğunu belirtse⁸⁴ de bu tür iyâdetnâmelerde münşîlerin muhatabı teselli ederek ve ona tavsiyelerde bulunarak daha fazlasını yaptıkları da görülür. Örneğin *Menâhicü’l-İnşâ*’da Allah’ın sevdiği kulunun vücuduna hastalık verip sabrını sınadığı hatırlatılmış ve ayetlerden yapılan iktibaslarla *Kur’ân*’da Hz. Eyüb’ün övüldüğü belirtilmiştir. Dolayısıyla ecre müstahak olabilmek için sabrı ve rıza-yı Hakk’ı elden komama tavsiyesinde bulunulur. Lâmiî ise yaptığı alıntılarla hastalığın Müslümanlar için günahları yok etme yolu, dolayısıyla hayır/rahmet olduğunu hatırlatarak muhataba teselli verir. Âsım’ın Lütfullâh Efendi’ye yazdığı iyâdetnâme ise daha somut tavsiyeler içermesi bakımından dikkat çeker. Âsım

81 “Müşârun ileyh hazretlerinin evân-ı bîmârîlerinde istifsâr-ı hâtır-ı şerîflerini mutazammın tesvîd buyurdıkları tezkere sûretidir” başlıklı mektubun metni için bkz. Küçük Çelebizâde İsmâ’il Âsım Efendi, *Münşe’ât-ı Âsım*, s. 99-100.

82 Gerek teori kitaplarında gerek münşeâtlardaki örneklerde Arapça ve özellikle Farsça söylenmiş mısra, beyit ve kıtalara rastlanmaktadır. Diğer örnekler için bkz. Kırımlu Hafız Hüsam, *Teressül*, s. 56; Yahyâ bin Mehmed el-Kâtib, *Menâhicü’l-İnşâ*, s. 94; Karaman, “Lamiî Çelebi’nin Münşeâtı”, s. 78; Okçuzâde Mehmed Şâhî, *Münşe’ât*, vr. 19b, 20a, 20b, 21a.

83 “İeyl ü nehâr evlâd ü etbâ’-i fukarâsiyla rûy-ı niyâz zemîn-i zarâ’ate nihâde ve dest-i du’â semâ-yı icâbete küşâde kılınup devletlü ve şevketlü pâdişâhımın vücûd-ı mes’ûd-ı hümâyûnları mükeddîrât-ı kevnîyeden masûn ve tegayyurât-ı dünyevîden me’mûn olmak du’âsı kemâ yenbagî edâ kılınur.” (Konuk, “Vânî Mehmet Efendi’nin Münşe’âtı”, s. 59).

84 “Ancak ‘elimizden ne gelür hayr-du’âdan gayri’ mefhûmu üzre merhem-i Süleymânî-i du’â-yı bî-riyâ ile tedbîr-i devyâya mübâderet kılınmıştır.” (Küçük Çelebi-zâde İsmâ’il Âsım Efendi, *Münşe’ât-ı Âsım*, s. 175).

muhababından -meyve yemeye düşkünlüğünden dolayı daha önce de birkaç kez rahatsızlandığını hatırlatarak-“el-mi‘detü re’sü külli devâi”⁸⁵ manası üzere zararlı olabilecek şeylerden kaçınarak perhiz etmesini ister. Dolayısıyla Âsım mektubunda hastalığın teşhisini koyup tedavi yöntemini de belirterek muhababın kendini muhafaza etmesinin yolunu göstermiş olur. Netice olarak iyileşmeyi tebrik için yazılan iyâdetnâmelerdeki üzüntünün sevince dönüşümü bunlarda yerini teselli, sabır, ümit duyguları ile tavsiyelere bırakmıştır, denebilir.

Bu tür mektuplarda karşılaşılan bir diğer söylem de münşinin hastayı çeşitli sebeplerden ziyaret edememesinden dolayı mazur görülme isteğidir. Örneğin Hafız Hüsâm örnek mektubunda şöyle der: “Hakk ‘alîmdür ki bu kemîne muhibbünüze vâcib ve lâzımidî kim baş üzerine varup mübârek vücûduñuzı hestelik zahmetinden sormak. Ammâ ‘alâyık-ı rûzigâr mâni‘ olduğün kademden kaleme ihtisâr ve iktifâ olındı. Ma‘zûr tutasız.”⁸⁶ Burada ayrıca Mesîhî’nin mektubunda yazarın şükürünün vesilesi olan kalemin şifa dileklerinin yazılması için kullanıldığı görülmektedir. İyâdetnâmesinde özüünü beyan yerine muhababını hasta görmediği için şükreden Âsım ise bu konuda yine diğer münşilerden ayrılır. Yazar Lütfullâh Efendi’yi ziyarete gidecekken hava muhalefeti sonucu deniz ulaşımının aksaması nedeniyle bu düşüncesini yerine getirememiş⁸⁷ ve Lütfullâh Efendi tam da o gece hastalanmıştır. Âsım bunun üzerine “ve ol gece zücâc-ı safvet imtizâcları âlûde-i gubâr-ı ‘illet olmağla, zât-ı ma‘âlî-simâtlarını münharifü’l-mizâc ve muhtâc-ı tedbîr ü ‘ilâc görmediğimize edâ-yı secde-i şükr-i Hudâ ve şifâhâne-i kerem-i İllâhiden şîrîn-kâm-ı şehd-i sıhhat-i tâmme olmalarına hulûs-ı kalb ile teveccüh ü du‘â kılınmıştır.”⁸⁸ diyerek farklı bir sebeple de olsa ilk gruptaki iyâdetnâme yazarları gibi hamd etmiştir.

Son olarak ister iyileşmeyi tebrik etmek ister şifa dilemek için yazılın iyâdetnâmelerde -diğer mektup türlerinde de olduğu gibi- ayet, hadis veya kelam-ı kibarlardan pek çok alıntı yapıldığının altı çizilmelidir. Münşiler Allah’ın şefkat ve rahmetinin, şifa ve huzur verici oluşunun vurgulandığı (Bakara 1/207, İsrâ 17/82, Şuarâ 26/80, Fâtır 35/34), sabrın övüldüğü (Sâd 38/44, Zümer 39/10) ayetleri; hastalığın Müslümanlar için nimet olduğuna dair hadis veya kelam-ı kibarları; sağlık için alınması gerekli tedbirleri anlatan sözleri muhataplarının iyileşmelerini

85 “Her devanın başı midedir.”

86 Kıvrımlı Hafız Hüsâm, *Teressül*, s. 56.

87 Âsım söz konusu iyâdetnâmeden hemen önce yer alan itizarnâmesinde Lütfullâh Efendi’ye bu nedenle özüünü beyan eder. Bkz. Küçük Çelebi-zâde İsmâ’il Âsım Efendi, *Münşe‘ât-ı Âsım*, s. 98-9.

88 Küçük Çelebi-zâde İsmâ’il Âsım Efendi, *Münşe‘ât-ı Âsım*, s. 99.

kutlamak veya onlara dua edip teselli ve tavsiye vermek üzere kullanmışlardır.⁸⁹ Okçuzâde Mehmed Şâhî farklı olarak muhatabının cömertliğine sık sık dikkat çektiği iyâdetnâmesinde yardımın ve isteklerin giderilmesinin faziletlerinin vurgulandığı hadislerden de iktibaslar yapmıştır.⁹⁰ Sıhhatnâmelerde ise iktibaslara çok az rastlanır. Sâmi (ö. 1146/1734)⁹¹ aşağıdaki beyitlerde III. Ahmed'in hummadan iyileşmesini bayram ve sonrasında yapılan sünnet düğünü ile birlikte anar. Zira Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa'nın (ö. 1139/1726-7) *Zeyl-i Fezleke (Silahdar Tarihi)* adlı Osmanlı tarihinin devamı niteliğindeki *Nusretnâme*'sinde anlatıldığı üzere Sultan Ahmed 1132'de (1720) hummadan nâ-hoş mizac olduğunda ramazanın dokuzuncu pazartesi günü istirahat ettiği Beşiktaş Sarayı'ndan Yeni Saray'a (Topkapı Sarayı) geçmiş ve tashih-i mizac edinceye kadar Harem-i şerifleri ile burada kalmıştır.⁹² Mehmed Ağa Sultan'ın çok geçmeden sıhhat ü afiyet bulduğunu ve ramazanın yirmi birinci cuma günü vüzera, ulema ve meşayihin Sofa Köşkü'ne davet edilip hırka-i şerif açılarak dualar okunduğunu söyler.⁹³ Osmanlı şairleri de Padişah'ın bayrama az bir süre kala hummayı yenmesini çifte bayram olarak değerlendirmişlerdir. Bunun yanında bu iyileşme ve bayramdan yaklaşık bir buçuk ay sonra zilkadenin dokuzuncu perşembesi⁹⁴ gerçekleştirilen Sultan Ahmed'in dört şehzadesinin sünnet düğünü kaynaklarda bu hadiselerle birlikte anılmıştır. Hatta *Sıhhat-nâme ve Sûr-ı Hitâna Müte'allik Kasâ'id* adlı mecmûada

89 Örneğin Hüsâm örnek iyâdetnâmesine “Her sıhhat u şifâ ve ‘âfiyet ü safâ ki ‘Ve nunezzilü mine'l-Kur’âni mâ hüve şifâ’un ve rahmetün li’l-mü’minîn’ (K17:82) dârü-hânesinden nâzil olup şerif zâtuñuza ve latif vücûduñuza mukârin ve mu’âvin olsun.” diyerek başlar. Bkz. Kırımlı Hafız Hüsâm, *Teressül*, s. 55

90 Okçuzâde Mehmed Şâhî, *Münşe’ât*, vr. 20a, 20b.

91 Verdiği ölüm tarihinden Arslan'ın *Sıhhat-nâme ve Sûr-ı Hitâna Müte'allik Kasâ'id*'de “Sıhhat-nâme-i Sâmi” adıyla kayıtlı kasidenin Arpaeminizâde'ye ait olduğunu düşündüğü anlaşılmakta. Gökalp de bu kanaatte olduğunu belirttikten sonra Arpaeminizâde'nin divanında bu kasidenin bulunmayışına, bu nedenle de başka bir Sâmi'ye ait olma ihtimaline dikkat çeker. Bkz. Gökalp, “Divan Şiirinde Sıhhat-nâmeler”, s. 112.

92 Padişah'ın bu tebdil-i mekânı sıhhatnâme yazar şairler tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Seyyid Vehbî “Nakl idüp kasr-ı Beşiktaş'dan İstanbul'a / İtdi ta'dil-i mizâc eyledi tebdil-i mekân” der. Arslan metinlerden yola çıkarak bu durumu padişahın “Ramazan ayının son günlerine doğru tamamen iyileştiği ve Beşiktaş'taki köşküden şehre, halkın arasına indiği” şeklinde yorumlamıştır (Arslan, “Sıhhatnâmeler”, s. 788). Ancak şairlerin Padişah'ın hastalanınca Topkapı Sarayı'na geçişini anlattıkları anlaşılıyor.

93 Mehmet Topal, “Silâhdar Fındıklılı Mehmet Ağa Nusretnâme Tahlil ve Metin (1106-1133/1695-1721)” (doktora tezi), Marmara Üniversitesi SBE, 2001, s. 913-4.

94 Topal, “Nusretnâme”, s. 915.

bu iyileşme ve sonrasındaki sünnet düğünü için yazılan manzumeler bir araya getirilmiştir. İşte Sâmî de bu üç olaya gönderme yaptığı aşağıdaki beyitlerinde “Her zorlukla beraber bir kolaylık vardır.” (İnşirâh, 94/5-6) müjdesini padişahın sıkıntılı günlerinden mutlu günlere geçişini anlatmak için kullanır:

Sûre-i pâk-i “elem neşrah” olup fâl-i bi-hayr
Eyledi sûr-ı humâyûn ile intâc-ı merâm

Usr idi sût-i mizâc irdi bi-hamdi’llâh yüsr
İdi ta’kîb idicek sûr-ı meserret-encâm (Sâmî)⁹⁵

Sonuç

Osmanlı edebiyatı sanatçıları başta padişahlar olmak üzere devlet görevlilerine çeşitli vesilelerle ulaşmaya çalışmışlar, böylece kulluklarını/bağlılıklarını bildirmek ve kendilerinden beklendiği gibi de davranarak onlarla aralarındaki bağı kuvvetlendirmek istemişlerdir. Muhataplarının hastalanmaları ya da iyileşmeleri onların bu vesile ya da bahanelerinden yalnızca ikisidir. Dinî referanslarını muhtemelen Hz. Peygamber’in iyâdet tavsiyesi/sünnetinden alan sanatçılar bu şekilde câize, mansıb, himaye gibi beklentilerinin karşılanacağını ümit etmişlerdir. Bunun için hastalanan zatların hâllerini sormak ve şifa temennisinde bulunmak veya iyileşen kişileri tebrik etmek ve bu olaydan duydukları sevinci ifade etmek amacıyla iyâdetnâme ve sıhhatnâme adlı mektuplar ile manzumeler kaleme almışlardır. Bu şekilde şair ve münşiler hasta ya da henüz şifa bulmuş muhataplarına “geçmiş olsun” demektedirler. Yakın dostlara yazılmış örnekleri de bulunan iyâdetnâme ve sıhhatnâmelerin -yazılma amaçları ya da işlevleri bakımından benzer metinler olduklarından- birbirlerinden bağımsız olarak incelenmeleri gerek barındırdıkları ortak söylemi ortaya koymak gerek içinde üretildikleri sosyal, kültürel, siyasî, tarihî, dinî, edebî ortamı anlamak açısından elbette yeterli olmayacaktır. Bu nedenle benzer motivasyonlarla oluşturulan ve aynı kurgu etrafında geliştirilen bu manzum ve mensur metinler birlikte ele alınmalıdır. Yine yakın motivasyonlarla üretilen türlerin (duânâme gibi) ve Osmanlı resmî belgelerinin (telhis gibi) de bu metinlerle ilişkisinin ortaya konması elzemdir.

Aynı amaç çerçevesinde üretilen iyâdetnâme ve sıhhatnâmelerin (hastalık/sağlık konulu telhisler ve duânâmeler de buna dâhildir) ortak içerik, yapı

95 Beyit Arslan’dan aktarılmıştır. (Bkz. Arslan, “Sihhatnâmeler”, s. 787).

ve söyleyiş özellikleri barındırdıkları görülmektedir. Çeşitli şekillerde “övuken” muhatabın öğrenilen/işitilen hastalığından duyulan üzüntü, iyileşmesinden duyulan sevinç ve bunun için edilen şükür; halkın/şair ya da münşinin acısının iyileşmeyle sevince dönüşümü; şifa bulma veya bir daha hastalanmama, daima huzurlu olma için edilen dua -yazılma nedenlerine göre değişiklik gösterse de bu metinlerin ortak özelliklerindedir. Hamd bölümlerinin yeri, hastalıkla ilgili verilen bilginin miktarı, bazı bölümlerin (mazeret bildirme, teselli ve tavsiye verme) mevcudiyeti, ayet veya hadislerden yapılan iktibasların oranı bakımından farklılıklar içeren iyâdetnâme ve sıhhatnâmeler yazılış amaçları, dolayısıyla işlevleri, yapı ve anlatım özellikleri bakımından -telhis ve duânâmeler gibi- aynı edebî, siyâsî, dinî, kültürel geleneğin parçalarıdır. Tüm bunlarla birlikte istisnâ nitelikte metinlerin varlığı da göze çarpmaktadır. Cevrî'nin kendi iyileşmesini konu alan sıhhatnâmesini muhatabı olan hekime vefa borcunu ödemek için kaleme alması, Vehbî'nin sıhhatnâme başlıklı mesnevisinin padişahın hastalık ya da ifâkat süreciyle ilgili hiçbir gönderme barındırmayıp sadece huzurlu ve mutlu olması duasını içermesi, Okçuzâde Mehmed Şâhî'nin iyâdetnâmesinin iyileşmeden duyulan sevinç yerine muhatabın cömertliğine yoğunlaşması hatta iktibasların bile çoğunlukla bunu vurgulaması şimdiye kadar tespit edilen iyâdetnâme ve sıhhatnâmelerdeki farklı özelliklerdir. Son olarak, ulaşılabilecek yeni metinlerle iyâdetnâme ve sıhhatnâmelere dair yapılan tespitlerin değişmesi ya da zenginleşmesinin mümkün olduğu hatırlatılmalıdır.

Geçmiş Olsun Dileklerini İleten Mensur ve Manzum Metinler: İyâdetnâme ve Sıhhatnâmeler

Öz ■ Bugüne kadar yapılan çalışmalarda hamiler ve yakın dostların hastalanmaları ya da iyileşmeleri üzerine yazılan metinlerden sıhhatnâmelere yoğunlaşmış, iyâdetnâmelerden bahsedilmemiştir. Oysa Osmanlı devri sanatçıları özellikle bir hastalığa yakalanmış veya sonrasında iyileşmiş devlet görevlilerine ulaşmak ve onlara geçmiş olsun dileklerini iletmek için yalnızca sıhhatnâme türünde manzumeler kaleme almamış, iyâdetnâme adı verilen mektuplar da yazmışlardır. Bu makale benzer gayelerle üretilmiş bu manzum ve mensur metinlerin bütün yönleriyle kavranabilmesi için birlikte ele alınmaları gerektiğini savunmaktadır. Bu nedenle sıhhatnâme ve iyâdetnâme örnekleri içerik, yapı ve anlatım özellikleri açısından karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bunların benzer motivasyonlarla oluşturulan duânâmeler ve Osmanlı resmî belgelerinden telhislerle ilişkileri de üzerinde durulan konulardandır. Sonuç olarak aynı gelenek içinde oluşan bu metinlerin istisnalar ya da bazı farklılıklar olmakla beraber benzer bir kurgu etrafında şekillendikleri, başka bir deyişle ortak bir söylemi paylaştıkları anlaşılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Sıhhatnâme, iyâdetnâme, duânâme, telhis, mektup, inşâ.

Kaynaklar

- Akalın, Serkan: “Duacı Bir Baba Olarak Mevlânâ ve Mektupları”, *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic*, IX/3 (2014), s. 1-22.
- Altuğ, Fatih: “Başka Türü Bir Yaklaşım Mümkün mü?”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IV: Nazımdan Nesire Edebi Türler (25 Nisan 2008 Bildiriler)*, haz. Hatice Aynur vd., İstanbul: Turkuaz 2009, s. 32-45.
- Arslan, Mehmet: “Sihhatnâmeler”, *Türkler*, XI (2002), s. 776-90.
- Atnur, Gülhan: “Osmanlı Tıp Yazmaları ile Halk Hekimliğinde ‘Hafakan (Afakan)’ ve Hazâ ‘İlac-ı Hafakân Adlı Kitap”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, IV/17 (2011), s. 48-62.
- Ayan, Hüseyin: *Cevri-Hayâtı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi 1981.
- Aydın, Elif: *Divanlardaki Manzum Mektuplar*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Adana: Çukurova Üniversitesi SBE, 2007.
- Batıslam, Dilek: “Mesnevilerde Mektup Tarzı Anlatım”, *İlmi Araştırmalar*, 13 (2002), s. 17-34.
- Coşkun, Vildan Serdaroğlu: “*Sergüzeştüm Güzel Hikâyetdür*” Zaîfi’nin *Sergüzeştname’si*, İstanbul: İSAM 2013.
- Çakır, Ömer: *Türk Edebiyatında Mektup*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara: Gazi Üniversitesi SBE, 2005.
- Çiçekler, Ahmet Naim ve Mehmet Gürlek: “Osmanlı Tıp Metinlerinde Geçen Hastalık Adları Üzerine”, *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic*, XI/21 (2005), s. 95-112.
- Çolak, Ali: “Hasta Ziyareti İle İlgili Hadisler Bağlamında Bir İnceleme”, *EKEV Akademi Dergisi*, 48 (2011), s. 161-76.
- Daş, Abdurrahman: *Osmanlılarda Münşeât Geleneği, Hoca Sadeddin Efendi’nin Hayatı, Eserleri, Münşeâtı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 2003.
- Deniz, Sebahat: “Kadıızâde Mehmed İlmî’nin Sultan IV. Murad İçin Yazdığı Manzum Duânâme’si”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 1 (2008), s. 9-40.
- Derdiyok, İ. Çetin: *XV. Yüzyıl Şairlerinden Mesîhî’nin Gül-i Sad-berg’i*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Adana: Çukurova Üniversitesi SBE, 1994.
- , “Osmanlı Devrinde Mektup Yazma Geleneği”, *Osmanlı*, IX (Ankara 1994), s. 731-40.
- Dikmen, Hamit: *Seyyid Vehbi ve Divanının Karşılaştırmalı Metni*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 1991.

- Durmuş, İsmail: “Mektup (Arap Edebiyatı)”, *DİA*, XXIX (2004), s. 14-6.
- Edirneli Kâmî: *Kâmî Divânı*, haz. Gülgün Erişen Yazıcı, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü 2017.
- Elçi, Fatih: *Nevres-i Kadîm'in Münşeatı (İnceleme-Metin)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi SBE, 2017.
- Fodor, Pál: “Telhis”, *DİA*, XL (2011), s. 402-4.
- Gökalp, Halûk: “Divan Şiirinde Sıhhat-nâmeler”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 14 (2006), s. 101-30.
- , “Seyyid Vehbî'nin Divanında Yer Almayan Bir Kasidesi”, *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic*, VIII/1 (2013), s. 299-314.
- Gökçe, Recep: *Eski Türk Edebiyatında Mektup ve Bir Mecmû'a-i Münşeat*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE, 2006.
- Gültekin, Hasan: *Türk Edebiyatında İnşâ: Tarihî Gelişim-Kuram-Sözlük ve Metin*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Ankara: Hacettepe Üniversitesi SBE, 2007.
- Haksever, Halil İbrahim: “Ahmed-i Dâînin Teressülü”, *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic*, VI/1 (2011), s. 1265-73.
- İnce, Ömer: *İnşâ-i Merğûb ve İlm-i İnşâ'da Müstamel Lügatler*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İzmir: Ege Üniversitesi SBE, 2007.
- İsyânî, *Gazeliyyât-ı İsyânî*, Millet Ktp., AE Manzum, no. 300.
- Kandemir, M. Yaşar: “Ziyaret”, *DİA*, XLIV (2014), s. 496-8.
- Karahan, Abdülkadir: “Nâbî”, *DİA*, XXXII (2006), s. 258-60.
- Karaman, Hüseyin: *Lamî Çelebi'nin Münşeatı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi SBE, 2001.
- Kaşka, Mustafa: *Divân Edebiyatı'nda Münşeat Gelenegi ve Hoca Neşet'in Mektupları*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, 2000.
- Kaya, Emel: *Mu(h)yiddin Mehî'nin Müfid (Nazmü't-Teshil) Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Dizin) ve Bu Eserin XV. Yüzyıl Türk Tıp Dilinin Oluşmasındaki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Konya: Selçuk Üniversitesi SBE, 2008.
- Kemikli, Bilal: “Divan Şiirinde Sağlık”, *Osmanlılarda Sağlık*, I, ed. Coşkun Yılmaz ve Necdet Yılmaz, İstanbul: Biofarma 2006, s. 299-319.
- Kırımlı Hafız Hüsam: *Teressül (Hacı Selimağa, Nurbanu No: 122/5)-İnceleme, Transkripsiyon, Çeviri, Açıklamalar, Faksimile*, haz. Şinasi Tekin, [Cambridge]: Harvard Üniversitesi Yakınoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü 2008.

- Konuk, Hamza: *Vânî Mehmet Efendi'nin Münşe'âtı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE, 2001.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâlî Âlisi, haz. Ömer Nasuhi Bilmen, Ankara: Akçağ (t.y).
- Kuru, Selim S.: "Mesnevî Biçiminde Aşk Hali: Birinci Tekil Şahıs Anlatılar Olarak Fırkat-nâme, Heves-nâme Üzerinden Bir Değerlendirme", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IV: Nazımdan Nesire Edebî Türler (25 Nisan 2008 Bildiriler)*, haz. Hatice Aynur vd., İstanbul: Turkuaz 2009, s. 168-83.
- Küçük Çelebi-zâde İsmâ'il Âsım Efendi: *Münşe'ât-ı Âsım*, haz. Fahri Unan, Ankara: TTK 2013.
- Kültürel, Zuhâl ve Aylın Koç: "Ruhsal Hastalıklara Dair Bir Risâle: *Sevdâ-yı Merâkiyye*", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 30 (2014), s. 217-44.
- Kütükoğlu, Mübahat S.: *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı 1994.
- Leylâ Hanım: *Leylâ Hanım Divânı*, haz. Mehmet Arslan, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü 2018.
- Mevlânâ Celâleddîn: *Mektuplar*, çev. ve haz. Abdülbâki Gölpinarlı, İstanbul: İnkılâp ve Aka 1963.
- Nizam, Betül Sinan: "Divan Şairi Neye Hamd Eder, Niye Şükreder? Bir Anlatım Biçimi Olarak Hamd", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 39 (2018), s. 169-222.
- Okçuzâde Mehmed Şâhî, *Münşe'ât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 3294.
- Okumuş, Necdet: *Muhammed bin Mahmûd Şirvânî'nin (XV. Yüzyıl) Göz Hastalıklarına Ait "Mürşid" Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Sözlük-İndeks)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İzmir: Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, 1998.
- Orhonlu, Cengiz: "Telhîs", *İA*, XII/I (1979), s. 148-9.
- Özdemir, Fatma: *Tuhfe-i Nâilî Metin ve Muhtevâ II. Cilt s. 468-734*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi SBE, 2011.
- Özel, H. Abdülkadir: *Koca Râğûb Mehmed Paşa'nın Münşe'ât ve Telhîsâtı (Değerlendirme-Metin)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi SBE, 2014.
- Paksoy, Kezban: *Mecmu'a-i Fevâid Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi 2254 (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Kayseri: Erciyes Üniversitesi SBE, 2006.
- Selçuk, Bahir: "Yeni Bir Sıhhât-nâme: Şehdî'nin Sultan III. Ahmed Sıhhât-nâme'si", *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic*, III/2 (2008), s. 604-16.
- Seyyid Hüseyin Vehbî, *Divân-ı Vehbî*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., E.H., no. 1640/1.
- , *Divân-ı Vehbî*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 2714.

- , *Dîvân-ı Vehbî*, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, no. 368.
- Şahin, Ebubekir: “Medh ve Hamd Kavramları Çerçevesinde Medhiye Üslubu Üzerine”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VIII: Kasıdeye Medhiye: Biçime, İşleve ve Muhtevaya Dair Tespitler*, haz. Hatice Aynur vd., İstanbul: Klasik 2013, s. 340-61.
- Şeref Hanım: *Şeref Hanım Divânı*, haz. Mehmet Arslan, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü 2018.
- Tarlan, Ali Nihat (haz.): *Ahmet Paşa Divanı*, Ankara: Akçağ 1992.
- Topal, Mehmet: *Silâhdar Fındıklılı Mehmet Ağa Nusretname Tablil ve Metin (1106-1133/1695-1721)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2001.
- Uzun, Mustafa: “İnşâ/Türk Edebiyatı”, *DİA*, XXII (2000), s. 338-9.
- Woodhead, Christine: “Ottoman İnşa and The Art of Letter-Writing Influences Upon The Career of The Nişancı and Prose Stylist Okçuzade (d. 1630)”, *Osmanlı Araştırmaları*, VII-VIII (1988), s. 143-59.
- , “Yazışma Çevreleri: Onyedinci Yüzyıl Başlarında Osmanlı Mektup Yazımı”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları V: Nesrin İnşâsı*, haz. Hatice Aynur vd., İstanbul: Turkuaz 2010, s. 214-35.
- , The Gift of Letters: Correspondence Between Nergisi (d. 1634) and Veysi (d. 1627)”, *Kitaplara Vakfedilen Bir Ömre Tuhfe: İsmail E. Erünsal’a Armağan*, II, ed. Hatice Aynur, Bilgin Aydın, Mustafa Birol Ülker, İstanbul: Ülke Armağan 2014, s. 971-88.
- Yahyâ bin Mehmed el-Kâtib: *Menâhicü'l-İnşâ (İnceleme-Metin)*, haz. Fahri Unan, Ankara: TTK 2014.
- Yakupoğlu, Cevdet ve Namiq Musalı (haz.): *Hasan b. Abdülmümin el-Höyî'nin Kaleminden Selçuklu İnşâ Sanatı*, Ankara: TTK 2018.
- Yıldız, Sevda: *18. Yüzyıla Ait Telhis, Takrir ve Buyuruldu Mecmuası*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi SBE, 2018.
- Yıldız, Seyhan: *XVIII. Yüzyıl Divan Şairi Şâkir Hayatı, Eseri, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkidli Metni*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara: Gazi Üniversitesi SBE, 2002.
- Yüsuf Nâbî: *Münşeât-ı Nâbî (Nâbî'nin Mektupları)*, haz. Adnan Oktay, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. 2017.

ÖRNEK METİNLER:

Terkib-bend Der-Teşekkür-i Sıhhat-i Şehenşâh-ı Âlemⁱ

I

Bi-hamdillah ki âlem yine mesrûrû'l-cenân oldu
Açıldı gül gibi mahzûn gönüller şâdmân oldu
Efendimiz bulup sıhhat pür etdi âlemi behcet
Safâ vü zevk ü sohbet âlem içre râyegân oldu
Olup her gecemiz kadr oldu her bir rûzumuz bayrâm
Ruh-ı zîşt-i keder âyîne-i dilden nihân oldu
Küsûf-ı illet olup ber-taraf cism-i şerîfinden
Yine çün mihr-i enver âleme pertev-feşân oldu
Amân şevketlü hünkârım bu gamla biz neler çekdik
Gece gündüz işimiz nâle vü âh u figân oldu
Efendim cum'alarda görmeyüp vech-i hümayûnun
Gözümüz kanlu yaş akıtmada çün erguvân oldu
O günlerde koyup yüz yerlere dergâh-ı Bârîde
Der idik kim İlâhî hâlimiz gâyet yaman oldu
Veliyy-i ni'metimiz pâdişâhımız efendimiz
Misâl-i nûr-ı nezzâre gözümüzden nihân oldu
Der-i Hakda bi-hamdillah du'âmız müstecâb oldu
Hele cism-i şerîfin sıhhat ile kâm-yâb oldu

II

Gidüp el-hamdülillah cism-i pâkinden o illetler
Zuhûr etdi sa'âdetlerle sıhhatler selâmetler
Bi-hamdillah kederler geçdi gayri vaktidir olsun
Binişlerde safâlar zevkler dil-cûy sohbetler
Sefûf u hab yeter vakt oldu gayri ne yensin içilsin
Mürebbâlar mu'anber kahveler pâkîze şerbetler
Adûnun bağı şemşîr-i hasedle çâk çâk olsun
Cihânda gösterüp şevketlü hünkârım celâletler

i Nedîm, *Nedîm Divânı*, haz. Muhsin Macit (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), s. 174-6'dan aynen alınmıştır.

Otursun pâdişâhım haşmet ü devletle taht üzre
 Gelüp kılsın derinde Husrev ü Cemşid hizmetler
 Keder eyyâmı gam evkâtı geçdi ba'd-ezin yâ Rab
 Ziyâd olsun safâlar dâ'im olsun izz ü devletler
 İlahî sana hamd olsun yine bu günleri gördük
 Nice gündün beri derd ile tak olmuşdu tâkatlar
 Olup derd ü gam ile halk-ı âlem bî-dil ü bî-cân
 Cihânı bî-şu'ûr etmişdi mihnetler kesâfetler

Yerine geldi cânı hamdülillah rub'-ı meskûnun
 Efendim buldu sıhhat çok şükür cism-i hümayûnun

III

Cihâna gelmedi bir sen gibi sultân-ı âli-câh
 Hatâdan saklasın zât-ı şerîfin dâ'imâ Allah
 Senin nâm-ı şerîfindir tırâz u sikke vü minber
 Senin zât-ı hümayûnunla fahr eyler bu izz ü câh
 Bu kudret ile sen ankâ-menîşsin düşmenin usfûr
 Bu heybet ile sen şîr-i jiyânsın düşmenin rübâh
 Senin hâk-i derindir Isfahânî sürme âlemde
 Kör olsun işidüp derd-i hasedle Isfahânda şâh
 O altun tâs ile meh peykin olmuşdur rikâbında
 Onunçün dâ'imâ gitmez yüzünden böyle gerd-i râh
 Bakup tûğ-ı hümayûnundaki zerrîn mencûka
 Felek etmektedir hurşid-i rahşânından istikrâh
 Fezâ-yı câhın içre muhtasar bir haymedir gerdûn
 İki altundan topdur onun üstünde mihr ü mâh
 Senin vakt-i şerîfinde geleydi dehre Keyhusrev
 Gelüp cârû-keş olurdu der-i ikbâline nâ-hâh

Bu ma'nî cümlelerin ma'lûmudur cümle cihân içre
 Ki mislin gelmedi dünyâyâ bu devr-i zamân içre

IV

Efendim sen cihânda pâdişâh-ı bende-perversin
 Hudâ eksikligin göstermesin hurşid-i enversin
 Nizâm-ı dîn ü devletdir senin zât-ı hümayûnun
 Bu tâc u tahta ârâyış bu mülke zîb ü zîversin

Şehenşâh-ı muzaffer şîr-i ner sultân-ı sa'd-ahter
Hidîv-i bahr u ber ferman-revâ-yı heft kişversin
Olur pür-hîre çeşm-i mihre fart-ı ferr ü tâbından
Firâz-ı tâc-ı ikbâl üzre bir yek-dâne gevhersin
Seni gördükçe bu haşmetle der İskendere gerdün
Efendindir senin bu sen onun bâbında çâkersin
Dedim ol demde ammâ ben kulun da ona bî-pervâ
Behey mecnûn felek sen haddini bilmezsın ebtersin
Sikender kim ki onun dergehinde ede çâkerlik
Durursun da bu gûne her zamân yabana söylersin
O bir sultân-ı a'zamdır ki sen her şeb gelirsın de
Cebîn-i mâh ile onun derinde secde eylersin

Şehenşâh ibn-i şehenşâh sultân ibn-i sultândır
Ebâ-an-ced hudâvend-i cihân hakân-ı devrândır

V

İlahî sen bilirsın kalbini ol şâh-ı zî-şânın
Ki dâim i'timâd u i'tikâdı sanadır onun
Tevekkül eyleyüp sıdk ile lutf u cûduna dâ'im
Recâ eyler hulûs-ı kalb ile ifzâl u ihsânın
Pes imdi ey Hudâ-yı lem-yezel izz ü celâlin çün
Vücûd-ı pâkini hıfzet hatâlardan o sultânın
Cemâlin dâ'imâ yavuz nazardan sakla yâ Rabbî
Gözün hem-çün çerâğ-ı mürde bî-nûr eyle a'dânın
İlâhî dâ'imâ bi'l-cümle evlâd-ı kirâmının
Husûsâ kim büyük şehzâdesi Sultân Süleymânın
Kılup zât-ı şeref-pîrâların âfâtdan mahfûz
Ziyâd eyle safâsın onların sûriyle dünyânın
Vekîl-i mutlakı Dâmâd İbrahîm Pâşâyı
Karîn et dâ'imâ lutfuna ol sultân-ı zî-şânın
Kulûb-ı nâsı celb etmektedir çünkim şehenşâha
Ziyâd et dâ'imâ ikbâlin ol sadr-ı cihân-bânın
Hatâdan eyle yâ Rab pâdşâh-ı âlemi te'mîn
Nedîmâ bendesi kılsın du'â biz diyelim âmîn

Der-‘İyâdet-i Büzürg-vârânⁱⁱ

“Letâ’if-i tahiyyâtî ki ez-nesîm-i gül-zâr-ı hevâ vü bahâr konedⁱⁱⁱ ve “vezâ’if-i teslîmâtî ki haber ez-nesîm-i hoş-güvâr ve na’îm-i pâydâr u ber-karâr şevd^{iv} ki mahz-ı vidâd u ‘ayn-ı ittihâddan fâ’ih ü lâ’ih olur. Kavâfil-i bâd-ı sabâ ve revâhil-i sıdk u safâ birle her subh u mesâ muthef ü mühdâ kılındukdan soñra zamîr-i münîr-i âyîne-nazîr ki hâfız-ı suver-i levh-i mahfûzdu. Mahfi ve pûşide olmaya ki zât-ı şerîf ü ‘unsur-ı latîf bundan esbak niçe eyyâm câdde-i i’tidâlden cânib-i i’tilâle mâ’il olup mizâc-ı mübâreke inhirâf ‘ârızasınun ahbâr-ı nâ-sezâsı istimâ’ olındukda Hakk ‘alîmdür ki âteş-i gam mültehib ve leşker-i sabr muztarib olup “rûhî bi-rûhike memzûcün ve muttasılün fe-küllî ‘ârızatıhi tü’zîke tü’zînî^v muktezâsınca bu cân-ı hazîne bu nev’i gam ve bu dil-i gam-gîne bu sınıf elem yüz gösterüp perîşân-hâl iken muhabbir-i sâdik-ı sürûr-bahş haber-i hayât-efzâ virüp egerçi sâbikan rûh-ı hayvânî terbiyet-i tenden ‘âtıl ve kuvâ-yı cismânî tedbîr-i bedenden zâhil olup haylice muzayaka çekmişlerdür. Hâliyâ ‘inâyet-i Hakîm-i ebedî ve eltâf-ı Tabîb-i sermedî yetişüp dârû-hâne-i “ve nünezzilü mine’l-Kur’âni mâ hüve şifâ’ün ve rahmetün li’l-müminîne^{vi} şerbet-i şifâ mikdârı teşrîf-hâne-i “ve izâ maridtü fe-hüve yeşfin”den^{vii} ‘âfiyet müyesser olmışdur diyicek “el-hamdü li’llâhî’llezî ezhebe ‘anne’l-hazen^{viii} vird-i zebân-ı şükr-gûy olup secdât-ı şükr takdîm kılındı.

Bâki’d-du’â.

El-fakîr ü zâr Mesîhî-i bî-mâr

ii Derdiyok, “Mesîhî’nin Gül-i Sad-berg’i”, s. 267-9’dan ayın, hemze ve nazal n (ñ) dışındaki transkripsiyon işaretleri atılarak aynen alınmıştır. Arapça ve Farsça ibarelerin çevirisi Derdiyok’a aittir.

iii Gül bahçesinden esen ılık rüzgârla arzuları yerine getiren ve havayı bahar kılan saygı ve selamdan sonra.

iv İnsana hayat veren tatlı rüzgârla kararlı ve sağlam verilen haber gibi yerine getirilen vazifelerden sonra.

v Benim ruhum sizin ruhunuzla kaynaştı ve devamlı olarak hastalıktan çekindiğiniz ıstırap beni bütünüyle mustarip kıldı.

vi Kur’ân’dan indirdiğimiz şey müminlere şifa ve rahmettir (İsrâ, 17/82).

vii Hastalandığım zaman, bana O (Allah) şifa verir (Şuarâ, 26/80).

viii Bizi gam ve gussadan kurtaran Allah’a hamd olsun (Fâtır, 35/34).

‘İyâdetnâme^{ix}

Her sıhhat u şifâ ve ‘âfiyet ü safâ ki *Ve nunezzilu mine'l-Kur'âni mâ hüve şifâ'un ve rahmetün li'l-mü'minîn* (K 17: 82) dârü-hânesinden nâzil olup, şerîf zâtuñuza ve latîf vücûduñuza mukârin ve mu‘âvin olsun. Vezâyif-i du‘â ve merâsim-i senâ ki makrûn ola, muvâzabat kılmaktan soñra i‘lâm varur kim şimdiki hâlde bu muhibb-i muhlis kuluñuz sem‘ine şöyle irişdi ki mübârek mizâcuñuza birez hestelik ‘ârız olmış. Bu haberi işidicek hâtırumuza melâlet-i bî-hadd müstevlî olup eseri cânumuza sirâyet itdi. Irak sizden, ‘azîz vücûduñuza sağlıklar yaraşur. Bu elem ve ta‘ab düşmenlerüñüze nasîb olsun, size yavuzluk sanan gişilere gelsün. Hakk Te‘âlâ nâzûk vücûduñuza sıhhatlar ve râhatlar erzânî kılıvirsün. Hakk ‘âlimdür ki bu kemîne muhibbünüze vâcib ve lâzımidi kim baş üzerine varup mübârek vücûduñuzı hestelik zahmetinden sormak. Ammâ ‘alâyık-ı rûzigâr mâni‘ olduğı çün kademden kaleme ihtisâr ve iktifâ olındı. Ma‘zûr tutasız. Ammâ Kâdir-i berkemâl dergâhından bi'l-gudüvvi ve'l-âsâl yüz ‘aciz toprağına urup hezârân tazarru‘ ve niyâzile şöyle istid‘â ve temennâ olınur kim ‘âcilen ‘azîz vücûduñuza sıhhat-ı ebedî ve şifâ-yi sermedî rûzî kılup bu marazı kefâret-i seyyi‘ât ve mâhî-i hat’ât idivere, inşâ’llâhu Te ‘âlâ.

ix Kırıklı Hafız Hüsâm, *Teressül*, s. 55-6’dan ayın, hemze ve nazal n (ñ) dışındaki transkripsiyon işaretleri atılarak aynen alınmıştır.

Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller*

Sami Arslan**

“...Zaten eserine “Bütün hamdler günahları affeden ve tevbeleri bağışlayan Allah'a olsun” cümleleriyle başlayan yazar da böylesi bir kitap yazmanın aslında günah işlemek olduğuna işaret ediyor olmalıdır..!”¹

Kâtib Çelebi

The Jargon of Hamdalah-Salwalah: The Best Beginnings as the Means of Competence in Writing (Barâ'at al-Istihlâl)

Abstract ■ It is considered more significant in Muslim societies to commence a manuscript with *hamdalah* and *salwalah* than to endow it with a name. Hence, *hamdalah* and *salwalah* are found in manuscripts, most of which either do not

* Ayrı bir çalışmanın konusu olması gereken dibâcenin tarifi, sınırları ve kim/ler tarafından kaleme alındığı (müellif, müstensih, müellifin talebesi ya da bir başkası?) tartışmasından sarf-ı nazar ederek. Makale boyunca kullanılacak olan dibâceler ile kastedilen eserin hamdele ve salvele kısmıdır. (Özellikle dîvân dibâceleri için bkz. Tahir İzgör, *Türkçe Dîvân Dibâceleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.) 22 Aralık 2016'da İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin düzenlediği “Sahn-ı Semân'dan Dârü'l-Funûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (XVIII. Yüzyıl Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler)” Sempozyum'unda “Okuma Kültüründe Dibâcenin İdeolojisi: Mübâreze Meydanı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller” başlığıyla sunulan tebliğin genişletilmiş halidir. Makaleyi yazmaya teşvik eden hocam İhsan Fazlıoğlu'na, özellikle metnin kurgusunda yol gösteren hocam Tahsin Görgün'e, henüz taslak halde iken makaleyi 'dinleyen' ve benimle tartışan Judith Pfeiffer'a, makalenin nihayetinde eleştirileriyle katkıda bulunan Ertuğrul Ökten'e ve katkı/tavsiyeleri için makalenin meçhul hakemlerine müteşekkirim.

** Fatih Sultan Mehmed Vakfı Üniversitesi.

1 Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, (Beirut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), s. 58.

possess the author's name or were not named by their authors at all. However, *hamdalabs* and *salwalabs* signify/point to some things in addition to their given meaning. For instance, some authors, beginning their work with *basmalah*, *hamdalah* and *salwalah*, employ a literary art known as *Berâet al-Istihlâl*. This provides the reader with clues to the content of the work indirectly by means of using the literal meanings of a myriad of terms regarding the manuscript along with the specific terminology included in that manuscript. The clues pointed to by *Berâet al-Istihlâl* stand as one of seven things; these are the discipline-related terminology included in the manuscript, sometimes the name of the work to which the *Dibâce* belongs, the name of the source text, the names of reference books in the text, the names of other works penned by the author, the name of the discipline, and ideological discussions.

Keywords: Hamdalah, salwalah, berâ'etu'l-istihlâl, tradition.

Giriş

Zihninde/kalbinde var olan manaları muhatabına aktarmak isteyen mütেকellim bunun için dil ve yazıya ihtiyaç duymakta, kişinin zihninde anlam ile başlayan süreç yazı ile son bulmaktadır. “Bir nesneye ibtidâ irâde ba'dehû kavil ve ba'dehû kitâbet te'alluk eylemekle irâde mebd'e ve kitâbet münthâ olur.”² diyen Mütercim Âsım Efendi, murâd/anlam ile yazı arasındaki bu hiyerarşik yapıya işaret etmektedir. Mütercim Âsım Efendi'nin irade ile kastettiği açıktır ki anlamdır ve ona göre yazı anlamın münthasıdır. Fakat yazı, zihinde var olan anlamları bütünüyle aktarmaktan acizdir. Anlam, sırasıyla söze ve yazıya *düşükçe* bir önceki genişliğini kaydedip daralmaktadır. Anlamın genelden/özele, yukarıdan/aşağıya olan bu seyri aynı zamanda anlamı daraltan, onu sınırlayan, zap u rapt altına alan bir serüvendir. Bir başka ifadeyle yazı/metin ifade edememenin acizyeti, “bir sapma, bir yabancılaştırma”³ eylemidir. Derrida'da zihindeki saf düşüncenin önce bu düşüncenin işareti olan söze ve ardından da bu işaretin işareti olan yazıya dönüşmesi⁴ Wittgenstein'in dilin düşüncüyü örttüğüne yönelik tespiti, Orhan Veli'nin ifade edememekten şikayeti bu acizletin ve yabancılaşmanın farklı tezahürleridir:

2 Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhîr Tercümesi*, c. I, nşr. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s. 628.

3 Hilmi Uçan, *Yazınsal Eleştiri ve Göstergibilim*, (Ankara: Hece, 2006), s. 11.

4 Brinkley Messick, *Yazı Devleti, Müslüman Bir Toplumda Metinsel Tahakküm ve Tarih*, terc. M. Fatih Karakaya, Emir Karakaya, (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), s. 331.

Bilmezdim şarkıların bu kadar güzel,
Kelimelerinse kifayetsiz olduğunu

...

Epeyce yaklaşmışım, duyuyorum;
Anlatamıyorum.

İşte yazının anlamı ifadeden bu acziyetini kaldırmak için yardımcı enstrümanlara ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacın neticesinde yazıda, aslında var olan fakat yazının sınırlılığından dolayı görün/e/meyen olanı görünür hale getirmek için sözlükler yazılmış, dahası şerh-haşiye türü vazedilmiştir. Özellikle fıkıh usulü eserlerinde uzun uzadıya anlatılan delalet biçimleri de yine bu ihtiyacı karşılamaya matuftur. Yazının anlamdan azalttığı tarafı çoğaltmak için, bir başka ifadeyle yazıyı anlama yaklaştırmak için bugün daha çok metaforla ifade edilen mecâz, kinâye, telmih v.s. gibi edebî sanatlardan istimdât edilmiş, terimler vazedilmiş, yan anlamlar sığınak olarak kullanılmıştır. İşte bu sığınaklardan bir tanesi de eserlerin dîbâcelerinde/hamdele ve salvele kısmında uygulanan *berâ'etü'l-istihlâl*dir.

Bir giriş ve iki bölümden oluşacak makalenin ilk bölümünde öncelikle İslam dünyasında üretilen eserlerde berâ'etü'l-istihlâl'in uygulama alanı olan hamdele ve salvele'nin neden bulunduğu tartışılacak ve akabinde hamdele-salvelenin türlerine değinilecektir. İkinci bölümde berâ'etü'l-istihlâl'in tarifi yapılacak ve berâ'etü'l-istihlâl'in yedi çeşidine on farklı disiplinden kısaca örnekler verilecektir. Bu bölümün sonunda berâ'etü'l-istihlâl'in fonksiyonu göstermek için bu sanatın farkına varılmadan yapılan yorumların yol açtığı olumsuz hükümlere bir örnek üzerinden vurgu yapılacaktır. Ekler kısmında ise iki adet berâ'etü'l-istihlâl örneği paylaşılacaktır. Şunu ilave etmek gerekir ki burada gösterilmek istenen şey berâ'etü'l-istihlâl'in uygulama alanlarıdır, dolayısıyla örnekler seçilirken kronoljik ya da bölgesel bir öncelik gözetilmemiştir.

1. Esere Giriş Cümlesi Olarak Hamdele-Salveleler ve Berâ'etü'l-istihlâl⁵

Osmanlı ilmiye teşkilatında müderris atamaları için uygulanmakta olan bir yolun da imtihanlar olduğu bilinmektedir. Bugün yazma eser kütüphanelerinde *Risâle fi'l-İmtihan* ismiyle kayıtlı eserler de bu müderris imtihanlarının keyfiyetinin

5 Berâ'etü'l-istihlâl hakkında en açık bilgiyi Tahânevî'nin *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn*'da görülür. Tahânevî "Berâet" maddesinde terimin sözlük ve istilâh anlamları arasındaki münasebeti

vermiş ve birçok kaynağı referans göstererek berâ'etü'l-istihlâl'in ilk örneğinin Fatıha Suresi'nde görüldüğünü ileri sürmüştür. Muhammed Ali b. et-Tahânevî, *Keşşâfu İstulâhâti'l-Funûn*, I, (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1998), s. 183-184.) Mütalaa çeşitlerine dair kaleme aldığı makalesinde Christoph Neumann, berâ'etü'l-istihlâl'e olmasa da mukaddimelerde müellifin edebi yollarla yaptığı göndermelere işaret eder. (Christoph K. Neumann, "Üç Tarz-ı Mütalaa, Yeniçağ Osmanlı Dünyası'nda Kitap Yazmak ve Okumak," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, I, S. 241, (Bahar 2005), s. 70.) Her ne kadar berâ'etü'l-istihlâl terimini kullanmasa da Baki Tezcan'ın makalesi bir berâ'etü'l-istihlâl incelemesine çok yakındır. Osmanlı edebî metinlerine hasrettiği makalesinde Tezcan, Osmanlı edebî eserlerinin girişlerinin yazar ile okuyucu arasında özel bir iletişim dili olduğuna vurgu yapmaktadır. (Baki Tezcan, "The Multiple Faces of the One: The Invocation Section of Ottoman Literary Introductions as a Locus for the Central Argument of the Text," *Middle Eastern Literatures*, I, Vol. 12, (April 2009), s. 27-41.) Adam Gacek ise eserin bir iç disiplin olarak besmele-hamdele ve salvele ile başlaması, hamdelenin farklı formlarda kullanılabilir olması ve hamdelenin eserin disiplinine göre farklılık arzemesine vurgu yapması dikkat çekicidir. (Adam Gacek, *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*, (Leiden-Boston: Brill, 2009), s. 202.) Nasrullah Hacımüftüoğlu TDVİA'da berâ'etü'l-istihlâl maddesinde mezkur terime berâet-i matla', hüsn-i ibtidâ ve hüsn-i iftitâh gibi isimler de verildiğini belirtir. (Nasrullah Hacımüftüoğlu, *TDVİA*, V, s. 470.) Abdurraûf İbrahim ise berâ'etü'l-istihlâlî Kur'an'ı Kerim'in icazından bir örnek olarak ele alır. Yazar konuya dair yazdığı makalede sure başlarındaki emirler üzerinden berâ'etü'l-istihlâlî ele almaktadır. (es-Seyyid Abdurraûf İbrahim, *Berâ'etü'l-istihlâl fi mâ ifteha min suveri'l-Kur'an bi'l-emr*, "Mecelletu'l-ilmiyye," c. 30, adet, 2, 2018, s. 1287-1330.) Muhammed Bedri Abdulcelil'in çalışması kaside girişleri ve sure başları bağlamında berâ'etü'l-istihlâlî ele almaktadır. (Muhammed Bedri Abdulcelil, *Berâ'etü'l-istihlâl fi fevâtihi'l-kasâidi ve's-suver*, 2. Baskı (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1984.) Daha ziyade edebî türdeki eserlere ayırdığı çalışmasında Asaad Al-Saleh' modern öncesi dönemde yazarların kitapların girişleri üzerinden otobiyografik bilgi verme, kitabın popülaritesini artırma, etik kaygılar ve yazarın amacını okurlarla paylaştığını vurgular. (Asaad Al-Saleh, "The 'Statement of Purpose' in Pre-Modern Arabic Books," *British Journal of Middle Eastern Studies* 42 (2015), s. 485. Müellif girişlerini konu edinen bir başka yazar Steven Harvey'dir. Steven Harvey özellikle İslam felsefesine dair kaleme alınan çalışmaların dîbâcelerinin önem arzettiğini ve buraların eseri anlamak için bir anahtar mesabesinde olduğunu kaydetmektedir. (Steven Harvey, "The author's introduction as a key to understanding trends in Islamic philosophy," *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science: Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-fifth Birthday*, ed. by R. Arnzen and J. Thielmann (Leuven: Peeters, 2004), s. 16) Bilal Orfali ise Seâlibî örneği üzerinden berâ'etü'l-istihlâlînin bazı durumlarda mukaddiminin ortalarında da yapılacağını belirtir. (Bilal Orfali, "The Art of the Muqaddima in the Works of Abū Manşūr al-Tha'libî (d. 429/1039)," *The Weaving of Words: Approaches to Classical Arabic Prose*, ed. by Lale Behzadi-Vahid Behmardi, (Beirut: Orient Institut, 2009), s. 201).

anlaşılmasına katkı sunmaktadır.⁶ Bununla birlikte medreselerde okuyan talebele-
rin okudukları dersi/eseri yeterince anlayıp anlamadıklarını ölçen bir mekanizma
olup-olmadığına dair kayda değer kaynaklar henüz bilinmemektedir. Yine de biz
medrese talebelerinin de dönem dönem sınava tabi tutulduğunu varsayalım ve bu
muhayyel sınavda muhayyel bir öğrenciye soru hazırladığımızı farzedelim. Bunun
için mesela bir eserin sadece hamdele-salvele kısmını verip talebenin esere dair bir
fikir yürütmesi istenebilir. Bir canlandırma yapılacak olursa sınava tabi tutulacak
talebeye müderris (belki mu'îd) tarafından XIV. Yüzyıla ait bir metnin sadece
aşağıdaki hamdelesini verilecek ve talebenin metnin bu kısmı üzerinden yorum
yapması istenecektir.

الحمد لله الذي وصل مُتَقَطِعَ الهداية بِمُسْنَدِ أُنْبَاءِهِ و قَطَعَ مَتَّصِلَ العَوَايِئِ بِمُرْسَلِ أُنْبِيَاءِهِ و رَفَعَ
تَدْلِيسَ العَبَاوَةِ بِمَشْهُورِ صَحِيحِ إِبْنِ المَانِّ بِمَوْضِعِ النِّعَمِ و مَزِيدَ الحَسَنِ مِنَ آلَائِهِ و بِمَرْفُوعِ
النِّقَمِ و المَعْضَلِ مِنْ لَأَوَائِهِ⁷

Bu örnek hamdelede talebeden beklenen şey önce tek başına anlam ifade eden
şu kelimeleri sıralayabilmesidir: Hamd, Allah, vasale, munkatı', hidâyet, müsned,
ebnâ, kata'a, muttasıl, gavâye, mürsel, enbiyâ, refâ'a, tedlîs, gabâve, meşhûr, sahîh,
ibnâ, el-mânni, mevzû', ni'am, mezîd, hasen, 'âlâ, merfû', nikam, mu'zel ve lâvâ'...
Talebenin daha sonra yapması gereken ise bu kelimeleri anlamlı bir tasnife tabi tut-
ması ve böylece bunların içinde yakın anlamlı olanları ayırması, akabinde ise yakın
anamlı bu kelimelerden yola çıkarak eserin türünü tespit etmesi ve son olarak yine
hamdelede sözlük anlamıyla verilmiş olan bu kelimeler üzerinden o türün temel
terimlerini izah edebilmesidir. Bu muhayyel sınavda tüm bunları yapan talebenin
hamdele makamında kullanılan bu yirmi iki kelimenin on bir tanesinin ortak bir
ilme ait terim olduğunu görecektir/görmesi beklenecektir. Bu terimler munkatı',
müsned, muttasıl, mürsel, merfû', tedlîs, meşhûr, sahîh, hasen, mu'zel ve mezîd'tir.
Bu on bir kelimedenden merfû', muttasıl ve munkatı'ın ikişer defa kullanıldığını da
dikkate alırsak talebenin yirmi beş kelimenin on dört tanesinin; başka bir ifadeyle
hamdelede kullanılan kelimelerin yarısından fazlasının aynı ilme ait terimlerden

6 Müderrislik imtihanlarını konu edinen muhtasar bir makale için bkz: Ayşe Zişan Furat,
“Fetih Sonrası Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenşi: Klasik Dönem Müderrislik İmtihan-
ları,” *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ömer Mahir Alper, Müstakim Arıcı (İstanbul:
Klasik, 2015), s. 11-31.

7 İbnu'l-Bârizî, Ebü'l-Kâsım Şerefüddîn Hibetullâh b. Abdîrrahîm b. İbrâhîm b. Hibetillâh
el-Cühenî el-Hamevî, *Mişkâtü'l-Envâr fî Envâ'i 'Ulûmi's-Süneni ve'l-Âsâr*, Ohri Yazma Eser
Kütüphanesi, nr. 31, 1b.

seçildiğini farketmesi beklenecektir. İşte muhayyel talebenin rahlesindeki metnin bu hamdelesinden yola çıkarak eserin türünü bilmesine, terimleri tespit etmesine yardımcı olan şey berâ'etu'l-istihlâldir. Nitekim dönemin ortalama bir medrese talebesi/okuyucusu bu hamdelede müellifin Allah'ı hamdetmeye ilaveten başka şeyler söylemek istediğini de anlayacaktır. Yukarıda hamdelesini verilen metin hadis usulüne ait olup mezkur on dört kelime de hadis usulünden senet ve metin ile alakalı terimlerdir. Eserin müellifi İbnu'l-Bârîzî (ö. 1338), İbnu Salâh'ın meşhur eseri *Ulûmu'l-hadîs*'isin muhtasarı olan *Mişkâtü'l-envâr* isimli eserinde bu kadar terimi (hem de sadece hamdele kısmında) bir araya getirerek berâ'etu'l-istihlâl'e yetkin bir örnek vermektedir.⁸

Berâ'etu'l-istihlâl yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere metnin hamdele-salvele diye formüle edilen kısmında yer alır. Fakat berâ'etu'l-istihlâle tafsilatıyla geçmeden önce, berâ'etu'l-istihlâl örneklerinin kendisinde yer aldığı hamdele ve salvelelere değinmekte fayda var. Hamdele “el-Hamdü lillahi rabbi'l-âlemîn” cümlesinin remzedilmiş hali iken⁹ salvele “Allahumme salli alâ Seyyidînâ Muhammed” cümlesinin remzedilmiş halidir. Benzeri bir ihtisar bismillahirrahmanirrahim cümlesinin ihtisarı olan “besmele” ve “radıyallahu ‘anh” cümlesinin ihtisarı olan “tarziye” de de görülmektedir. Hamdele ve salvele müslüman kültürde üretilen neredeyse bütün eserlerde yer almaktadır. Neden? Bu kültürde üretilen bir eserin ortak üç ögesi neden besmele, hamdele ve salveledir?¹⁰ Neden herhangi bir esere bu üç ögeyle başlamak neredeyse esere isim vermekten daha önemli bir durum arzelmektedir?¹¹

8 Hadis usulüne dair bu terimler yukarıda da bahsedildiği gibi dibâcenin sadece hamdele kısmında bulunmaktadır. Aynı dibâcenin salvelesinde ise şu beş terime gönderme yapılmaktadır: ‘Azîz, muztarib, mu’allel, müdrec ve müselsel.

9 Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hüseynî, *Kitâbu't-tarîfât*, (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2003), s. 105.

10 Müstakimzâde *Tuhfe-i hattâtîn*'in mukaddimesinde yazıya besmele ile başlamanın kronolojisini verir. Buna göre besmelenin formu ilk başlarda sadece “bismike” iken Hüd Suresi 41. Ayeti'nden sonra bismillah olmuştur. İsrâ Suresi (Müstakimzâde Benî İsrâil Suresi demektedir) 110. Ayeti'nden sonra ise bismillahirrahmân olmuştur. Neml Suresi'nden sonra ise bugünkü formu kullanılmaya başlanmıştır. Bknz. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, *Tuhfe-i hattâtîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), s. 2.

11 Aşağıda geleceği gibi Şehâbuddîn es-Sivâsî gibi kimilerine göre esere hamdele ve besmele ile başlamak vacip iken esere isim vermek caizdir. Nitekim isimleri bilinmeyen/olmayan birçok eserde bahsi geçen bu üç ögenin bulunması da bu durumun pratiğe yansımış halidir.

Müslüman müellifler tarafından üretilen eserlerde bu üç ögenin ortak kabul görmesinin temel motivasyonu konuya dair hadislerdir. Hatîp el-Bağdâdî'nin (ö.1071) naklettiği hadis-i şerif “Önem arzeden herhangi bir işe besmele ile başlanılmazsa o işin bereketi olmaz.” mealindedir.¹² Hadisin İbn Mâce (ö.887) tarafından nakledilen bir başka versiyonu ise “Önem arzeden herhangi bir işe hamdele ile başlanılmazsa o işin bereketi olmaz.”¹³ Şeklindedir. Nitekim *Merâhu'l-ervâh*'ın şârihi Şemseddin Ahmed Bursevî (ö. 1455) kaynak metnin müellifi Ahmed b. Ali b. Mesûd'un (ö.XIV. yüzyılın başları) esere besmele ile başlamasının sebebini -yukarıda işaret edilen- meşhur hadisle amel etmek isteği olduğunu açıkça belirtmektedir.¹⁴ Şihâbuddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sivâsî (ö. 1456) gibi kimi yazarlara göre ise bir esere besmele ve hamdele ile başlamak vaciptir. *es-Sirâciyye* şerhinin mukaddimesinde bir eseri kaleme almaya başlarken yedi şeye dikkat edilmesi gerektiğini belirten Sivâsî bunları da vacip olanlar ve caiz olanlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Buna göre besmele, hamdele ve salvele bir eserin mukaddime/dîbâcesinin olmazsa olmazlarındandır:

“Eser telif etmeye başlarken dikkat edilmesi gereken yedi şey vardır. Bunlardan vacip olan üç tanesi besmele, hamdele ve salveledir. Besmele'nin vacip olması Hz. Peygamber'in “Önem arzeden herhangi bir işe besmele ile başlanılmazsa o işin sonunda bereket yoktur” hadisinden dolayıdır. Hamdele'nin besmele'den sonra getirilmesi gerekir. Mukaddimedede hamdele'ye yer verilmesinin sebebi Kur'an-ı Kerim'deki uygulamaya ittibaendir. Salvele ise sadece İslâmî ilimlerde kaleme alınan kitaplarda vaciptir. Caiz olan dört husus ise sebab-i telif, tesmiye, eserin kaleme alındığı disiplinin önemi ve eserin o disiplinindeki yerinden bahsedilmesidir.”¹⁵

Eser dîbâcelerinde hamdele ve salvelenin zaruri olup olmadığı tartışmasına 16. yy. yazar ve şairi Lâmi'î Çelebi de (ö.1532) katılmaktadır. Lâmi'î Çelebî tıpkı Şihâbuddîn es-Sivâsî gibi hamdele ve salvelenin gerekliliğinden yanadır. Fakat o, ilaveten hamdele ve salvelede bulunulmayan işlerin akıbetinin iyi olmayacağını da kaydetmektedir. “...Bu işin en başında, Tanrın'ın övgüsünü yapmaz, ona gereken

12 Hatîp el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, c. II, s. 69-70.

13 İbn Mâce, el-Hafız Ebu Abdullah Muhammed bin Yezid, *Süneni İbni Mâce*, nikâh, 19.

14 Şemseddin Ahmed b. Abdullâh Bursevî Dinkoz, *Şerhu Merâhi'l-Ervâh*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi (Bundan sonra Ohri), nr. 254, 1b.

15 Şihâbuddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sivâsî, *el-Muhtâc ale'l-Ferâizi's-Sirâciyye*, Tavşanlı Zeytinoğlu Kütüphanesi, nr. 1083, vr. 1b. Aksi belirtilmedikçe metindeki tercüme makale yazarına aittir.

minnet ve şükranı ifade etmez, Hz. Muhammed'e duada bulunmaz, selam göndermez ve şeriatını övüp yükseltmezlerse, 'sercümle güftâr ve girdarları nâkis ve ebter... seraser kûşis u cûşîşleri harâb u yebâb' olur."¹⁶ Lâmiî Çelebi her ne kadar tasrih etmese de bu akıbeta dair hükmünün yukarıda geçen "Besmele-hamdele ile başlanmayan işlerin akıbeti ebterdir." hadisine yaslandığı açıktır.

Besmeleden sonra hamdele getirilmesinin önemi/ gerekliliğine değinen bir başka eser ise müellifi tespit edilemeyen bir *Hamdele risalesi*'dir. Meçhul müellif, musanniflerin besmeleden sonra hamdele ile devam etmelerini Kur'an-ı Kerim'e *iktidâ* ve Hz. Peygamber'in sözüne *iktifâ* ile açıklamaktadır. Mezkur risalede esere hamdele ile başlamanın epistemolojik dayanaklarına üçüncü bir mesned daha getirilmektedir ki o da aklî ve naklî ulemanın icmaıdır. Musannifler ile ulemanın icmaının arasındaki bağı kuran ise bu sefer *ittibâ* fiilidir: "Kur'an'ın yoluna *iktidâ*,¹⁷ Peygamber'in sözüne *iktifâ*, aklî-naklî ulemanın icma'ına *ittibâ* etmek isteyen musannifler eserlerine besmele ve hamdele ile başlamaktadır."¹⁸

Bununla beraber kimi eserlerde besmele hamdele ve salvele öğelerinden bazısının, bazen de hepsinin zikredilmediği görülmektedir. Örneğin Osmanlı medreselerinde nahiv sahasında en çok okutulan kitaplardan birisi olan *el-Kâfiye* besmeleden sonra hamdele ve salvelede bulunmadan direkt konuya geçmektedir: "Bismillahirrahmanirrahîm, el-kelimetu..."¹⁹ Eserine hamdele ve salvele ile başlamayan müelliflerden birisi de Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'dir (ö.1273).²⁰ Meşhur eseri *Mesnevî*'nin ne Arapça mukaddimesine ne de *Mesnevî*'nin kendisine hamdele ve salvele ile başlamaktadır.²¹ Yaygın olmayan böylesi tasarrufların sâir

16 Harun Tolasa, "Klasik Edebiyatımızda Divan Önsöz (Dîbâce)leri; Lami'î Divanı Önsözü ve (buna göre) Divan Şiiri Sanat Görüşü", *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, haz. Mehmet Kalpaklı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), s. 230.

17 Kur'an'daki surelerin besmele ile başlaması kastediliyor.

18 *Risale-i Hamdele*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 158, 1b.

19 İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus, *el-Kâfiye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 263, 1b.

20 Celalzâde Mustafa Selimnâme'sine "Hamdî ki..." diye başlamakta (*Selimnâme*, haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), s. 1); Aşık Çelebi ise *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'ya "Tûti-i nâtuka ki..." diye başlamaktadır. (Aşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, c. I, haz. Filiz Kılıç, (İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010), s. 111); Mehmed Neşri de *Kitab-ı cihannümâ*'ya "Hamd-i bî gayet ve şükri-i bî nihâyet" şeklinde başlamaktadır. Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-Nümâ I (Neşri Tarihi)*, haz. Faik Reşit Unat, Mehmet A. Köymen, (Ankara: TTK, 2014), s. 2.

21 Hüseyin Avni Konuk, *Mesnevî-i şerîf şerhi*, c. I, (İstanbul: Kitabevi, 2008), s. 55.

müelliflerin de dikkati çektiğini hatta bu durumun bazı müellifler tarafından yadırgandığını söylemek mümkündür. Mesela XV. yy. şairlerinden Mu‘înî (1436’da sağ), Celâleddîn Rûmî’nin *Mesnevî*’sine besmele-hamdele ve salvelesiz başlamasının kimilerince “acîb” karşılanacak bir durum olduğunu kabul etmektedir.²²

Kim neden nây-ıla âgâz oldu söz
Kim bî-bismillah²³ bünyâd oldu söz
Nî Hudâ’ya hamd u nî medh-i Habîb
Bu nice tasnîfdür ya Rab ‘acîb²⁴

Mu‘înî, II. Murad’a ithâf ettiği *Mesnevî* şerhinde “Celâleddîn Rûmî *Mesnevî*’ye neden ney ile başlamaktadır ?” diye bir başlık açmaktadır. Mu‘înî’nin esasında bu başlık ile sorduğu şey Celâleddîn Rûmî’nin esere neden besmelesiz başladığıdır. Zira Mu‘înî, “Der cevâbeş” başlığıyla bu durumun uzun uzun izahını (aslında tevilini) yapmakta, bu durumu havâssın sırrını avâmın bilemeyeceği şeklinde yorumlamakta ve bilgi sahibi olmayan kimselerin bu tür itirazlar yapmamasını istemektedir.

Öte yandan besmele için genel olarak ‘bismillahirrahmanirrahim’²⁵ formu kullanılırken hamdele için birçok form kullanılmaktadır. Örneğin İbn Melek (ö. 1418’den sonra) *Mecma‘ül-bahreyn*’e yazdığı şerhin girişinde “Yâ men...” şeklinde başlarken,²⁶ el-Hillî’nin (ö.1277) kaleme aldığı ve Şii-İmamiye geleneğinin en önemli fikhî metinlerinden kabul edilen *Şerâi‘ül-İslâm fi mesâ‘ili‘l-helâli ve‘l-harâm* isimli eser ise “Allahumme innâ ahmeduke...” şeklinde başlamaktadır.²⁷ “Allahumme” nidasıyla başlayan bir başka müellif ise Nakşibendî Tarîkati’nin piri Bahâeddîn Nakşibendî’dir (ö. 1389). Nakşibendî, *el-Evrâdü‘l-Bahâiyye* isimli ezkâra dair eserine “Allahumme ente‘l-Meliku‘l-Hayy” diyerek başlamaktadır.²⁸

22 İlgili yere dikkatimi çeken Kemal Yavuz’a bu vesileyle teşekkür ederim.

23 Metinde “bi bismillah” şeklinde kayıtlıdır. Fakat sentaks yukarıdaki gibi olmasını gerektirmektedir.

24 Mu‘înüddin b. Mustafa, *Mu‘înî’nin Mesnevî-i Murâdiyyesi, Mesnevî Tercüme ve Şerhi II*, haz. Kemal Yavuz, (Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2007), s. 29.

25 Kimi zaman “bi’smike” ya da “bi’smihî” kullanıldığı da görülür.

26 Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emineddin b. Firişte İbn Melek, *Şerhu mecmâ‘i‘l-bahreyn*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 30, 1b.

27 Necmüddin Ebü‘l-Kâsım Ca’fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî, *Şerâi‘ül-İslâm fi mesâ‘ili‘l-helâli ve‘l-harâm*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 71, 1b.

28 Bahâeddîn Nakşibendî, Hâce Muhammed b. Muhammed el-Buhârî, *el-Evrâdü‘l-bahâiyye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 234, 60b.

Hamdele için başkaca formlar da vardır. Örneğin XIV. yy. alimlerinden Sadruşşerî'a es-Sânî (ö.1346) Osmanlı medreselerinin birçoğunda uzun yıllar ders kitabı olarak okutulan *et-Tavzîh fî halli gavâmizi'n-Tenkîh'e* "Hâmiden lillahi Te'âlâ",²⁹ XVII. yy. Osmanlı alimlerinden *Külliyâtı* ile meşhur Ebu'l-Bekâ (ö. 1684) klasik ilmihal konularını ele aldığı *Tuhfetü's-şâhân* isimli mensur eserinin manzum dibâcesine "Nahmedullahe..."³⁰ vaz' ilminin kurucusu kabul edilen Adudiddîn el-Îcî (ö. 1355) münâzara-âdâb ilmine dair kaleme aldığı risalesine "Leke'l-hamdü ve'l-minnetü ve 'alâ nebiyyike's-salâtu ve't-tahiyyetü",³¹ XV. yy. Osmanlı alimlerinden maktul Molla Lütî (ö. 1495) ise eserine el-Îcî'nin tam tersi şekilde "hamden leke..."³² formlarıyla başlamaktadır. "Hamd-i nâ mahmûd.." ³³ "Hamd-i nâ 'add",³⁴ "Hamd sabittir ol Allah'a ki..."³⁵ ve "Lillâhi'l-ham"³⁶ de hamdele makamında kullanılan ibarelerdendir. Fakat hamdele için getirilen formlardan en yaygın olanı ise kuşkusuz ki "el-Hamdu lillahi.." şeklinde olanıdır. Bunun ise Kur'an-ı Kerim'in ilk suresi olan Fatıha'ya telmihen tercih edildiği çok açıktır.

Hamdele ve salvelelerde uygulanan berâ'etu'l-istihlâl bir yönüyle mutabakat arayışıdır. Hatîp el-Kazvînî (ö.1338) meşhur eseri *Telhîsu'l-Miftâh*'ta belâğatı, muktezây-ı hâle mutabık *söz söylemek* olarak tarif etmektedir. Muktezây-ı hâle; yani içinde bulunulan şart-durum neye uygun sözü gerektiriyorsa ona

29 Sadruşşerî'a es-Sânî, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi'n-Tenkîh*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 155, 1b.

30 Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî, *Tuhfetü's-şâhân*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 209, 1b.

31 Ebu'l-Fazl Alâuddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdülgaffâr el-Îcî, *el-Âdâbü'l-Adudiyye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 27/1, 1b.

32 Molla Lütî, *el-Es'ile bi's-seb'i's-şidâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 209, 83b.

33 XVI. yy. Osmanlı alimlerinden Aydınî Abdullah b. Yusuf (ö.1541) *Mirkâtü'l-luga* isimli Arapça-Türkçe sözlüğün Türkçe dibâcesi. Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed b. Bahtî el-Aydîni el-Kestelî, *Mirkâtü'l-luga*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 241, 1b.

34 Osmanlı XV. yy. alimlerinden Karahisârî'nin klasik Osmanlı Türkçesi'nin teşekkül devrinde kaleme aldığı Farsça-Türkçe sözlüğü. Hasan b. Hüseyin b. 'Îmâd el-Karahisârî, *Şâmilu'l-luga*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 167, 1b.

35 XV. yy. Osmanlı alimlerinden İbn-i Melek'in (ö. 1418'den sonra) *Ferişteoğlu lugatı* diye de bilinen ve en eski Arapça-Türkçe sözlüklerden olan eserinin dibâcesi. Ferişteoğlu-İbn Melek, Abdüllatif b. İzzeddîn, *Lügat-i Firiştezâde*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 196/1, 1b.

36 Muhammed b. Pir Ali Birgivi, *ed-Dürri'l-yetim*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, nr. 33/1, 1b.

göre söz sarfetmek; bazen kısa, bazen uzun, bazen deyiş, bazense şiir... Ama her halukârda muktezây-ı hâle yani bağlamın unsurlarını dikkate alarak söz söylemek. Muktezây-ı hâle dikkate alarak tasarrufta bulunmanın önem arzettiği yerlerden birisi de yazıdır.³⁷ XV.yy. Osmanlı divan katiplerinden Kırumlu Hâfız Hüsâm,³⁸ (ö.1422'den sonra) “yazışma konusunda Anadolu’da yazılmış ilk Türkçe el kitabı”nda “yazıcı”nın gözetmesi elzem olan kurallardan bir tanesinin de muhatabın durumunu dikkate alarak yazması olduğunu kaydetmektedir. Açıktır ki müellif, muhatabın durumunun dikkate alınması ile Kazvîni’nin kaydettiği muktezây-ı hâle vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Hafız Husam’a göre yazıcının “ednâ gîşiyê a’lâ du’asın... ve a’lâ gîşiyê ednâ du’asın yazma”ması gerekir. Hâfız Hüsâm ilerleyen satırlarda muhataba göre dua etmenin ne demek olduğunu okuyucunun zihninde daha da açık hale getirir: “Ve her mektubun evvelinde mazmûnuna mutabık Tanrı Teâlâ’nın adlarından bir ad yaza...”³⁹

Kırumlu Hüsâm’ın *Teressül*’ü ile Kazvîni’nin *Telhisü’l-Miftâh*’ını keşiştiren nokta mutabakat’tır. *Teressül*’ün mazmûna mutabakatı ile belağatın tarifindeki muktezây-ı hâle mutabakat burada konuşma ile yazmanın yekdiğerini tamamlayan iki önemli unsurdur. Modern öncesi dönemde üretilen genelde İslam özelde Osmanlı yazma pratiklerinde işte bahsi geçen bu mutabakat kalemi kuvvetli müellifler için önem arz etmektedir. Zira berâ’etü’l-istihlâl’in tarifinde de geleceği gibi eserin dibâcesinde muhataba uygun söz söyleme sanatını icra eden müellifler için muhataba *mutabık* hamdele ve salvelede bulunmak oldukça önemlidir. Fakat berâ’etü’l-istihlâl yoluyla dikkate alınan buradaki muhatap söz söyleme ve inşadaki muhataplara göre daha çeşitlidir: Birinci muhatap eserin okuyucusu iken ikinci ve daha önemli muhatap ise berâ’etü’l-istihlâl aracılığıyla meydan okunan diğer yazarlar; eserin kaleme alındığı dönemin entelektüel kamuoyudur. O halde berâ’etü’l-istihlâl nedir?

Tahânevî (ö.1745) terimler sözlüğü *Keşşâfu İstihlâti’l-Funûn*’da berâ’etü’l-istihlâlî şöyle tarif etmektedir:

“Berâ’at sözlükte kişinin bir başkasından üstün olması demektir. Terim olarak ise sözün baş tarafının/dibâcesinin konuşanın içinde bulunduğu duruma uygun

37 Mezkur esere dikkatimi çeken Hatice Aynur’a bu vesileyle teşekkür ederim.

38 Şinasi Tekin, XIV. yy.ın ikinci yarısı ile XV. yy.ın başlarında yaşadığı tahmininde bulunur. İstinsah tarihi ise 831/1427’dir; s. 5.

39 Kırumlu Hafız Hüsâm, *Teressül*, haz. Şinasi Tekin, yay. Cemal Kafadar, Gönül Alpay Tekin, (Cambridge: Harvard Üniversitesi, 2008), s. 34.

olması ve sözün bu amaçla sevk edilmiş olmasıdır. İstihlâl ise sözlükte çocuğun doğduğu esnada çıkardığı sese derler ki bu ses sayesinde çocuğun canlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu sanata berâ'etü'l-istihlâl denilmiştir çünkü bu sanatı uygulayan kimse daha sözünün baş tarafında ne diyeceğini muhatabına ihsâs ettirerek (istihlâl) rüştünü ispat etmekte ve başkasına olan üstünlüğünü izhar etmektedir. (berâ'at)⁴⁰

Tahânevî'nin bu izahından yola çıkacak olursak diyebiliriz ki berâ'etü'l-istihlâl, genel olarak dîbâcede (hamdele ve salvele makamında) eserin yazıldığı disiplinin terminolojisinin sözlük anlamlarını kullanarak dolaylı bir dil ile eserin içeriğine dair okuyucuya ipucu vermektir. Söz gelimi kelam/felsefeden bir eser kaleme alan müellif bu ilmin terminolojisinden olan zat, sıfat, vücûd, mevcûd, irâde gibi kelimelerin; nahiv ilminde eser yazan ise âmil, ma'mûl, i'râb gibi nahiv ilminin anahtar kavramlarını gerek aynı kelimelerle gerekse türevleriyle eserin dîbâcesinde fakat sözlük anlamlarıyla kullanmaktadır. Keza örneğin tıbbâ dair yazılan bir eserin dîbâcesinde ise tıbbın konusu olan kalp, insan, cerh gibi kelimeler sözlük anlamlarıyla kullanılmaktadır. XV. yy. Osmanlı alimlerinden Molla Hüsrev (ö.1480) ilm-i heyetten kaleme aldığı eserinin girişinde (*Risâle fi müşkilâti'l-meşhûre fi ilmi'l-be'y'e*) tam olarak berâ'etü'l-istihlâl'i uygular. Nitekim Molla Hüsrev hamdele ve salvelede bulunurken ilm-i heyetle alakalı güneş, ay, yıldız, gökyüzü, kandil, süreyya gibi terimlerin sözlük anlamını kullanmaktadır.⁴¹

Fakat dîbâcede okuyucuya telmîh edilen şey sadece o disiplinin terimleriyle sınırlı değildir. Zira bazen –aşağıda da geleceği gibi- üzerine şerh-haşiye v.s. yazılan kaynak metnin ismi, o dîbâcenin ait olduğu eserin ismi, eser içerisinde referans olarak kullanılan eserlerin isimleri, eserin kaleme alındığı disipline ait temel metinlerin isimleri, müellifin daha önce kendisi tarafından kaleme alınan eserlerin isimleri yine sözlük anlamlarıyla hamdele-salvele kısmında kullanılmaktadır. Dönemsel ideolojik tartışmaların da zaman zaman berâ'etü'l-istihlâl yoluyla dîbâcede okuyucunun dikkatine sunulduğu olmaktadır.

Şu durumda berâ'etü'l-istihlâl sanatını uygulayan yazar aynı anda üç şeyi bir arada yapıyor demektir. Bunlardan birincisi esere hamdele ve salvele ile başlayarak

40 Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn I*, (Beirut: Dâru'l- Kütübî'l – İlmiyye, 1998), s. 183.

41 Molla Hüsrev, *Risâle fi müşkilâti'l-meşhûre fi ilmi'l-be'y'e*, Kütahya Vahid Paşa İl Halk Kütüphanesi nr. 792, 1b'den nakleden İhsan Fazlıoğlu, *Nazarî Ufuk, İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Zihin Penceresi*, (İstanbul: Papersense, 2016), s. 142.

yukarıda bahsedilen kaynaklara (Kur’ân, sünnet ve icma/gelenek) uygun bir davranışta bulunmak iken ikincisi eserde kullanacağı terimlere okuyucuyu hazırlamaktır. Müellifin üçüncü yaptığı şey ise dîbâcede berâ’etü’l-istihlâl uygulayarak kendisinin rüştüne *işaret ederek* sâir müelliflere meydan okuyor olmasıdır. Burada Kâtib Çelebi’nin (ö.1657) epigraftaki alıntısına dönmekte fayda var. Kâtib Çelebi *Keşfu’z-zunûn*’da tanıttığı İbnu’l-Verdî’nin (ö.1457) *Harîdetü’l-acâib ve ferîdetü’l-garâib* isimli eserini oldukça sert ifadelerle eleştirmektedir:

...Müellif kitabının ‘evvelinde’ bazı iklimleri ve denizleri tasvir eden bir daire çizmiş. Akli sıra bu çizdiklerinin gerçeğe mutabık olduğunu düşünüyor. Halbuki anlattıklarının gerçekle hiçbir alakası yok. Onu bu tür hataya sevk eden şey kendisinin coğrafyacı olmamasıdır. Keza tasvirde de anlamaz kendileri. Buna rağmen bahsi geçen dairede tutmuş ipe sapa gelmez bir takım hayali şeyler tasvir etmiştir. Tıpkı âlî ilimlerden nasibi olmayan dilbilimciler ve edebiyatçılar gibi. Bilirsin işte; onlar da mesnetsiz konuşmayı severler. İşte durumu ortada olan bu kitap genellikle akli kıt kimselerin elinden düşmez.!

Kâtib Çelebi’nin İbnu’l-Verdî’ye başkaca sebeplerden dolayı kızgın olup olmadığını bilmiyoruz fakat bununla iktifa etmeyen Çelebi söyleyeceğini sona bırakarak bizim de konumuz olan berâ’etü’l-istihlâl üzerinden İbnu’l-Verdî’ye taarruza devam etmektedir:

“...esere ‘Bütün hamdler günahları affeden ve tevbeleri bağışlayan Allah’a aittir.’ cümleleriyle başlayan yazar da böylesi bir kitap yazmanın aslında günah işlemek anlamına geldiğini *işaret ediyor* olmalıdır...”⁴²

Kâtib Çelebi’nin berâ’etü’l-istihlâl için burada tercih ettiği fiil *işaret etmek*’tir ve o bu fiili bilinçli olarak kullanmaktadır, zira onun işaret etmek fiili ile *işaret ettiği* şey tam olarak berâ’etü’l-istihlâl’dir. Kâtib Çelebi, böylesi anlamsız bir kitabı kaleme alarak bir bakıma günaha giren yazarın işaret yoluyla (berâ’etü’l-istihlâl) bu günahından istiğfar ettiğini ironik bir dille kaydetmektedir. Kısacası yazar anlamsız bir eser yazdığı için (tabi ki Kâtib Çelebi’ye göre anlamsız) güya dîbâceye “Günahları affeden Allah’a hamd olsun.” diye başlayarak berâ’etü’l-istihlâl aracılığıyla bir bakıma dinleyiciden özür, Allah’tan af dilemektedir.

Berâ’etü’l-istihlâl’e işaret etmek için bilinçli kullanılan kelimelerden birisi de “edrace”dir. Edrace, XVIII. yy. Osmanlı alimlerinden Kadı Carullah Efendi’nin

42 Kâtib Çelebi, *Keşfu’z-Zunûn*, II, s. 58.

(ö.1738) kıraat alimi Cezerî'nin eserinin dîbâcesinde kullandığı bazı kelimelerle kimi eserlerine işaret ettiğini kaydederken kullandığı fiildir.⁴³ Sözlükte bir şeyin arasına başka bir şeyi sıkıştırmak manasında olan bu kelime,⁴⁴ Kâtib Çelebi'nin kullandığı “işaret etmek” ile kastettiği anlamın tamamlayıcısıdır. Dolayısıyla hamdele ve salvelede bulunan müellif bu arada başka bir şeyi daha araya sıkıştırmaktadır ki işte bunu yapmanın yolu da berâ'etü'l-istihlâl'i kullanmaktır.

“Üstü kapalı olarak söylemek” de berâ'etü'l-istihlâl'in dolaylı anlatım yönüne dikkat çeken fiillerden bir tanesidir. Adam Gacek, *Arabic Manuscript*'te husnu'l-ibtidâ olarak da bilinen berâ'etü'l-istihlâl'in eserin ana konusuna îmâda bulunduğunu ve üstü kapalı olarak bu durumu belirttiğini kaydeder.⁴⁵ Şu halde henüz doğan bir bebek çıkardığı sesle nasıl ki var olduğuna işaret (ispat) ediyorsa berâ'etü'l-istihlâl'i kullanan bir müellif de yazın dünyasında var olduğunu ispat/iddia etmektedir. Dolayısıyla berâ'etü'l-istihlâl'in müellif için bir meydan okuma, telifteki yetkinliğini ispat etme aracı olduğunu söylemek mümkündür. Esasında meydan okuma telif tarihinin yabancı olduğu bir durum değildir. Nitekim bir edebiyat biçimi olan nazireler bu rekabetin biçimleşmiş halidir.⁴⁶ İşte kimi yazarlar bu meydan okumayı açıkça dile getirirken kimi yazarlar da berâ'etü'l-istihlâl gibi zımnî bir dil ile bunu gerçekleştirmektedir.

43 Ebu Abdullah Veliyyuddin Carullah, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 24, 1b.

44 el-Maluf el-Yesui Maluf, *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lam*, (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 2000), s. 210.

45 “It is worth observing here that the choice of words for the incipit is often indicative of or allude to the subject matter of the composition” Gacek, *Arabic Manuscripts*, s. 202. Öte yandan kelimelerin işaret yoluyla gösteren olduğu yerlerden birisi de tezkirelerdir. “Tezkire yazarı, biyografisini yazacağı şairin mahlası ve mesleği neyse ona göre bir dil kullanmakta ve kullanacağı kelimeleri bu mahlas ve mesleğe ait dünyadan seçmektedir. Örneğin Latifi, sözlük anlamı meclis müdavimi olan (kastedilen içki meclisidir) Bezmi'yi tanıtırken meclis ile alakalı işaret, meygede, şüreb, şarâb, meyhâne, câm, sürahi v.s. kelimelerini kullanmaktadır. Bir başka tezkire yazarı Râmiz ise güvercin anlamındaki Kebüter mahlaslı şairi takdim ederken bahçe, bülbül, letafet, şeker, papağan kelimelerini bir şekilde metin içerisinde kullanmaktadır.” Dursun Ali Tökel, “Tezkire Yazarı Diyor ki: Mahlasların Anlamı Dilimizin Perdelerindedir” *Türk Dili Dergisi*, 767-768 (2015), s. 267.

46 Victoria Rowe Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları: Türk Modernitesi ve Mistik Romans*, çev. Erol Köroğlu-Engin Kılıç, (İstanbul: İletişim, 2014), s. 43.

2. Çeşitler/Örnekler

Berâ'etü'l-istihlâl sanatının uygulandığı hamdele ve salveleler genel olarak yedi farklı şeye işaret etmektedir. Daha önce de değinilen bu yedi şeyi şöylece sıralamak mümkündür:⁴⁷ Eserin yazıldığı disiplinin terminolojisi, dîbâcenin bir cüzü olduğu o eserin ismi, kaynak metnin ismi, eserin kaleme alındığı disiplinin ismi, müellifin daha önce kendisi tarafından yazılan eserlerin ismi, eser içerisinde kullanılacak kaynakların ismi ve nihayet bazen de ideolojik tartışmalardır. Bunlar arasında en yaygın olanı ise eserin kaleme alındığı disiplinin terimlerinin sözlük anlamıyla yapılanıdır. Dîbâcelerde (hamdele-salvele) bu türlerden bir tanesine gönderme yapılabildiği gibi kimi dîbâcelerde birden fazlasına gönderme yapıldığı da olmaktadır.

a) Terimlere Yapılan Göndermeler

Diyebiliriz ki bu tür berâ'etü'l-istihlâlin en yaygın olanıdır. On altıncı yüzyıl alimlerinden meşhur Birgivi (ö. 1573) *Cilâu'l-kulûb*'un dîbâcesinde tasavvuf terimlerinden birçoğuna yer vermektedir: Gündüz, hilkat, zikir, (yezkuru) şükür, mevt, hayat, amel, mücrim, cehennem, mümin, cennet, salih amel, yüce dereceler ve ihsan.⁴⁸ Birgivi için bu kelimeler bir yandan hamdele ve salvelenin ifâsında rol alırken öte yandan eserin kaleme alındığı tasavvufa ait terimlere karşılık gelmektedir. Birgivi'nin yanı sıra kendisinin şarihleri de eserlerinin mukaddimesinde aynı sanatı uygular. Söz gelimi Recep b. Ahmed el-Âmidî (ö.1676'dan sonra) Birgivi'nin İslam ahlakına dair kaleme aldığı *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'nin şerhinde ahlâğa dair terimlerin sözlük anlamıyla hamdele ve salvelede bulunmaktadır. el-Âmidî'nin dîbâcede kullandığı kelimeler ise şunlardır: Hidâyet (Hedânâ), marifet, nûr, tevfiik, sırat-ı müstakîm, emanet, arz, semâvât,⁴⁹ lütf, bâp, kalb-i selîm, hakîm,⁵⁰ ahlak,⁵¹ Dâru'n-na'îm.⁵²

47 Bu türlerin yedi ile sınırlandırmak çalışma için yapılan araştırma neticesinde oluşan kanaattir. Kuşkusuz ki yapılacak başka çalışmalar bu rakamı tevsî' edebilir.

48 Takiyyüddîn Mehmed b. Pîr Ali el-Birgivi, *Cilâu'l-kulûb*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, 38/1, 1b.

49 İki defa.

50 el-Kitâb'ın sıfatı olarak.

51 Çoğulu "halayık" olarak ve birincil anlamı olarak "yaratılmışlar" anlamında.

52 el-Âmidî, Recep b. Ahmed, *el-Vesiletü'l-Ahmediyye ve'z-zeri'atü's-sermediyye fî şerhi't-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 47, 1b.

Metin-şerh bağlamında berâ'etü'l-istihlâl uygulanan diğer iki eser ise *Ta'limu'l-müte'allim* ve şerhidir. Burhâneddîn ez-Zernûcî (ö.1223) eğitimle alakalı yazdığı meşhur kitabı *Ta'limu'l-müte'allim*'de şu şekilde hamdele ve salvelede bulunmaktadır: "Hamd'ın her çeşidi insanoğlunu ilim ve amel ile diğer alemlerden üstün kılan Allah'a olsun. Salat, Arap ve acemin seyyidi Muhammed'e, onun 'âline ve ilim ile hikmetin kaynağı ashâbına olsun." Burada müellif türevleriyle beraber üç defa ilim⁵³ bir defa da amel kelimesini kullanmaktadır⁵⁴ ki ilim ve amel bu kitap için vazgeçilmez iki kavramdır. *Ta'limu'l-müte'allim* şârihi XVI. yüzyıl Osmanlı şairlerinden Nev'î Efendi (ö.1599) ise dört defa ilim kelimesinin türevlerini kullandığı dîbâcede kaynak metnin dîbâcesi gibi insanoğlunu ilimle temyiz ettiği için Allah'a hamd etmektedir: "Hamd... bizi diğer yaratılmışlardan ilim ve beyan öğretmekle (ta'lîm) üstün kılan Allah'a olsun."⁵⁵

Osmanlı medreselerinin temel ders kitaplarından birisi olan Îsâgûcî cins, nevi, fasıl, hasse ve araz-ı 'âmm konularını ele alan bir mantık eseridir. Klasik İslam mantığında şöhretiyle ayrı bir yeri haiz olan Îsâgûcî'nin⁵⁶ şerhlerinden birisi de son dönem Osmanlı alimlerinden Manisalı Mahmud'un (ö.1807) kaleme aldığı *Muğni't-tullâb fî şerhi'l-Îsâgûcî* isimli eserdir. Mantığı, anlamanın ve tahkîkin mizanı kılan Allah'a hamederek eserine başlayan şarih dîbâcede bu disiplinin anahtar kavramlarından olan mantık, mîzân, tahkîk, tasavvur ve tasdîk kelimelerini kullanmaktadır.⁵⁷ Bir başka Îsâgûcî şerhinin girişinde de berâ'etü'l-istihlâl uygulandığı görülür. 19. yy. Osmanlı alimlerinden Ömer Feyzi Efendi (ö.1858/9) *ed-Durru'n-Nâcî 'âlâ metni Îsâgûcî* isimli eserinin dîbâcesinde mantık, mîzân, hüccet, burhân ve delâil (delâlet) kelimelerinin sözlük anlamlarıyla hamdele ve salvelede bulunmaktadır.⁵⁸

Dinkoz/Dikgöz lakabıyla meşhur olan Şemseddin Ahmed Bursevî de (ö. 1455) dîbâcede berâ'etü'l-istihlâli uygulayan müelliflerdendir. Dinkoz, Ahmed b.

53 İlim, 'alem ve ilim şeklinde.

54 Burhâneddîn b. İbrâhîm ez-Zernûcî, *Ta'limu'l-Müte'allim Tarîku't-Ta'allüm*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 70/3, 25b.

55 Yahyâ b. Pîr Ali Nev'î, *Şerhu Ta'limi'l-Müte'allim*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 88/1, 1 (Nüsha sehven matbu eser gibi numaralandırılmış.)

56 Türkiye yazma eser kütüphanelerinde 400 kadar nüshası bulunmaktadır.

57 Mahmûd b. Hasan Hâfız Magnîsâvî, *Muğni't-tullâb fî şerhi'l-Îsâgûcî*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 82/3, 65b.

58 Ömer Feyzi Efendî, Ömer b. Sâlih el-Feyzi et-Tokâdî, *ed-Dürri'n-nâcî 'âlâ metni Îsâgûcî*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 84, 1b.

Ali b. Mesud'un sarf ilminden kaleme aldığı meşhur eseri *Merâhu'l-ervâh*'ın şerhinin dîbâcesinde sarf ilmine ait birçok terimin sözlük anlamını -bazen kelimenin kendilerini bazense türetilmiş hallerini- başarılı bir şekilde kullanmaktadır.⁵⁹ Dinkoz'un kullandığı bu terimler ise sarf,⁶⁰ nahiv, kulûb (kalb), vasl, cevâmi' (cemi'), kelim (kelime), mesâtür (matar), mâzi, hâl, istikbâl, i'lâl,⁶¹ ef'âl (fiil), sahîhât (sahîh) ve ebvâb (bâp)'tır. Görüldüğü gibi şarih hamdele ve salvelede sarf ilminin neredeyse temel terimlerinin hepsini sözlük anlamıyla kullanmıştır ve okuyucuya adeta bir terimler indeksi sunmaktadır. Sarf ilminden berâ'etü'l-istihlâl'in uygulandığı diğer bir eser ise *Maksûd*'un şerhlerinden *Rûhu's-şurûh*'tur. XVII. yy. Osmanlı müelliflerinden Tirevî Mehmed Efendi (ö.1707) *Rûhu's-şurûh*'un dîbâcesinde sarf ilmine ait terimlerin sözlük anlamlarıyla hamdele ve salvelede bulunmaktadır: Misâl, tegayyur, intikâl, sarf, sahîh, fiil, (ef'â), i'lâl,⁶² zaman, mâzî, hâl ve istikbâl.⁶³

Berâ'etü'l-istihlâl'in uygulandığı dil bilimlerinden bir diğeri de nahivdir. Nahiv ilminde uygulanan bir berâ'etü'l-istihlâl örneği için *İzhâr* şerhi *Netâicu'l-efkâr*'dan örnek verilebilir. Adalı olarak da tanınan müellif Mustafa b. Hamza (ö.1674) dîbâcede nahiv ilminin birçok terimine gönderme yapmaktadır:⁶⁴ Lafız, harf, kelime, (kelim şeklinde) mana (me'ânî şeklinde), ref', merfû'ât, mensûbât, hazf (iki defa), zarf (zurûf şeklinde), mevsûl, işâret, zamir (muzmar şeklinde), i'râb, (e'arabe) izâfet, 'alem (a'lâm), matar (mesâdir), sıfat ve bedel (beddele). Vaz' ilmi de yine dil bilimlerinde berâ'etü'l-istihlâl'in uygulandığı disiplinlerdendir. Adud-din el-Îcî'nin (ö.1355) vaz'iyye risalesi üzerine yazılan *Şerhu Risâleti'l-vaz'iyye*'nin dîbâcesinde vaz' ilminin konularından olan hasse (has), vaz' (evzâ) lafız, kelime, kelâm, harf, fiil, zarf, mana, müştakk, matar, muzmar (zahir) ve 'alem kelimeleri başarılı bir şekilde kullanılmaktadır.⁶⁵

59 Şemseddin Ahmed b. Abdullâh Bursevî Dinkoz, *Şerhu Merâhi'l-ervâh*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 65, 1b.

60 İki defa; birisi musarrıf şeklinde.

61 İfti'âl babında.

62 İfti'âl babında.

63 Muhammed Efendi et-Tirevî el-'Aysî, *Rûhu's-şurûh*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, nr. 004, 1b.

64 Mustafa b. Hamza el-Aydini, Kuşadalı, *Netâyicü'l-efkâr şerhu İzhâri'l-esrâr*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, nr. 36, 1b.

65 Ali Kuşçu, *Şerhu Risâleti'l-Vaz'iyye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 140/1, 1b.

Meşhur Osmanlı matematikçisi Ali Kuşçu da (ö.1474) berâ'etü'l-istihlâli uygulayan müelliflerdendir. Ali Kuşçu, İbnu'l-Hâcib'in nahiv sahasında medreselerin temel kitaplarından olan *el-Kâfiye*'sinin i'rabını yaptığı eserin hamdele kısmında tam da i'rabın dört hali olan ref', hazf, nasb ve cezm terimlerine sözlük anlamıyla yer vermektedir.⁶⁶ Ali Kuşçu'nun ilmî kudretini gösteren bu tasarrufunu önemli kılan bir husus ise eserin II.Murad'a ithaf edilmesidir. Dîbâcenin salvele kısmında ise şu terimlere yer verilmektedir: Vakf, zamir, feth (fetha).

Tahânevî'nin yukarıda alıntıladığımız berâ'etü'l-istihlâl maddesinde örnek verdiği *el-Mutavvel isimli eser* meânî, beyân ve bedî alt disiplinlerini konu edinen belagat ilminin meşhur eserlerinden birisi olup XIV. yy. ulemasından Teftâzânî (ö.1390) tarafından kaleme alınmıştır. *Telhîsu'l-miftâh* isimli eserin şerhi olan bu *el-Mutavvel*'in dîbâcesinde Teftâzânî belâğatın temel meselelerinden olan muktezây-ı hâl, elsine (lisân) ve fesâhat'ı berâ'etü'l-istihlâl yoluyla dîbâcede kullanmaktadır.⁶⁷ Teftâzânî berâ'etü'l-istihlâli sadece bu eserde uygulamaz, yine kendisi tarafından yazılan *Telhîsu'l-miftâh* şerhi *Muhtasaru'l-meânî*'de de berâ'etü'l-istihlâl görülür, fakat Teftâzânî burada edebî meydan okumanın çitasını biraz daha yükseltmektedir, zira Teftâzânî dîbâcede belâğata ait beyân, îzâh, meânî, kalb (kulûb şeklinde), i'câz, belâğat, fesâhat, berâ'at⁶⁸ gibi terimleri kullanmaktadır. Berâ'etü'l-istihlâlin kullanımında oldukça cömert olan Teftâzânî bu sefer bir fıkıh usulü eseri olan *Telvîh*'in dîbâcesinde usul-ı fıkıhın temel kavramlarına yer verir: Hüküm, kitap, usûl, şeriat, hitâb, hanîf(e), icmâ'.⁶⁹

Berâ'etü'l-istihlâl'in terimlere gönderme yapan bu türünü tıp ilmine dair yazılan eserlerde de görmekteyiz. XVII. yy. Osmanlı hekimbaşlarından İbn Sellûm (ö.1669) IV. Mehmet'in emri ile kaleme aldığı eserinin dîbâcesinde tıp ilmine ait terimlere yer vermektedir. İbn Sellûm bu uzun Türkçe dîbâcede şu kelimeleri kullanılmaktadır: Hakîm, hikmet, dâru'ş-şifâ, hâcet, tıbâ', rûh, ceset, letâfet, kesâfet, mizaç (emzice) ve insan.⁷⁰

66 Ali Kuşçu, Alâeddîn Ali b. Muhammed, *el-İfsâh fî i'râbi Sûreti'l-Fâtiha, Kitâbi'l-Kâfiye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 74, 1b.

67 Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh el-Herevî el-Horâsânî, et-Teftâzânî, *el-Mutavvel fî'l-me'ânî ve'l-beyân*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 68, 1b.

68 Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, nr. 12, 1b.

69 Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*, (Beyrut: Daru'l-erkam, 1998), s. 15.

70 İbn Sellûm, Sâlih b. Nasrullâh b. Sellum el-Halebî, *Gâyetü'l-beyân fî tedbiri bedeni'l-insân*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 229, 1b.

Nasiruddin Tûsî'nin (ö. 1274) *Tansuknâme-i İlhânî'si* de berâ'etü'l-istihlâl'in uygulandığı ilginç yerlerden birisidir. Tûsî, İlhanlı hükümdarı Hülagu Han'ın teğiiyle kaleme aldığı mezkur eserde berâ'etü'l-istihlalin örneklerini sergilemektedir. Madenler, cevher, sedef, yakut, zümrüt gibi kıymetli taşları konu edinen Farsça eserin Arapça dîbâcesinde bugün gemoloji olarak bilinen bilimin terimlerinden olan, sanat, taş, sedef, deniz, terkîp, hava gibi kelimeler kullanılmaktadır: Sanâyi' (san'at), bedâyi' (bedi'), e'âcib ('acîb), süflîyyât, terâkib (terkîb), esdâf (sedef), ahcâr (hacer), bihâr (bahir), hava ve hey'ât (hey'et).⁷¹

Berâ'etü'l-istihlâl'in zooloji alanında yazılmış eserlerde de görmek mümkündür. Hatîbu'd-dehşe olarak da tanınan VIII.yy. müelliflerinden Feyyûmî (ö. 1368-9) *el-İşârâtu ve'd-delâ'il ilâ Beyâni mâ fi'd-dîki mine's-sıfâti ve'l-fezâyil* isimli eserinde –eserin isminden de anlaşılacağı üzere– genel olarak horozun (dîk) özelliklerinden ve faydalarından bahsetmektedir. Feyyûmî eserin uzun dîbâcesinde Allah'a hamdederken Allah için getirdiği sıfatlardan bir tanesi de mülhimu'd-dîk'tir: "...Tan yerini ağartan ve horozun ötmesiyle zamanı taksim eden..."⁷²

Dede Cöngî'nin *es-Siyâsetu's-Şer'iyye'sini* Türkçe'ye tercüme eden Osmanlı şeyhülislamlarından Meşrepzâde Arif Efendi (ö.1858) eserin dîbâcesinde siyasetname terminolojisine ait kelimelerle hamdele ve salvelede bulunmaktadır. Arif Efendi'nin kullandığı kelimeler şerâi' (şeri'at), ahkâm (hüküm), 'ulemâ, selâtin (sultan) ve halk'tır. Ayrıca Arif Efendi'nin dîbâcede kullandığı iki önemli fiil/mastar daha vardır: İnzâl ve tenfiz. Bunlardan birincisi olan inzâl (vahyin indirilmesi) siyasetnâmelerin temel iki kavramı olan şeriat-örf'ün şeriat tarafına tekabül ederken, tenfiz (uygulama) ise hiç kuşkusuz sultanın örfi tasarrufuna işaret etmektedir. Nitekim hamdele-salvelede inzâl fiili şeriat ile aynı cümlede kullanılmışken tenfiz ise sultan ile birlikte kullanılmıştır.

Yukarıdan beri verilen hamdele ve salveleler berâ'etü'l-istihlâl'in en sık görülen kısmına, terimlere yapılan göndermelere ait örneklerdir. Berâ'etü'l-istihlâl'in bir diğer çeşidi ise o hamdele-salvelenin parçası olduğu eserin ismine yapılan göndermeyle olanıdır.

71 Nasiruddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Tansuknâme-i İlhânî*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 11/14, 137b.

72 Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî el-Hamevî, *el-İşârâtu ve'd-delâ'il ilâ beyâni mâ fi'd-dîki mine's-sıfâti ve'l-fezâyil*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 58/1, 1b.

b) Eserin Kendi İsmine Yapılan Göndermeler

Müelliflerin berâ'etü'l-istihlâl aracılığıyla gönderme yaptığı diğer şey ise hâlen yazmakta oldukları o eserin ismidir. Bu durumda o dîbâcenin parçası olduğu eserin ismi veya ismin bir kısmı açıkça belirtilir. Örneğin Molla Lütüfî yukarıda bahsedilen *es-Es'ile bi'ssSeb'i's-şidâd* isimli eserin dîbâcesinde seb'-i şidâd kelimesini sözlük anlamıyla kullanmaktadır.⁷³ *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye* mütercimi Mecdî Mehmet Efendi (ö.1591) ise *Hadâikuş-şakâik* ismini verdiği mezkur tercümenin hamdele-salvele kısmında hadâik u şakâik ifadesini sözlük anlamıyla kullanır.⁷⁴ Gerek Molla Lütüfî gerekse de Mecdî Mehmed Efendi eser isimlerinin sözlük anlamlarıyla kullanılarak bir yandan eserlerine hamdele ve salvele ile başlamış olurken öte taraftan yazmakta oldukları eserlerinin isimlerine gönderme yapmaktadır.

c) Kaynak Metnin İsmine Yapılan Göndermeler

Daha önce de belirtildiği gibi berâ'etü'l-istihlâl kimi zaman da eserin üzerine yazıldığı kaynak metne gönderme yapmak için tercih edilmektedir. Örneğin XVII. yy. alimlerinden Celeb Muslihüddin Mustafa (ö. 1613), İbn Nüceym'in (ö.1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* isimli eserine yazdığı ve Osmanlı sultanı I. Ahmed'e ithaf ettiği şerhin dîbâcesine "Eşbâh ve nezâir'den beri olan Allah'a hamd olsun." diye başlamaktadır.⁷⁵ Görüldüğü gibi şarihin burada eşbâh ve nezâir ile kastettiği yakın anlam Allah'ın benzerleri olmadığı iken kastedilen uzak anlam kaynak eserin ismi olan *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'dir. Diğer bir örnek ise XV. yy. alimlerinden Hindistanlı Şihâbüddin Devletâbâdî'nin (ö. 1445) *el-M'ûâfiye fi şerhi'l-Kâfiye*'sine aittir. Eserin isminde de görülen el-kâfiye kelimesini Devletâbâdî yeterli derecede nimetler bahşeden Allah'a şükretmek için dîbâcede kullanır.⁷⁶ Ama bununla işaret ettiği bir başka şey ise kaleme aldığı şerhin *el-Kâfiye* üzerine yazılmış olduğuna vurgudur. XVI. yy. şairlerinden Surûrî de (ö.1562) berâ'etü'l-istihlâl yoluyla kaynak metnin ismini dîbâcede kullanan müelliflerdendir. Müellif, ibtida seviyesinde sarf konularını ele alan *el-Emsiletü'l-muhtelif*e isimli esere yazdığı şerhe "Misalleri (emsile) Arap dilinin mîzânı ve edebî ilimlerin tam bir mi'yârı kılan Allah'a hamd olsun"

73 Molla Lütüfî, *el-Es'ile bi's-seb'i's-şidâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 209, 83b.

74 Mecdî Mehmet Efendi, *Hadâikuş-şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), s. 2.

75 Celeb Muslihüddin Mustafâ, Mustafâ b. Hayreddîn, *Tenvîru'l-ezhân ve'z-zemâir fi şerhi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 46, 1b.

76 Şihâbüddin b. Şemseddîn Ömer ed-Devletâbâdî el-Hindî, *el-Mu'âfiye fi şerhi'l-Kâfiye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 97, 1b.

diyerek başlamaktadır.⁷⁷ Açıkır ki Surûrî'nin emsile kelimesi ile burada kastettiği şey kitabın hem ismi hem de konusu olan emsile-i muhtelifedir. Birinci bölümde bahsi geçen *İzhâr* şarihi Adalı ise dîbâcede sadece disiplinin terminolojisini kullanmakla kalmamış aynı zamanda şerh ettiği kaynak metnin ismi olan *İzhâr*'ı da sözlük anlamıyla dîbâcede kullanmıştır.⁷⁸ Yine Teftâzânî'nin *Muhtasarul-meânî*'sinin dîbâcesinde berâ'etu'l-istihlâl için kullandığı birçok kelimedenden birisi de et-telhîs'tir. Bilindiği üzere Teftâzânî'nin bu eseri *Telhîsu'l-Miftâh* üzerine kendisinin yazdığı üç şerhten birisidir ve böylece şarih mezkur kelimeyi kullanarak kaynak metnin ismine (de) gönderme yapmaktadır.⁷⁹

d) Eserin Kaleme Alındığı Disiplinine Yapılan Göndermeler

Bazı müellifler ise kaleme aldıkları eser hangi disipline aitse onun ismini sözlük anlamı dîbâcede kullanır. Mesela Osmanlı şeyhülislamlarından İbn Kemal (ö.1534) berâ'etu'l-istihlâlin iki farklı türüne tek hamdele-salvelede gönderme yapar. Feraiz ilminden kaleme aldığı *es-Sirâciyye* şerhinin hamdele ve salvele kısmında eserin yazıldığı disiplinin hem ismi olan ferâiz kelimesini hem de konusu olan hüküm, verese, asabe ve zevi'l-erhâm kelimelerini sözlük anlamlarıyla birlikte kullanır.⁸⁰ Ahmed b. Ali b. Mesud (ö. 1300) ise sarf ilminden kaleme aldığı meşhur eseri *Merâhu'l-ervâh*'ta eserin kaleme alındığı ilmin ismi olan sarf'ı, sarf ilminin bir bakıma tamamlayıcısı olan nahiv ile birlikte kullanmaktadır.⁸¹ Benzeri bir durum Teftâzânî'de de görülür. Teftâzânî yukarıda örnek verilen *el-Mutavvel* isimli eserinin hamdele-salvesinde sadece disiplinin ismi olan me'ânî kelimesiyle iktifa etmez ve belağatın diğer iki alt dalı olan ve me'ânî ilminin tamamlayıcısı olan bedî' ve beyan kelimelerini de kullanır.⁸² Aynı şey Molla Lütfî'nin

77 Surûrî, Muslihuddîn Mustafâ b. Şa'bân el-Geliboluvî, *Şerhu's-Surûrî 'ale'l-Emsileti'l-muhtelife*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 138/2, 59b.

78 Kuşadalı, *Netayicül-efkâr*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, nr. 36, 1b.

79 Teftâzânî, *Muhtasarul-me'ânî*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, nr. 12, 1b.

80 Kemâl Paşazâde (İbn Kemâl), Şemseddîn Ahmed b. Kemâl Paşa, *Şerhu Ferâizi's-Sirâciyye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 78/2, 16b.

81 Şemseddîn Ahmed b. Abdullâh Bursevî Dinkoz, *Şerhu Merâhi'l-ervâh*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 65, 1b.

82 Sa'deddîn Me'sûd b. Ömer b. Abdullâh el-Herevî el-Horâsânî, et-Teftazânî, *el-Mutavvel fi'l-me'ânî ve'l-beyân*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 68, 1b. Teftâzânî bir başka eseri *Muhtasarul-me'ânî*'ni de bu eserin bir şerh olduğunu belirtmek için (disiplinin temel terimlerini de kullanmasının yanı sıra) 'şerh' kelimesini de kullanır. Teftâzânî, *Muhtasarul-me'ânî*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, nr. 12, 1b.

meâni ilminden kaleme aldığı eserinde de görülecek ve o da *Risâle fî ilmi'l-meânî* isimli risalesinin hamdelesinde tıpkı Tefâtânî gibi me'ânî kelimesinin yanı sıra belağat'ın alt disiplinleri olan beyân ve bedî'i hamdele-salvelede sözlük anlamlarıyla kullanacaktır.⁸³

Lale Devri Şeyhülislamı Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (1743) *Behcetü'l-fetâvâ*'sının derlenmesi, isminin takdir edilmesi ve mukaddimesinin yazılması fetva emini Mehmed Fıkhî el-'Aynî tarafından yapılmıştır. el-'Aynî mezkur mukaddimenin dîbâcesinde berâ'etü'l-istihlâl yapmak isteyen bir müelliften bekleneneği üzere hamdele-salvelede fetva terminolojisinde sıkça kullanılan kelimeleri tercih eder: İki defa hüküm,⁸⁴ iki defa şerî'at,⁸⁵ ve birer defa ulema, beyan, helal ve haram.⁸⁶ Esasında el-'Aynî bu dîbâcede berâ'etü'l-istihlâlin üç türüne de gönderme yapmaktadır. Bunlardan birincisi görüldüğü gibi disipline ait kavramlar iken ikincisi fıkıh kelimesini kullanarak eserin yazıldığı disiplinin ismine yapılan göndermedir. el-'Aynî'nin hamdele-salvele'de yaptığı üçüncü şey ise eserde kendisinin yaptığı tasarruftur. Zira az önceki kelimeler eserin fetva literatürüne ait olduğuna yönelik göndermeler iken yine dîbâcede kullanılan tertîb ve nizâm kelimeleri de kendisinin tasarrufuna yapılan telmihlerdir. Zira *Behcetü'l-fetâvâ*'nın klasik fıkıh kitaplarına göre tertibi (de) Mehmed Fıkhî el-'Aynî tarafından yapılmıştır. Dîbâcede kullanılan nizâm ve tertîb kelimeleri okuyucuya işte bu durumu berâ'etü'l-istihlâl yoluyla dolaylı yoldan ifade etmektedir. Dolayısıyla el-'Aynî Allah'a hamd, Peygamber'e salat ve selam ederken bir yandan eser içerisinde geçecek olan terimlere gönderme yapmakta diğer yandan da okuyucuya kendisinin müellif değil, 'mürettip' olduğunu iş'âr etmektedir. Bunu ise bir bakıma eserin türüne (tertîb) yapılan bir gönderme olarak okumak mümkündür.

e) Referans Kitaplara Yapılan Göndermeler

Bazı berâ'etü'l-istihlâller ise İslam telif geleneğinde müelliflerin eserlerinde kullandıkları/iktibas ettikleri referans eserlere atıf yapıp yapmadığı tartışmasına katkı sağlamaktadır. Birçok müellifin kendisinin dışındaki kimseler tarafından yazılmış kitapları adeta mîrî malı kabul ettiği ve bu yüzden de kendi eserinde

83 Molla Lütüfî, *Risâle fî ilmi'l-meânî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, nr. 925, 68a.

84 Birisi fiil hali "ahkeme", diğeri ise hükümün çoğulu "ahkâm" şeklinde.

85 Birisi şer' şeklinde.

86 Yenişehirli Şeyhülislam Abdullâh b. Mehmed Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 185, 1b.

kullandığı/istifade ettiği eserlere atıf yapma ihtiyacı hissetmediği görüşünün yaygın olduğunu söylemek mümkün. Oysaki aşağıda vereceğimiz bazı örnekler müelliflerin eserlerinde kullandıkları kitapların neler olduğunu dolaylı yoldan okuyucusuna göstermekte ve bu tür durumlarda disiplinin temel metninin ismi üzerinden hamdele ve salvesini gerçekleştirmektedir. Örneğin XVI. yy. Hanefi fakihlerinden Kûhistânî (ö. 1555) *Câmi' u'r-rumûz* isimli eserinin hamdele ve salvesini bu şekilde yapmaktadır. *Câmi' u'r-rumûz*, Hanefi Mezhebi'nde mutûn-ı erba'a diye bilinen dört temel metinden birisi olan *Vikâyetu'r-rivâye'* nin *en-Nukâye* isimli ihtisarının şerhidir.⁸⁷ Kûhistânî eserin dîbâcesinde hem eserin kaleme alındığı disiplinin (fıkıh) terimleriyle hem de mezkur disiplinin temel kaynak eserlerinin isimleriyle hamdele ve salvelede bulunmaktadır.⁸⁸ Dîbâcede kullanılan terimler usûl, ahkâm ve furû' kelimeleri iken kaynak eser isimleri ise şunlardır: *el-Mebsût*, *el-Câmi' u'l-kebîr*, *Îzâh*,⁸⁹ *Ziyâdât*, *el-Câmi' u'-sagîr*, *Muhîtu'l-esrâr*, *Mecma' u'l-ulûm*, *Hulâsatü'l-İslâm*, *Tuhfe*. Berâ'etü'l-istihlâl için müellif üç tane terim yedi tane kaynak eser ismi olmak üzere toplam on kelime kullanmıştır. Bu durumu daha da ilginç kılan ise bu kelimeleri dîbâcede sözlük anlamlarıyla kullanıyor olmasıdır. Böylece Kûhistânî bir yandan eserine Allah'a hamdederek başlayarak telif geleneğindeki yerini alırken diğer yandan da daha eserin dîbâcesinde kullanacağı kaynakların ismini vererek okuyucuyu zihnen esere hazırlamaktadır. Nitekim Kûhistânî'nin bu tasarrufuna *Câmi' u'r-rumûz* üzerine haşiye kaleme alan Carullah Efendi şöyle dikkat çekmektedir:⁹⁰

“[Eserin dîbâcesinde] Usûl ile kastedilen usul-i fıkıhtır, nitekim biraz sonra gelecek olan furû' kelimesi de bunun karinesidir. Fakat bu kelimeyle Hanefi Mezhebi'nde *Zâhiru'r-rivâye* diye bilinen *el-Câmi' u's-sagîr*, *el-Câmi' u'l-Kebîr*, *el-Mebsût* ve *ez-Ziyâdât* kitapları da kastedilmiş olabilir...”⁹¹

87 *en-Nukâye* ise Sadruşşeria tarafından yazılmıştır.

88 Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 1361/2, 21b. الحمد لله الذي فضَّلنا بتَّعليم أصول مبسوط الجامع الكبير من الأحكام وكُرمنا بتفهيم فُروعه .. علي إيضاح زيادة الجامع الصغير من الأغلام والصلوة والسلام علي رسوله محمد مُحيط الأشرار ومَجْمَع العلوم وأفضل الأنبياء عليهم السلام و علي ألهم وأصحابهم خلاصة الاسلام و زُبدة الكرام تحفة دائمة الي يوم القيام

89 Normalde Kûhistânî kitap ismine telmihen “el-îzâh” demesi gerekirken bu kelimeyi hamdele makamında muzaf olarak kullanıldığı için nekre olarak getirmek durumunda kalmıştır.

90 Carullah Efendi'nin bu tasarrufuna dikkatimi çeken Özgür Kavak'a teşekkür ederim.

91 Veliyyuddin Carullah, *Haşiye 'alâ Câmi' u'r-rumûz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 1361/2, 27b.

Carullah Efendi görüldüğü gibi buradaki anlam mertebesine bir katman daha ilave etmektedir. Zira müellif bir yandan usul kelimesinin sözlük anlamıyla hamdini gerçekleştirirken öteki taraftan hem fıkıhın iki kolundan birisi olan usul-ı fıkha işaret etmekte hem de eser içerisinde kullanacağı referans kitaplara atıf yapmaktadır. Tabii ki bu üç eylem de berâ'etü'l-istihlâl aracılığıyla okuyucuya sunulmaktadır. Carullah Efendi'den devam edelim:

“...Müellifin bu kitapların ismini/usul kelimesini burada zikretmesi kelama ayrı bir güzellik katmakta ve kelamın belagatını artırmaktadır... *Muhîtu'l-esrâr* ve *Mecma'u'l-ulûm* kelimelerine gelince; [esasinda] bunların her bir tanesi fıkıh ilminde yazılmış kitap adıdır... *Hulâsatu'l-İslâm* kelimesi ise metinde geçen el-ashâb kelimesinin birinci sıfatı olup fetâvâ literatüründe bir kitap adıdır. Yine bu isimle bir *Kudûrî* şerhi ve bir kamus bulunmaktadır... [Yine dîbâcede geçen] Tuhfe kelimesi de *Tuhfetü'l-fukehâ*, *Tuhfetü'l-mülûk* ve *Tuhfetü'l-müsterşidin* de olduğu gibi bazı kitapların adıdır.”⁹²

Görüldüğü üzere Kûhistânî'nin eserinin dibacesinde kullandığı kelimeler rastgele seçilmiş değildir. Esasında o, okuyucuna hem disiplinin referans kitaplarının hem de eserinde kaynak olarak kullanacağı eserlerin isimlerini vermektedir. Diyebiliriz ki Kûhistânî'nin bu tasarrufunu seçme kaynakçadan farklı kılan şey bunu eserin hemen başında ve zımnî bir dil ile yapıyor olmasıdır.

f) Müellifin Daha Önce Kendisi tarafından Yazılan Eserlere Yaptığı Göndermeler

Berâ'etü'l-istihlâl aracılığıyla telmihte bulunulan eserler ise bazen müellifin kendi yazdığı kitaplar olabilmektedir. Meşhur kıraat alimi İbnu'l-Cezerî (ö.1429) bu yöntemi kullanan müelliflerden bir tanesidir. Carullah Efendi, Cezerî'nin *en-Neşr fî kırâti'l-'aşr* isimli eserinin derkenarına düştüğü notta, müellifin dîbâcede kullandığı “cevvede” ve “rattele” fiilinin aslında müellif tarafından kaleme alınmış olan *Kitâbu't-tecvîd* ve *Kitâbu't-tertil*'e işaret olduğunu kaydetmektedir.⁹³ Carullah Efendi aynı dîbâcede kullanılan teysîr, 'unvân, misbâh ve inşâd kelimelerinin de

92 Veliyyuddin Carullah, *Haşiye 'alâ Câmi'u'r-rumûz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 1361/2, 27b-28a.

93 Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 24, 1b. Seyfullah Efe, “Carullah Efendi'nin Kırâat Notları”, *Osmanlı Kitap Kültürü - Carullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl, (Ankara: Nobel, 2015), s. 77.

literatürde kullanılan eserlere işaret olduğunu ilave eder.⁹⁴ Daha önce de belirtildiği gibi Carullah Efendi'nin kullandığı buradaki *edrace* fiili tam olarak berâ'etü'l-istihlâl'in amacıyla örtüşmektedir.

g) İdeolojik Göndermeler

Berâ'etü'l-istihlâl –yukarıda da bahsedildiği gibi - kimi zaman da bazı tartışmaları gündeme getirir. Böyle bir yaklaşımın örneğini vaaz derlemelerinde görmek mümkündür. Bilindiği üzere derleme sadece fetva literatürüne mahsus bir uygulama değildir. Telif tarihinde⁹⁵ vaazlar da sıklıkla tertip edilmiş/derlenmişlerdir. Kadızâdeliler hareketinin yılmaz müdafii (belki de Kadızâde Mehmed Efendi'den sonraki en mühim aktörü) “ariflerin öncüsü, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın övüncü, vaizlerin sultanı, fâsık, fâcir ve bidatçilerin kökünü kazıyan, Allah'ın Kitab'ının taşıyıcısı, Seyyidi'l-mürselîn'in sünneti ile amel eden, zamanının faziletli kimselelerinden ve ulemâ-i dinden olan” Üstüvânî Mehmed Efendi'nin vaazları bir öğrencisi tarafından derlenmiştir. “Üstad”ının “huzur-ı şerifinde ahz u zapt ettiği” nasihatlerini kaleme alan meçhul talebe dîbâcede de Sîvâsilerle kavgalarını hatırlatan kelimeler kullanarak hamd u senâda bulunmaktadır. Bilindiği üzere Kadızâde-Sivâsî tartışması bir bakıma ulema-mutasavvîf tartışması olarak okunmakta buna göre ulemayı birinci grup temsil etmektedir. İşte Üstüvânî'nin bu “za'if” talebesi de tartışmayı dolaylı yoldan dîbâceye taşımaktadır:

“Bütün hamdler ulemayı enbiyanın varisi kılan ve onları kulları arasında önder tayin eden Allah'a aittir. Şüphesiz ki ulema Allah'tan gereği gibi korkan, onu çokça zikreden müttaki kimselerdir. Nitekim Allah “Allah'tan hakkı ile sadece ulema korkmaktadır” buyurmuştur. Salat ve selam ise enbiyanın ve asfiyanın önderi Muhammed'e ve onun âline ve hidayet verici Allah yolunda mücadele eden ashabına olsun!”⁹⁶

Görüldüğü gibi Kadızâdeliler hareketinin bu hevesli talebesi Kadızâde-Sivâsiler bağlamını dikkate aldığımızda dîbâcede hamdele ve salveleden ötesini de yapmakta ve kavgayı satır aralarına serpiştirmektedir: Zira [bu talebeye göre] Allah'tan hakkıyla korkan sufiler, -dolayısıyla Sîvâsiler- değil alimler yani Kadızâdeliler'dir.

94 Efe, “Carullah Efendi'nin Kırâat Notları”, s. 77.

95 “Tertîb” ameliyesinin bir telif biçimi olup-olmadığı tartışmasından sarf-ı nazarla.

96 Üstüvânî Mehmed Efendi, *Risâle-i fevâ'idü'l-emâlî ve ferâ'idü'l-le'âlî* (*Risâle-i Üstüvânî Mehmed Efendi*), Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 198/1, 1b.

Hamdele ve salvele makamında ideolojik göndermelerde bulunan bir diğer müellif ise İbn Hacer Heytemî'dir. (ö.1567) On altıncı yüzyıl Şâfi fakihlerinden olan Heytemî, ilk dört halifenin hilafetinin meşruiyetini savunan ve bu hususta Şia'nın yaklaşımını eleştiren *es-Sevâ'iku'l-muhrika* isimli eserinin dîbâcesinde sahabilerin yıldızlar gibi olduğunu ve bütün Müslümanların onlara tazim ile mükellef olduklarını belirtmektedir. Bilindiği gibi Şia ilk üç halife başta olmak üzere kimi sahabenin konumunu sorgulamakta hatta bazılarını tekfir etmektedir. Heytemî'nin de burada yıldızlar gibi olduğunu vurguladığı sahabiler de özellikle işte bu Şia tarafından tartışmalı çizgiye çekilen sahabelerdir. Böylece Heytemî zaten eserde bahsedeceği konulara bir ön hazırlık yapmakta ve yine zaten kitap boyunca eleştirilecek olan Şia'nın yaklaşımı daha yolun başında reddedilmektedir: "Bütün hamdler nebisi Muhammed'i gökteki yıldızlar gibi olan sahabesi ile ayrıcalıklı kılan ve bütün herkese o sahabeye tazimi vacip kılan... Allah'a olsun."⁹⁷

Bütün bu örneklerin bize gösterdiği şey şudur: Berâ'etü'l-istihlâller durum farkında olan okuyucuya eserin ismini, müellifini ve eserin yazıldığı disiplini, o disiplinin anahtar kavramlarını ve buna benzer şeyleri işaret yoluyla göstermektedir. Dolayısıyla nasıl bir kitap okuyacağını bilmeyen bir okuyucu eserin sadece hamdele ve salvele kısmına bakarak eserin kaleme alındığı disipline dair fikir yürütebilmektedir. Öte yandan okuyucu için böyle pratik faydaları olan berâ'etü'l-istihlâllerin yanlış yorumlanması ise kimi yanlış yargılara yol açabilmektedir. Örneğin XV. yy. Osmanlı alimlerinden Molla Lütfi'nin idamı sürecinde kaleme alınan zındıklık risalelerinden birisini yayınlayan İsmet Parmaksızoğlu eserin hamdele kısmında geçen ifadelerden yola çıkarak bazı tespitlerde bulunmaktadır. Bahsi geçen eserin dîbâcesi "Hamd veli kullarına yardımcı olan ve peygamberleri tahfif eden düşmanlarını kahreden Allah'a aittir." şeklinde başlamaktadır. Parmaksızoğlu'nun iddiasına göre, yazarın "Hamd veli kullarına yardım eden Allah'a aittir." şeklinde hamdetmesi ve devamında "hiç de yeri değilken" evliyalarından bahsetmesi yazarın Molla Lütfi'nin haksız yere öldürüldüğü inancına işaret olarak okunmalıdır. Dahası yine Parmaksızoğlu'na göre zındıklık ithamıyla idam edilen Molla Lütfi "Velilerle birlikte haşr olmak rütbesine eriştiği için" risalenin yazarı Molla Lütfi'nin idam sürecini konu alan bir esere böylesi bir hamdele ile başlamıştır. Mukaddimedede kullanılan bazı kelimeleri de yorumlayan Parmaksızoğlu, risalenin yazarının her şeye rağmen Molla Lütfi'ye

97 Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *es-Sevâ'iku'l-muhrika li-Ehli'r-Rafzi ve'z-zendeka*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, nr. 30, 1b.

karşı saygılı davrandığını hatta ona beddua ederken bile tezat ve telmih sanatıyla Molla Lütî'ye saygısını iş'âr ettiğini kaydetmektedir.⁹⁸

Oysaki İsmet Parmaksızoğlu bu kanaatinde yanılmaktadır. Zira bahsi geçen hamdele Parmaksızoğlu'nun söylediğinin tam aksini işaret etmektedir. Yazarı yanlışlığa iten şey yukarıda da bahsedildiği gibi berâ'etü'l-istihlâlî yanlış yorumlaması/müellifin burada berâ'etü'l-istihlâl sanatını uyguladığını farketmemesidir. Zira mezkur risalenin yazarı Molla Lütî'nin çağdaşı olan Molla Ahaveyn'dir ve Molla Ahaveyn, Molla Lütî'yi idama götüren süreçte aktif rol oynayanlardan birisidir. Bir an için risaleyi kaleme alanın Molla Lütî'nin hasımlarından Molla Ahaveyn olduğunu göz ardı edecek olsak bile metin içerisinde kullanılan devamındaki ifadeler yazarın Molla Lütî'yi hiç de hüsn u kabul ile karşılamadığını zaten göstermektedir. Dolayısıyla yazar aleyhinde ithamlarda bulunduğu Molla Lütî hakkında kaleme aldığı risaleye berâ'etü'l-istihlâl yoluyla tam da bu iddialarına uygun şekilde başlamaktadır: “Hamd veli kullarına yardımcı olan ve peygamberleri tahfif eden düşmanlarını kahreden Allah'a aittir.” Burada Molla Lütî'nin hissesi kendilerine yardımcı olunan veli kullar değil, bilakis peygamberleri tahfif edendir, zira ilerleyen satırlarda müellif Molla Lütî'den behsederken “Kesin bir dille nübüvveti inkar etmiştir.” diyecektir.⁹⁹ O halde eserin hamdele kısmında “Hiç ilişkisi olmayan bir konuda” dile getirilen şey Parmaksızoğlu'nun iddia ettiği gibi Molla Lütî'nin velilerle birlikte haşrolunacağına yapılan vurgu değil, bilakis onun peygamberliği münkir bir kimse olduğuna *işarettir*. Ve tabi ki bu işaretin aracı ise berâ'etü'l-istihlâldir.¹⁰⁰

Sonuç

Müslüman toplumlarda üretilen eserlere hamdele ve salvele ile başlamak ne-redeyse esere isim vermekten daha önemli görülmektedir. Nitekim isimlerini ve hatta müelliflerinin ismini dahi bilmediğimiz ya da müellifleri tarafından herhangi

98 İsmet Parmaksızoğlu, “Molla Lütî İle İlgili Yeni Bir Belge”, *Belleten*, XLIV/176 (1980), s. 675-679.

99 وَأُنْكِرُ النَّبُوَّةَ غَايَةَ الْإِنْكَارِ...

100 Parmaksızoğlu'nu bu yanlışlığa sevkeden şey yazar merkezli okuma yapması olmalıdır. Zira ilgili makalede eserin müellifinin İzârî olabileceği tahmininde bulunan yazar, İzârî'nin ise Molla Lütî'nin hasmı olduğunu, buna rağmen onun idamına fetva vermekten çekindiğini ve ayrıca bu risaleyi yazarak bir çeşit vicdan muhasebesi yapmış olabileceğini kaydetmektedir. (a.g.m. s. 676) Fakat yukarıda da görüldüğü gibi “metin” Parmaksızoğlu'nun iddialarından bambaşka bir şey söylemektedir.

bir isim verilmeyen eserlerin çoğunda hamdele ve salvele bulunmaktadır. Makale boyunca incelenen sarf, nahiv, belâğat, fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tıp, zooloji, coğrafya ve gemoloji disiplinlerinde yazılmış eserlerdeki örneklerden yola çıkarak diyebiliriz ki hamdele ve salveleler vazedildikleri anlamın dışındaki bazı şeylere de delalet/işaret etmektedir. Berâ'etü'l-istihlâl aracılığıyla işaret edilen bu şeyler bazen eserin yazıldığı disiplinin terminolojisi, bazen dîbâcenin ait olduğu eserin ismi, bazen kaynak metnin ismi, bazen eser içerisinde kullanılacak olan referans kitapların ismi, bazen müellifin daha önce kaleme aldığı başka eserlerin ismi, bazen eserin kaleme alındığı disiplinin ismi ve bazen de ideolojik tartışmalardır. Okuyucu için “gerçek metnin” dışında kalan hamdelelerin de Tezcan'ın giriş bölümleri için söylemiş olduğu gibi, basmakalıp ifadelerden öte bir anlamı vardır: Hamdele ve salveleler tıpkı edebi eserlerin giriş bölümlerinde olduğu gibi metnin temel argümanının verildiği yerlerdir.¹⁰¹

Berâ'etü'l-istihlâl'in uygulandığı dîbaceler zahriyelerdeki fevâid kayıtları gibi¹⁰² eserin yazıldığı disipline dair okuyucuya ipuçları sunmakta, okuyucuyu henüz başlayacağı esere karşı hazırlamakta ve daha ilk aşamada okuyucu ile metin arasında düşünsel bir bağ kurmaktadır. Böylece okuyucu örneğin ismini veya hangi disiplinde kaleme alındığını bilmediği bir eserin daha henüz dîbâcesinde okuyacağı eserin disiplinine, terminolojisine, kullanacağı kaynaklara ve bazen de ismine dair bir fikir ileri sürebilmektedir. Öte yandan berâ'etü'l-istihlâl Tahânevî'nin de belirttiği gibi müellifin yetkinliğini iddia ettiği bir alan olup böylece sair müelliflere rüşünü spat etme imkanı sunmaktadır.

Dîbacede berâ'etü'l-istihlâl için kullanılan kelimelerin sayısı ya da beraetü'l-istihlâl'in türü müellifin yetkinliğine göre (mesela Teftâzânî farklı eserlerinde aynı anda birden fazla berâ'etü'l-istihlâl uygulaması yapar) kimi eserlerde birkaç kelime ile sınırlı kalırken kimi eserlerde ise bu sayısı çift haneli rakamlara çıkmaktadır. Hatta bazı dîbacelerdeki kelimelerin yarısından fazlasının berâ'etü'l-istihlâl'e ayrılan kelimeler olduğu görülmektedir.

Dîbaceler üzerine yapılacak daha ayrıntılı araştırmalar belki de berâ'etü'l-istihlâl'in aynı disiplinin farklı ekollerini de yansıtabildiğini gösterecektir. Örneğin Şii literatüründen kaleme alınan eserler müellifin ahbârî veya usulî okulundan olmasına göre farklılık gösterecek ya da fıkıh usulünde eser kaleme alan müellif

101 Tezcan, “The Multiple Faces of the One”, s. 27.

102 Zira okuyucu tarafından düşülen bu tür fevâidler eser hangi disipline aitse genelde o disipline ait notlardan oluşmaktadır.

dîbâcede sadece fıkıh usulünün terminolojisini kullanmakla kalmayacak, mezhebine göre mütekellim-fukaha metodu farklılığını dîbâceye de yansıtacaktır. Keza kelam alanında kaleme alınan eserlerin de yine müellifin meşrebine göre Meşşâilik ya da atomculuk felsefesi dîbâcedeki kelime tercihinde etkili olacaktır. Böylesi bir çalışma belki de farklı coğrafyalar ve zamanlarda kaleme alınan eserlerin hamdele ve salvelelerinin de farklılık arzettiğini gösterecektir.

Sonuç olarak, eserlerin başında yer alan besmele ve hamdelelerin o eserin dîbâcesinin bütünü mü yoksa sadece bir parçası mıdır? Dîbâceler müellif tarafından mı ya da müellif adına söz söyleme yetkisinde bulunan başka bir kimse tarafından mı yazılmaktadır? Dîbâcenin sınırları nedir; nerede başlamakta, nerede bitmektedir? gibi tartışmalara hiç girmeden sadece berâ'etu'l-istihlâl üzerine yapılan bu muhtasar inceleme -bile- dîbâcelerin zenginliğini ve daha bu alanda araştırılacak birçok şey olduğunu bize göstermektedir.

Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller

Öz ■ Müslüman toplumlarda üretilen eserlere hamdele ve salvele ile başlamak neredeyse esere isim vermekten daha önemli görülmektedir. Nitekim isimlerini ve hatta müelliflerinin ismini dahi bilmediğimiz ya da müellifleri tarafından herhangi bir isim verilmeyen eserlerin çoğunda hamdele ve salvele bulunmaktadır. Fakat hamdele ve salveleler vazedildikleri anlamın dışındaki bazı şeylere de delalet/işaret etmektedir. Zira eserine besmele-hamdele ve salvele ile başlayan bazı müellifler burada berâ'etu'l-istihlâl diye bilinen bir edebi sanat uygulamaktadır. Berâ'etu'l-İstihlâl, hamdele ve salvele makamında eserin yazıldığı disiplinin terminolojisi başta olmak üzere eserle alakalı birçok terimin sözlük anlamlarını kullanarak dolaylı bir dil ile eserin içeriğine dair okuyucuya ipucu vermektir. Berâ'etu'l-istihlâl aracılığıyla işaret edilen bu ipuçları yedi şeyden birisidir ki bunlar; bazen eserin yazıldığı disiplinin terminolojisi, bazen dîbâcenin ait olduğu eserin ismi, bazen kaynak metnin ismi, bazen eser içerisinde kullanılacak olan referans kitapların ismi, bazen müellifin daha önce kaleme aldığı başka eserlerin ismi, bazen eserin kaleme alındığı disiplinin ismi ve bazen de ideolojik tartışmalardır.

Anahtar kelimeler: Hamdele, Salvele, Berâ'etu'l-istihlâl, Gelenek.

Kaynaklar

- Abdulcelîl, Muhammed Bedri: *Berâ'etü'l-istihlâl fi fevâtihî'l-kasâidi ves-suver*, 2. Baskı, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî 1984.
- Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed b. Bahtî el-Aydîni el-Kestelî: *Mirkâtü'l-Luga*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 241.
- Alâeddîn Alî b. Muhammed Ali Kuşçu: *el-İfsâh fi İ'râbi Sûreti'l-Fâtihâ ve Kitâbi'l-Kâfiye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 74.
- Alâeddîn Alî b. Muhammed b. Alî Kuşçu: *Şerhu Risâleti'l-Vaz'îyye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 140/1.
- Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hüseynî Seyyid Şerif: *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut: Dâru'n-nefâis, 2003.
- Al-Saleh, Asaad: "The 'Statement of Purpose' in Pre-Modern Arabic Books," *British Journal of Middle Eastern Studies*, 42 (2015), 481-499.
- Aşık Çelebi: *Meşâiru'ş-Şu'erâ*, c. I, haz. Filiz Kılıç, İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.
- Burhâneddîn b. İbrâhîm ez-Zernûci: *Ta'limü'l-Müte'allim Tariku't-Ta'allüm*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 70/3.
- Celalzâde Mustafa: *Selimmâme*, haz. Ahmet Uğur, Mustafa Çuhadar, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
- Ebu Abdullah Veliyyuddin Carullah: *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 24.
- Ebu Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib: *el-Kâfiye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 263.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî: *Tuhfetü'ş-Şâhân*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 209.
- Ebu'l-Fazl Alâüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdülgaffâr el-Îcî: *el-Âdâbü'l-Adudiyye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 27/1.
- Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî Hatîbu'd-dehşe: *el-İşârâtu vèd-Delâ'il ilâ Beyâni mâ fi'd-Diki mine's-Sifâti ve'l-Fezâyil*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 58/1.
- Ebü'l-Kâsım Şerefüddîn Hibetullâh b. Abdirrahîm b. İbrâhîm b. Hibetillâh el-Cühenî el-Hamevî İbnu'l-Bârîzî: *Mişkâtü'l-Envâr fi Envâ'i 'Ulûmi's-Süneni ve'l-Âsâr*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 31.
- El-'Ayşî, Muhammed Efendi et-Tirevî: *Rûhu'ş-Şurûh*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, 004.
- El-Hâc Hâfız Ahmed Necâtî b. el-Hâc Hızır b. Ömer el-Merzifonî, [*İcâzetnâme*], Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 102.

- El-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî: *es-Sewâ'iku'l-Muhrika li-Ehli'r-Rafzi ve'z-Zendeka*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, nr. 30.
- El-Hillî, Necmüddîn Ebü'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık: *Şerâi'u'l-İslâm fi Mesâ'ili'l-Helâli ve'l-Harâm*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 71.
- El-Yesui Ma'luf el-Ma'luf: *el-Müncid fi'l-luga ve'l-a'lam*, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 2000.
- Efe, Seyfullah: "Carullah Efendi'nin Kırâat Notları," *Osmanlı Kitap Kültürü - Carullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*, ed. Berat Açıl, Ankara: Nobel, 2015, s. 67-90.
- Es-Seyyid Abdurraûf İbrahim, "Berâ'etü'l-istihlâl fi mâ ifteteha min suveri'l-Kur'ân bi'l-emr", *Mecelletu'l-ilmîyye*, XXX/2 (2018), s. 1287-1330.
- Fazlıoğlu, İhsan: *Nazarî Ufuk: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Zihin Penceresi*, İstanbul: Papersense, 2016.
- Furat, Ayşe Zişan: "Fetih Sonrası Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenışı: Klasik Dönem Müderrislik İmtihanları", *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ömer Mahir Alper, Müstakim Arıcı, İstanbul: Klasik, 2015, s. 11-31.
- Gacek, Adam: *Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers*, Leiden-Boston: Brill, 2009.
- Gülşehrî: *Gülşehrî'nin Mantıku't-tayr'ı (Gülşen-nâme)*, c. I, haz. Kemal Yavuz, Ankara: SFN Yayıncılık, 2007.
- Hâce Muhammed b. Muhammed el-Buhârî Bahâeddîn Nakşibendî: *el-Evrâdü'l-Bahâiyye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 234.
- Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi: *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Funûn*, nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2008.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah: "Beraât-i istihlâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1992, V, s. 470.
- Hasan b. Hüseyin b. 'İmâd el-Karahisârî: *Şâmilu'l-luga*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 167
- Holbrook, Victoria Rowe: *Aşkın Okunmaz Kıyıları: Türk Modernitesi ve Mistik Romans*, çev. Erol Köroğlu-Engin Kılıç, İstanbul: İletişim, 2014.
- İzgör, Tâhir: *Türkçe Divân Dîbâceleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Kırımlı Hafız Hüsam: *Teressül*, haz. Şinasi Tekin, yay. Cemal Kafadar, Gönül Alpay Tekin, Cambridge: Harvard Üniversitesi, 2008.
- Konuk, Ahmet A.: *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, c. I, İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Mahmûd b. Hasan Hâfız Magnîsavî: *Muğni't-Tullâb fi Şerhi'l-İsagucî*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 82/3.
- Mecdi Mehmet Efendi: *Hadâiku's-şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı, 1989.
- Mehmed Neşrî: *Kitab-ı Cihan-Nümâ (Neşrî Tarihi)*, c. I, haz. Faik Reşit Unat, Mehmet A. Köymen, Ankara: TTK, 2014.
- Messick, Brinkley: *Yazı Devleti, Müslüman Bir Toplumda Metinsel Tahakküm ve Tarih*, terc. M. Fatih Karakaya, Emir Karakaya, İstanbul: Açılım Kitap, 2016.

- Molla Lütî: *el-Es'ile bi's-Seb'i's-şidâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 209.
- Molla Lütî: *er-Risâle fi'l-Ulûmi's-Ser'iyye vel-'Arabîyye*, Millet Kütüphanesi, AEARB, 2550/1.
- Molla Lütî: *el-Es'ile bi's-Seb'i's-şidâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 209, 83b.
- Molla Lütî: *Risâle fi İlmi'l-me'ânî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, nr. 925.
- Muhammed Ali b. et-Tahânevî: *Keşşâfu İstılâhâtî'l-Funûn I*, Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi et-Tehânevî: *Keşşâfu İstılâhâtî'l-Funûn I*, Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emineddin b. Firişte İbn Melek Firişteoğlu: *Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 30.
- Muhammed b. İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emineddin b. Firişte İbn Melek Firişteoğlu: *Lügat-i Firiştezâde*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 196/1.
- Mu'înüddin b. Mustafa: *Mu'inî'nin Mesnevî-i Murâdiyyesi: Mesnevî Tercüme ve Şerhi*, c. II, haz. Kemal Yavuz, Konya: Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, 2007.
- Muslihuddîn Mustafa b. Şa'bân el-Geliboluvî Surûrî: *Şerhu's-Surûri 'ale'l-Emsileti'l-Muhtelifi*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 138/2.
- Mustafa b. Hamza el-Aydinî Kuşadalı: *Netayicü'l-Efkâr*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, nr. 36.
- Mustafa b. Hayreddîn Celeb Muslihuddîn Mustafa: *Tenvirü'l-Ezhân ve'z-Zemâ'ir fi Şerhi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 46.
- Mustafa b. Hayreddîn Celeb Muslihuddîn Mustafa: *Tenvirü'l-Ezhân ve'z-Zemâ'ir fi Şerhi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 46.
- Mütercim Âsım Efendi: *Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi*, I, nşr. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasan et-Tûsî: *Tansuknâme-i İlhanî*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, 11/14.
- Neumann, Christoph K.: "Üç Tarz-ı Mütalaa: Yeniçağ Osmanlı Dünyası'nda Kitap Yazmak ve Okumak," *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, I (241), Bahar 2005, s. 51-76.
- Orfali, Bilal: "The Art of the Muqaddima in the Works of Abû Manşûr al-Tha'libî (d. 429/1039)," *The Weaving of Words: Approaches to Classical Arabic Prose*, ed. Lale Behzadi, Vahid Behmardi, Beirut: Orient Institut 2009, s. 181-202.
- Ömer b. Sâlih el-Feyzî et-Tokâdî: *ed-Dürri'n-Nâcî 'âlâ Metni İsâgûcî*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, 84.
- Parmaksızoğlu, İsmet: "Molla Lutfi ile İlgili Yeni Bir Belge", *Belleten*, XLIV/176, (1980), s. 675-79.

- Receb b. Ahmed El-Âmidî: *el-Vesîletü'l-Ahmediyye ve'z-Zerî'atü's-Sermediyye fî Şerhi't-Tarikati'l-Muhammediyye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, 47.
- Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzanî: *el-Mutavvel fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, 68.
- Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzanî: *et-Telvih ilâ Keşfi Hakâiki't-Tenkîh*, Beyrut: Daru'l-erkam, 1998.
- Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzanî: *Muhtasarü'l-me'ânî*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, nr. 12.
- Sâlih b. Nasrullâh b. Sellum el-Halebî İbn Sellûm: *Gâyetü'l-Beyân fî Tedbiri Bedeni'l-İnsân*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 229.
- Steven, Harvey: "The author's introduction as a key to understanding trends in Islamic philosophy," *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science: Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-fifth Birthday*, ed. R. Arnzen and J. Thielmann, Leuven: Peeters 2004, s. 15-32.
- Süleyman Sadeddin Efendi Müstakimzâde: *Tuhfe-i Hattâtîn*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Şemseddîn Ahmed b. Abdullâh Bursevî Dinkoz: *Şerhu Merâhi'l-Ervâh*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 65.
- Şemseddîn Ahmed b. Abdullâh Bursevî Dinkoz: *Şerhu Merâhi'l-Ervâh*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 254.
- Şemseddîn Ahmed b. Kemâl Paşa Kemâl Paşazâde (İbn Kemâl): *Şerhu Ferâizi's-Sirâciyye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 78/2.
- Şemsuddîn Muhammed b. Hüsamedden el-Horasânî Kûhistânî: *Câmi'ü'r-Rumûz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 1361/2.
- Şihâbuddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sivâsî: *el-Muhtâc 'ale'l-Ferâizi's-Sirâciyye*, Tavşanlı Zeytinoğlu Kütüphanesi, nr. 1083.
- Şihâbuddîn Ebu Abdullâh Yâkût b. Abdullâh El-Hamevî: *Mu'cemu'l-büldân*, c. I, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Şihâbüddîn b. Şemseddîn Ömer ed-Devletâbâdî el-Hindî: *El-Mu'âfiye fî Şerhi'l-Kâfiye*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 97.
- Takiyyüddîn Mehmed b. Pîr Ali el-Birgîvî: *ed-Durru'l-Yetim*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, 33/1.
- Takiyyüddîn Mehmed b. Pîr Ali el-Birgîvî: *Cilâ'u'l-kulûb*, Koç Üniversitesi Yazmalar Koleksiyonu, 38/1.
- Tezcan, Baki: "The Multiple Faces of the One: The Invocation Section of Ottoman Literary Introductions as a Locus for the Central Argument of the Text," *Middle Eastern Literatures*, Vol. 12, No. 1, April 2009, s. 27-41.

- Tolasa, Harun: "Klasik Edebiyatımızda Divan Önsöz (Dîbâce)leri: Lami'î Divanı Önsözü ve (buna göre) Divan Şiiri Sanat Görüşü," *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, haz. Mehmet Kalpaklı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999, s. 229-243.
- Tökel, Dursun Ali: "Tezkire Yazarı Diyor ki: Mahlasların Anlamı Dilimizin Perdelerindedir," *Türk Dili Dergisi*, 767-768, (Kasım-Aralık 2015), s. 263-270.
- Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcüşşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerî'a es-Sânî: *et-Tavzîh fî Halli Gavâmizi'n-Tenkîh*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 155.
- Uçan, Hilmi: *Yazınsal Eleştiri ve Göstergibilim*, Ankara: Hece, 2006.
- Veliyyuddin Carullah: *Haşiye 'alâ Câmî'ur-Rumûz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 1361/2.
- Yenişehirli Şeyhülislam Abdullâh b. Mehmed Efendi: *Behcetü'l-fetâvâ*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 185.
- y.y : *Risale-i Hamdele*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 158.

EKLER:



Resim 1: İbnu'l-Bârîzî'nin İbn Salâh'ın 'Ulûmu's-Sünen isimli hadis usulü eserine yaptığı ihtisârın dibâcesi.ⁱ

Sadece hamdele kısmında türevleriyle beraber on üç hadis usulü terimine yer verilmektedir.

الحمد لله الذي وصل مُنْقَطِعَ الْهَدَايَةِ بِمُسْنَدِ أَنْبِيَائِهِ وَقَطَعَ مُتَّصِلَ الْغَوَايَةِ بِمَنْ سَلَ أَنْبِيَائِهِ وَرَفَعَ تَدْلِيسَ الْعِبَاوَةِ بِمَشْهُورِ صَحِيحِ إِبْنَيْهِ الْمَانَ بِمَوْضِعِ النِّعَمِ وَمَزِيدِ الْحَسَنِ مِنْ آيَاتِهِ وَبِمَرْفُوعِ النِّقَمِ وَالْمُعْضَلِ مِنْ لَأْوَائِهِ

Munkatı', müsned, muttasıl, mürsel, merfû', tedlîs, meşhur, sahîh, hasen, mu'zel ve mezîd.

i İbnu'l-Bârîzî, Ebü'l-Kâsım Şerefüddîn Hibetullâh b. Abdîrrahîm b. İbrâhîm b. Hibetillâh el-Cühenî el-Hamevî, *Mişkâtü'l-Envâr fî Envârî 'Ulûmi's-Süneni ve'l-Âsâr*, Ohri Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 31, 1b.



Resim 2: Cezerî'nin *en-Neşr fî Kirâti'l-âşr* isimli eserinin dibâçesi ve derkenarında müellifin berâ'etu'l-istihlâl yaptığına okuyucunun dikkatini çeken Carullah Efendi'nin notu.ⁱⁱ

ii Cezerî, *en-Neşr fî Kirâti'l-âşr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 24, 1b.

Boğaç A. Ergene'nin Osmanlı Hukuku Eleştirisinin Eleştirisi

Kenan Yıldız*

2001'de tamamlanmış bir doktora tezi veya 2003'te basılmış bir kitaba¹ yaklaşık yirmi yıl sonra bir eleştiri yazılmasına gereksiz ve geç kalınmış bir uğraş olarak bakılabilir. Ancak, bu süre zarfında daha genel nitelikte kimi eleştiriler yazılmışsa da,² halihazırda literatürde muteber bir yerde bulunuyor olması bakımından böyle bir girişim geç de olsa gerekli görülmüştür. Zira Osmanlı hukuk tarihi alanında, yapılmış ve yapılacak çalışmalar için bir kılavuz muamelesi gören kitabın hak ettiği yerin daha somut olarak belirlenmesi bilimsel açıdan önem arz etmektedir.

Kritik içeren bir özet mahiyetinde de okunabilecek bu değerlendirmenin başında, kitabın üzerine oturtulduğu argümanlar açısından tespit edilen noktalar maddeler halinde sıralandı. Metinde gerekli görüldüğü yerlerde detaylı notlar düşüldü ve kimi yerlerde somut örnekler üzerinden eleştiriler yapıldı. Değerlendirmenin sonunda üç belge görseli ek olarak verildi. Terekeler bahsinde gerek duyulan bazı atıfların kontrolü ve karşılaştırmaları yapıldı. Bu bahiste tespit edilen maddi hatalar tablo halinde gösterildi. Sair yerlerde göze takılan bazı okuma yanlışlarına düzeltmeler yapıldı.

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi.

- 1 Boğaç A. Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744)*, (Boston/Leiden: Brill, 2003), xv + 236 s., ISBN 90-04-12609-0.
- 2 M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 2 (2006): 134-137; Hootan Shambayati, *H-Gender MidEast, H-Net Reviews*, (March 2005): 1-3; James E. Baldwin, *The Arab Studies Journal*, vol. 15/16, no. 2/1 (Fall 2007/Spring 2008): 177-180.

Boğaç A. Ergene'nin çalışmasında ileri sürülen argümanlar genel olarak şöyle sıralanabilir:

- Osmanlı'da taşra kadıları genellikle merkez ile halk arasında birer aracı rolündedirler.
- Kadılar, tebaaya konumları ve nüfuzlarının seviyesine göre tavır belirlemektedirler.
- Kadılar, rüşvetçilerdir. Rüşveti veren, davayı kazanabilmektedir ki, altıncı bölümde hikâyesi nakledilen H. U. Krafft örneği de bunu desteklemek üzere verilmektedir.
- Mahkeme harçları yüksektir. Özellikle, fakirlerden alınan vergi vs. zenginlerinkine göre daha yüksektir. Bu da, zenginlerin kadılar tarafından kollandığını göstermektedir.
- Kâtipler, davaların tafsilatlı olan ilk kayıtlarının asıl defterlere işlenmesini istedikleri gibi yapabilmekteydiler. Hangi ayrıntının verileceği, hangi ifadenin gizleneceği, hangi kısımların atılacağı gibi noktalarda kâtipler “translator” çevirmen olarak maharetlerini sergilemekte ve yasal olarak gerekli olan dışında herhangi ilave bir bilgi vermemekteydiler. Üstelik, kanunlardaki boşlukları da çok iyi değerlendirmekteydiler.
- Davacılar, haklarını nasıl savunacaklarını, davayı nasıl yönlendireceklerini, hangi yöntemlere başvururlarsa haklı çıkacaklarını ve kendilerine yol açtıkları yasal boşlukları çok iyi bilmekteydiler.
- Mahkeme harcını ödeyebilenler davanın sonucunu da satın almış olmaktadır.
- Osmanlı'da hukuk, alınıp satılan bir şeydi. Mahkeme harcını ödemeyi göze alanlar, fakir de olsalar, davalarını lehte sonuçlandırabilmekteydiler.
- Osmanlı mahkemeleri, aslında aracı kurumlardı. Ya merkezle tebaa arasında veya tebaanın birbirleri arasında.
- Osmanlı mahkemeleri yerel dengeleri gözetir ve kararları ona göre verir veya vermezlerdi.
- Mahkemeler, uzlaştırma mahfilleri olarak çalışırlardı.
- Davaları en çok zenginler ve nüfuz sahipleri kazanmaktadır. Bu da, bir nevi hukuk, mahkeme ve dolayısıyla kadının tarafgirliğine işaret sayılabilir.

Kitap, yazarının 2001'de Ohio State Üniversitesi'nde tamamladığı doktora tezinden üretilmiş. Hatta, kitapla tez neredeyse bütünüyle aynıdır.³ Fakat, kitapta bu ayrıntıyla ilgili bir not bulunmamaktadır. On bölümden oluşan kitabın ilk bölümü “bu kitap, 17. yy'ın son yarısı ve 18. yy'ın ilk yarısında Osmanlı Anadolu'sundaki hukuk uygulamalarını incelemektedir.” cümlesiyle başlar. Çankırı ve Kastamonu sicilleri üzerinden, yerel mahkemelerin yargılama işlemleri ile ihtilafların çözüm süreçlerine odaklanır. Bu sayede, şer'î mahkemelerin Osmanlı taşra hayatındaki yeri anlaşılacak istenmektedir. Mahkemelerin adaleti nasıl dağıttıkları ve ihtilafları nasıl çözdükleri konusu kitabın ana meselesi olarak öne çıkarılmaktadır. Yazar, bu alanda bir boşluk bulunduğunu söylemektedir. Bu durumu, Osmanlı tarihinin henüz (2001-2003) yeni bir saha olması, hukuk tarihi çalışmalarının yetersizliği ve yargılamalar üzerine çalışanların azlığı gibi nedenlere bağlamakta ayrıca, devleti merkeze alan tarih anlayışının da bu sonuçta rol oynadığını ifade etmektedir.

Ergene, Anadolu'nun Osmanlılar tarafından 17 ve 18. yy'da bile çok iyi kontrol altında tutulduğunu ve yönetildiğini ifade eden genel kabulü yadsımamakla beraber, son dönemde yapılmış olan çalışmalarda Anadolu mahkemeleri hakkında merak edilen konunun, Osmanlıların imparatorluk genelinde bunu nasıl gerçekleştirdikleri ve bu düzeni nasıl yasal bir zemine oturttukları ile ilgili olduğunu vurgulamaktadır.

Yazara göre, mahkemeler ve tebaa arasındaki ilişki dış etkenlerden bağımsız olarak işlemektedir. Buna karşılık, Osmanlı hukuk tarihinin henüz bütün yönleriyle izah edilememiş olması bunu anlamada zorlanmamıza neden olmaktadır. Örneğin, Anadolu'daki tebaanın mahkemeyi nasıl gördükleri veya mahkemelerin yerel desteği arkalarına alabilmek için neler yaptıkları meçhuldür. Bunun gibi, yerel mahkemelerin farklı toplumsal sınıf ve gruplar arasındaki güç dengesini nasıl şekillendirdikleri veya bu dengeyi kendi karar ve muamelelerine nasıl yansıttıkları da bilinmemektedir. Ergene burada, sadece mahkemelerin yerel dinamikleri etkilemediklerini, aynı zamanda bu dengelerden kendilerinin de etkilendiğini ifade ederek konuya farklı bir pencere açmaktadır. Buradan hareketle de, kitabının temel hedeflerinden birini, literatürde de eksikliğini belirttiği “mahkemeler ve işlevlerinin tarihsel ve bağlam temelli (context-based) yapısını ortaya koymak” şeklinde belirlemektedir. Diğer taraftan, Anadolu'daki toplumsal düzenin korunması

3 Boğaç Alaeddin Ergene, “Local Court, Community and Justice in the Seventeenth- and Eighteenth- Century Ottoman Empire” (doktora tezi), The Ohio State University, 2001.

ve merkezi yönetimin olumlu algılanmasında taşra mahkemelerinin önemli rolleri olduğunu öne süren Karen Barkey, Huri İslamoğlu-İnan, Haim Gerber gibi araştırmacıların bu görüşlerini tarihsel bir gözlem olmaktan öte mantıksal bir çıkarım şeklinde tanımlamaktadır. Bu yazarların Anadolu mahkemelerinin dağıttıkları adalette toplumu nasıl memnun ettiklerini, aynı zamanda bu memnuniyetin sürekli bir halk desteği ürettiğini ispat etmedikçe söz konusu yargılarının mantıksal bir çıkarım olmaktan öteye gidemeyeceğini iddia etmektedir (s. 2-3). Böylece tez-kitabında ortaya koyacağı argümanlarının çerçevesi de aşağı yukarı belirlenmiş olmaktadır.

Ergene'nin çalışmasının ana kaynaklarının bir bölümünü 17 ve 18. yy Çankırı ve Kastamonu sicilleri teşkil etmektedir. Ergene bu yüzyılları rastgele seçmediğini, en az çalışılmış dönemler olmasından dolayı bilinçli olarak böyle bir tercihte bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca kitabının Osmanlı hukuk tarihi için öncü bir çalışma olduğu kadar, Osmanlı Anadolu'sunun sosyal, siyasi ve ekonomik tarihi açısından bir boşluğu dolduracağını ummaktadır (s. 4). Diğer taraftan kitabının, zayıf halkın sıklıkla karşılaştığı kötü muameleye karşılık olarak, Osmanlı taşra mahkemelerinin güvenli bir yol açtığı şeklindeki yaygın faraziyeye (common assumption) karşı bir itiraz, bir meydan okuma olduğunu vurgular. Yazara göre artık, Osmanlı mahkemelerinin şimdiye kadar zannedildiği gibi sosyo-ekonomik ve politik olaylardan bağımsız olmayabileceklerinin kabul edilmesi gerekmektedir (s. 6).

Ergene tezini ortaya koyabilmek için yaklaşık 5000 kaydı ihtiva eden 13'ü Çankırı, 12'si de Kastamonu'ya ait toplam 25 kadı sicilini incelediğini ifade etmektedir (s. 7).

“Two Sub-Provinces, Two Towns, Two Courts” başlığını taşıyan ikinci bölüm Çankırı ve Kastamonu'nun tarihi arka planına, stratejik açıdan konumlarına, buralarda yetiştirilen ürünlere, çıkarılan madenlere ve ekonomik faaliyetlerine ışık tutmaktadır (s. 9-16 vd.). Ayrıca, 17 ve 18. yy'da bu iki sancaktaki avarız hane kayıtlarından yola çıkarak gerçek hane sayısı ve nüfus üzerine çıkarımlarda bulunmaktadır (s. 17-21). Yazar her ne kadar araştırdığı iki merkez üzerine sosyo-ekonomik açıdan tespitler yapıyorsa da, elindeki 25 defterin Çankırı ve Kastamonu'daki ilişkilerin ve İmparatorluk genelinde vilâyet sisteminin geçirdiği yapısal dönüşümü yansıtmak açısından çok yeterli olmadığını söylemektedir (s. 21). Buradan hareketle, taşrada gücü elinde bulunduran yerel unsurların ve desentralizasyonun ortaya çıkış sürecinin varlığına işaret eden literatürü teyid eden bazı kayıtların ayanların varlığını tescil ettiğini ve bu kimselerin her iki bölgede

de (Çankırı ve Kastamonu) hukuki, iktisadi ve idari meselelerde etkin olduklarını ifade etmektedir (s. 21-22). Ergene, ayanların cemiyetleri (communities) adına mahkemede söz sahibi olmaları ve vergi toplamadaki rolleri yanında mahkemelere şahitlik de yaptıklarına dikkat çekmektedir. Sicillerde, eşkıyalık, asayiş, İstanbul'a göç gibi sık rastlanan kayıtların varlığına da işaret etmektedir (s. 22-23).

“The Courts of Çankırı and Kastamonu” başlığı altında iki mahkeme anlatılmaktadır⁴ (s. 23). Burada “bütün kadılar tam bir otorite sahibiydiler” diyen Jennings’in, kadınların otoritelerini sınırlandıran toplumsal dinamikleri gözardı ettiğini söylemektedir (s. 24). Bu bakımdan Ergene, literatürdeki bilgilerin tersine bir argümanı, çok sayıda olduğunu söylediği belge örneklerine (abundant evidence) istinaden ileri sürmektedir. Şöyle ki, Ergene’ye göre 17 ve 18. yy’da belli zümre ve gruplarla sıkı bağ kurabilme kabiliyetleri kadınların hukuki ve idari açıdan başarılı bir kariyer sağlayabilmeleri için temel şarttı (s. 25). Ayrıca, “kadınların görev yaptıkları bölgelerde sosyal muhitlerle kaynaşmalarını engellemek amacı ile uygulandığı düşünülen rotasyon politikasının (kadınlık görevlerinin belli sürelerle sınırlı olması ve kadınların yer değiştirmesi), aslında kadınların bu tür ilişkilere meyillerinin bir işareti olarak görülebileceğini” ifade etmektedir. Buna ilaveten, söz konusu politikanın da düzgün işlemediğini açıklarken Çankırı Toht kadısının burada 15 yıldan fazla kalmış olmasını örnek olarak vermektedir (s. 25).⁵ Ancak burada sormak gerekir ki, sistemin düzgün çalışmadığını açıklamak için tek bir örnek yeterli midir, bu kadı ile ilgili olarak özel bir durum söz konusu mudur? Buna karşılık, Ergene’nin kadınların rotasyonu bağlamında ileri sürdüğü teze göre bu örnekteki kadının yozlaşmamış bir kişilik olduğuna hükmedebiliriz.

Ergene, kadı ile birlikte görev yapan kâtip ve naiplerin, hatta mahkeme şahitlerinin de yerel konularla çok ilgili olduklarını ve bunların, yerel kültür ve geleneklerle uyumlu olmak adına, güçlü bir ihtimalle kadıyı karar sürecinde etkilediklerini iddia etmektedir. Bu bağlamda, bu kimseler toplumsal hafızayı korumuş, hakim in yasal yetkinliğini tamamlamış ve toplum normlarının gücünü yasal düzlemde sağlama almışlardır (s. 25). Ergene’ye göre bu kimselerin hukuki meselelerin hallinde oynadıkları önemli rolleri bulunmasına rağmen mevcut literatürde bununla ilgili fazla bilgi yoktur. Diğer taraftan, başarılı kadınların maiyyetinde uzun yıllar görev yapabilmiş olan naip ve kâtiplerin durumunu ilginç bulmakta ve Kastamonu’da en

4 Çankırı’ya atanan kadının ismi kitapta Seniullah Efendi olarak verilmektedir, s. 23. Ancak isim Sunullah Efendi olmalıdır. Çankırı Şer’iyye Sicili (ÇŞS), 13, 14/31.

5 ÇŞS, 4, 13-52.

az 6 yıl görev yapmış olan Kâtip İbrahim'i ve İstanbul Mahmutpaşa mahkemesinde en az 40 yıl görev yapmış olan Fethullah Efendi'yi örnek vermektedir (s. 25-26).

Ergene, haklarında bilgi üretmeye çalıştığı kâtip ve naiplerin toplumsal statülerini belirleyebilmek amacıyla, tespit ettiği 3 naip ve 1 kâtibeye mercek tutmaktadır. Buna göre, naiplerin biri ayan, diğer üçü ile kâtip müderristir. Yazar bu dört örnekten hareketle, çalıştığı dönemde naip ve kâtiplerin genellikle sosyal ve ekonomik açıdan birbiriyle aynı sınıftan olanlar arasından seçildiğini ileri sürmektedir (s. 26).

Öte yandan, mahkemelerin aleniliğini sağlayan, gerektiğinde bilgilerine başvurulmuş "şuhûdü'l-hâl"i de, karar alma sürecinde kadıyı etkileyen unsurlar arasında saymakta, şuhûdü'l-hâl ile ilgili bilgilerin yetersiz olduğu ve var olanların da birbirini desteklemediğini vurgulamaktadır (s. 28). Ergene, hemen her kadı sicili serisinde görülebilecek olan şahitlerin tanınmış kimseler ve saygın makamlarda bulunanlardan olmalarını, ayanların yargıya etkisi noktasında yaptığı kurguyu destekleyen bir durum olarak göstermektedir (s. 29-31).⁶ Halbuki, her mahkeme için ayrı şahitler bulunması veya bulundurulması, Ergene'nin bir nakısa olarak işaret ettiği söz konusu durumu normal kılmaktadır. Zira, güvenilirliği kabul edilmiş olan kimselerin mahkemelerde hazır bulunmaları, kararların objektifliğini ve herkesçe kabul edilir olmasını da sağlayan önemli bir araç olarak görülmelidir.

Kitabın üçüncü bölümü "A Comparative Analysis of the Operations of Çankırı and Kastamonu Courts" başlığını taşımaktadır. Yazar burada kadılar ve sicil kayıtları hakkında genel bilgiler vermekte, hükümlerin arka planını sorgulamaya çalışmaktadır (s. 32-33). Bu bağlamda Çankırı ve Kastamonu sicillerindeki kayıtların merkezden gönderilen yazışmalar ve mahkemede tutulan kayıtların sayı ve oranlarını vermekte, merkezden gönderilen emir ve beratları da kendi içinde konusal olarak sınıflandırmaktadır (s. 34-36). Buradan itibaren, kadı sicillerinde kayıtlı belgeler hakkında genel bilgiler vermektedir. Merkezden gelen emirler, icra olunan dava ve noterlik uygulamaları gibi muhtelif konular etrafında iki mahkemenin yapısı ve işleyişi, ilgilendikleri konular, hangi tür belgenin hangi

6 Ergene ve bazı başka yazarlar tarafından şuhûdü'l-hâl konusu üzerine ileri sürülen yorumlara karşı yapılan ve meselenin çerçevesini çizen bir çalışma için bk. Hülya Taş, "Osmanlı Kadı Mahkemesindeki "Şuhûdü'l-Hâl" Nasıl Değerlendirilebilir?", *bilig*, 44 (2008), s. 25-44; Osmanlı mahkemelerinde şahitlik ve şuhûdü'l-hâl kurumu hakkında daha kapsamlı ve doyurucu bir inceleme için bk. İsmail E. Erünsal, "Osmanlı Mahkemelerinde Şahitler: Şuhûdü'l-'Udûlden Şuhûdü'l-Hâle Geçiş," *Osmanlı Kültür Taribinin Bilinmeyenleri*, (İstanbul: Timaş, 2019), s. 95-149. Bu makalede B. Ergene'nin yanlışlarına da işaret olunmaktadır. İlgili kısımlar için bk. s. 118-121.

mahkemede daha yoğunlukta olduğu üzerinde durmaktadır (s. 36-42). Diğer taraftan, Kastamonu'da kadı tarafından düzenlenen belgelerin, Çankırı'da ise merkezden gelen emir ve benzeri belgelerin daha yoğun oluşu Ergene için önemli bir sorunsal olmalı ki, bunu açıklamaya çalışmakta ve Kastamonu nüfusunun nispi kalabalıklığını bir neden olarak zikretmektedir (s. 43).

Ergene, kadıların toplumsal konumu ve topluma olan etkisi üzerine "The Kadi As An Intermediary" başlığı ile bu bölümde bazı tahliller yapmaya çalışmış. Bu kapsamda, birkaç istisna dışında önceki tarihçilerin, kadıyı bir hukuk adamı olarak ele almış olduklarını buna karşılık, topluma etkisi ve toplumdaki imajı üzerinde durmadıklarını söylemektedir (s. 43-44).

Halkın, şehirdeki muhtelif görevlere atanabilmek için kadıların onaylarına muhtaç oldukları zira, kimin hangi göreve uygun olduğu veya olmadığını bildiren arzların hazırlanıp merkeze gönderilmesinin kadılar tarafından yürütüldüğü dikkate alındığında bu ilişkinin farklı boyutları olabileceğine de dikkat çekilmektedir (s. 46).

Kadıların fonksiyonları üzerinde duran Ergene, toplumun kadıları problem çözen, davalarına bakan bir yetkili gibi görmekten çok, kendi "resmî yazıcıları" olarak değerlendirdiklerini söylemektedir. Ve belli başlı meselelerin kadılar tarafından çözümlenmeyip, onlar aracılığıyla divana ilâm olunduğunu ifade etmekte ve bunun için de ortak ödenmesi gereken vergiyi, bundan muaf olduklarını ileri sürerek ödemek istemeyen bazı askerileri şikâyet eden halkın bu konuda ferman istemelerini örnek olarak göstermektedir (ÇŞS, 6, 105-177, s. 48).

Ergene, mahallelinin meselenin neden kadı tarafından çözümlenmesini istemediklerini soruştururken bu belgeyi de kitabındaki hipotezine dayanak yapmakta, elitlerin (askeri – kadı) kendi aralarındaki dayanışmaya dikkat çekerek ihtilaf-larda alt seviyedeki kimselerin söz konusu sınıf karşısında pek şansları olmadığı şeklinde yorumda bulunmaktadır (s. 48-49).

Ergene'nin zayıfların, fakirlerin, nüfuzlulara karşı hak arama çabasında kadıyı aracı olarak kullandıkları ve şikâyetlerini merkeze ilettikleri yargısı tamamıyla yanlıştır. Zira, Osmanlı yönetim sistematığı açısından payitaht İstanbul da dahil olmak üzere bütün kadılıklar aynı usullere tabiydi. Böylesi dilekçe (arzihal) örnekleri ve şikâyetler Çankırı ve Kastamonu gibi sadece taşraya mahsus olmayıp bütün mahkeme sicillerinde çokça örneği mevcuttur. Zaten, tebaanın divana başvuru, şikâyet hakkından dolayı 17. yüzyıl itibariyle halkın arzıhalleri çerçevesinde kadı sicillerine ilâmlar/maruzlar kaydedilmeye başlamış, 18. yy'ın ilk yarısında

da bu tür belgeler müstakil ilâm sicillerini ortaya çıkarmıştır. Ergene burada bir şeyi daha atlamaktadır. Kadının müdahil olmaktan imtina ettiği veya etmek istediği nüfuzlularla ilgili davalarda şikâyet her ne kadar merkeze iletilmiş olursa olsun çözüm mercii yine kadının kendisi olmaktadır. Nitekim, merkeze giden bütün şikâyetler bölgedeki ilgili kadıya inceleme, araştırma ve alınan kararı tenfiz emri olarak dönmekteydi. Bu durumda aynı kadı 'çekindiği, bulaşmak istemediği' gruplar aleyhine hareket etmek zorunda kalıyordu ve bu, hukuk sistemi içinde başka alternatifi bulunmayan döngüsel ve zincirleme bir süreçti. Bu bağlamda bir kadı, ferdi olarak bir davaya karışmak veya karar almak istemese bile o dava merkezden dönüp yine kendisini bulacaktı. Aksi durumda, o kadının da inceleme konusu olması kaçınılmaz hale gelirdi.

Yazar, burada halkın neden kendi meselelerini kadıya arz etmekten çok merkeze yazdıklarını ve çözümü oradan beklediklerini sorgulamaktadır. Sancak merkezine veya İstanbul'a iletilen şikâyetlerin önemli bir kısmı, kanunsuz veya aşırı vergi yüklemeye gibi hukuksuzluklar ve şiddet ile ilgiliydi (s. 50-51). Ergene, bunun gibi doksandandan fazla kayıt bulduğunu ve merkezi otorite veya beylerbeyi (governor-general) tarafından defaatle bu tür şikâyetleri ve hukuki süreçleri denetlemesi için müfettiş gönderildiğini söylemektedir (s. 51). Bununla birlikte, askeriden olup halka zararı dokunan kimselerin de şikâyetler sonucunda gerekli muameleye tabi tutulduklarını da ilave etmektedir (s. 51). Fakat Ergene, kadınların halk tarafından şikâyet edilen alt makamlardaki yerel yöneticilerle ilgili hususlarda merkeze arz göndermeye istekli olduklarını, daha yüksek makamlardaki kişilerle ilgili olarak, birkaç örnek dışında (s. 53, dp. 26), aynı tavrı sergilemediklerini söylemekte ve böyle davranmalarında korkunun bir yeri olup olmadığını da sormaktadır.

Ergene, halkın divana ilettikleri arzıhalleri hakkında da "Çankırı ve Kastamonu sakinleri yüksek rütbeli asker-yöneticileri hakkında genellikle kadınların yardımına başvurmaksızın merkeze arzıhal göndermişlerdir." (s. 54) demektedir. Halbuki, tebaanın divana doğrudan başvurma hakları vardı ve bunun için kadınları aracı kılmazlardı. Ayrıca, yüksek rütbeli devlet görevlileri hakkında şikâyet içeren iki sicil kaydını yetersiz bulmaktadır.⁷ Oysa bu belgeler arz olmayıp biri mürâsele,⁸ diğeri ise fermanıdır.⁹ Öyle olsa bile, başka konularda tek belgeyi referans alabilen yazar, bu iki belgeyi değerlendirirken tam tersi bir tavır sergileyerek kitabındaki

7 "There are only two complaints against a governor or lieutenant governor drafted in the court", s. 53, dn. 26.

8 Kastamonu Şer'iyye Sicili (KŞS), 3, 57-125.

9 KŞS, 36, 191-126.

hakim paradigmayı sarsmak istememektedir. Bu da Ergene'nin hipotezini temellendirebilmek için takip ettiği sorunlu metodolojisine dair bir ipucu olarak değerlendirilebilir.

Diğer taraftan yazar, yüksek rütbeli askerilerin mahkeme görevlilerinin gözünü korkutmuş veya onları baskı altına almış olabileceklerini de dile getirerek, başka bir etkenin varlığına dikkati çekmekte (s. 53-54) ve bunun için de Çankırı sicilinde yer alan bir belgeyi örnek vermektedir (s. 54). Halbuki belgeye yakından bakıldığında burada ismi geçen sancakbeyi İsmail Paşa'nın Çankırı mahkemesi üyelerini korkutmuş olduğuna dair en ufak bir ipucuna dahi rastlanmaz. Buna karşılık olayın, çocuğu öldürülen bir kadı ile katiller, ki bunların katil oldukları şer'î mahkeme tarafından ispatlanmış, ve bu katilleri koruyan bir paşa arasında cereyan ettiği görülür. Diğer taraftan, Ergene'nin odak noktası olan hukuk sistemi ile alakalı olan tarafına bakıldığında ise, devlet erkinin olayı en ince ayrıntısına kadar sorguladığı ve hukuksuzlukları ortaya çıkardığı, buna göre de gereğinin yapılmasını kendi denetiminde ilgili mahkemeye havale ettiği, şayet istenilen yapılamazsa konunun merkeze yönlendirilmesini istediği açık olarak görülecektir.

Belgenin tam özeti şöyledir: 1712 tarihli söz konusu belgeye göre, Korgun'da ikamet eden Kadı Osman'ın¹⁰ bir oğlu birkaç kişi tarafından öldürülür. Ve daha sonra katillerle aile arasında kan diyeti anlaşmasına varılır. Kadı Osman dava sırasında başka bir diyarda bulunduğundan onun hissesi davalılar üzerinde kalır. Kadı Osman gelip hissesini talep ettiğinde katiller olayı Çankırı sancağı mutasarrıfı İsmail Paşa'ya aktarır ve o da "cebr ve kerh" ile tarafları 100 kuruşa bedel-i sulh ile anlaştırır. Daha sonra katillerden biri "sen bizden iki def'a diyet aldın" diyerek Kadı Osman'ı İsmail Paşa'ya şikâyet eder. Ve o da kadıyı hapsedtikten ve 550 kuruşuna da el koyduktan sonra, diyetten kalan alacaklarını tahsil ettiğini ikrar etmeden kendisini bırakmayacağını kadıya söyler. Kadı Osman böylece sekiz ay tutuklu kaldıktan sonra, söyleneni kerhen yapar ve serbest kalır. Kadının durumu böylece İstanbul'a arz etmesi üzerine kazasker huzurunda taraflar dinlenir ve Kadı Osman haklı bulunur. Haklarının iadesi için de gönderilen mübaşir ile gereğinin yapılması için Çankırı kadısına emir yazılır. Eğer gereken yapılamazsa, davanın Divan-ı Hümâyun'a havalesi istenir.¹¹

10 Belgede kuzâttan olduğu belirtilen Osman Efendi'nin halihazırda aktif bir görevde olup olmadığına dair bir bilgi yoktur.

11 ÇŞS, 6, 116-192.

Ergene, buradan yola çıkarak ve Başbakanlık Arşivi'nde gördüğü bazı belgelere atıf yaparak, mahkeme görevlileri ve özellikle kadı ile askeri-yönetici sınıf arasında tehdit ve şiddetin 19. yüzyıl öncesinde pek de ender görülen bir vaka türü olmadığını, kendine göre yorumladığı bu tek örnek üzerinden iddia etmektedir (s. 54).

Bölümün sonuç kısmında Ergene, kadıların çok çeşitli görevleri olmasına karşılık, toplum tarafından nasıl algılandıklarına dair bir şey söylenebilmesinin zor olduğunu, fakat bunun da daha çok mahkemenin genel karakteri ile ilgisi bulunduğunu ifade etmektedir. Kadıların aracı olarak rollerini de sonuç cümleleri ile özetlemeye çalışan Ergene, halkın talep ve şikâyetlerini merkeze bildirmek gibi bir görevleri de bulunan, kadı ve mahkemelerin sosyal ve siyasi etkileri incelenirken bu özelliklerinin de dikkate alınması gerektiğini söylemektedir.

Ancak, verilen bu bilgi ve yapılan değerlendirme yanıltır. Yazarı, fermanlarda dava konusu kişilerin arzıhallerine yapılan atıflar ve kadılardan konuyu inceleyip merkeze bildirmelerinin istenmesi yanıltmış olmalıdır. Oysaki diplomatik usul gereği bu tip fermanlar hep reyanın arzıhallerine istinad eder. Ayrıca, tebaa Divan'a doğrudan başvurabilmekle birlikte kadıların tebaa ile merkez arasında aracılık yapma görevleri nadiren aşağıdan yukarı fakat, çoğunlukla yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşmekteydi. Yani, tebaanın divana başvurması üzerine ilgili kadıya gerekli emir yazılır ve prosedür böylece devam ederdi. Aksi halde, kadılık kurumuna sorumluluğu olan fakat yetkisi bulunmayan bir konum tayin edilmiş olacaktır.

Diğer taraftan, birbirinden farklı statüye sahip iki tarafın bulunduğu ve kadının tarafsız kalmasının zor olduğu davaları merkeze bildirerek sosyal ve siyasi konumunu muhafaza etmiş olduğunu söylemektedir (s. 55-56). Yazarın bu yorumu da oldukça sorunludur. Zira, İstanbul'daki mahkemeler de dahil olmak üzere 16. yy sonlarından itibaren kadı sicillerinde arz, maruz ve ilâm türünde, ki bunlar mahkemelerin sadece aracılık rolü üstlendikleri, ilgili dava dolayısıyla özel olarak yetkilendirildikleri davaların kayıtlarıdır, binlerce örnek mevcuttur.¹² Hatta 18. yy'da tutulmaya başlayan yüzlerce müstakil ilâm sicili vardır.

12 Nitekim yapılan tespite göre Üsküdar kadısının merkeze sunduğu arzlar idârî ve mâlî konulara inhisar etmekteydi ve Üsküdar kadısı yargı yetkisi dahilindeki meselelerde Divân'a hiçbir arzda bulunmamıştı, bk. Ekrem Tak, Bilgin Aydın, *Arz, Marûz, İlâm: Osmanlı Diplomatasında Belge Formlarının Değişimi Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2018), s. 14.

Dördüncü bölüm mahkemelerin yargısal yönüne ışık tutmayı amaçlayan “Litigants, Litigations, and Resolutions: A Statistical Analysis” başlığını taşımaktadır (s. 57). Buna göre, davalar toprak, borç, miras, hırsızlık, gasp, evlenme gibi başlıklar altında sınıflandırılmış sayısal ve oransal değerleri verilmiştir (s. 58). Özellikle Çankırı sicillerinde taraflar arasındaki hukuki anlaşmazlıkların çok az olduğu, daha çok vergi, vakıf konuları ile merkezden gelen emirlerin yer aldığı ifade edilmekte, ayrıca defterler arasında kronolojik boşluklar bulunduğu ve bununla ilgili olarak da eksik defterler olabileceği belirtilmektedir (s. 59-61). Bununla birlikte, Çankırı’da yargısal açıdan bir değişim yaşanmış, kayıt tutma usullerinin farklılaşmış olabileceği gibi yorumlar getirilmektedir (s. 61-62).

“Courts, Clients, and ‘Justice’” alt başlığında mahkemelerin işleyişi, alınan dava sonuçlarına dikkat çekileceği belirtildikten sonra, mahkemeler ve işleyişlerinin halk tarafından nasıl algılandığının yorumlanacağı ifade edilmektedir (s. 62). Burada Çankırı ve Kastamonu sicillerinde yer alan kayıtlar konuları, tarafların köylü-kasabalı olmaları, davaların kimin lehine sonuçlandığı gibi farklı açılardan bir tasnife tabi tutulmuştur (s. 62-64). Davalarda şahitlik, belge ibrazı, fetva, ikrar ve itiraf gibi hangi delillendirme aracına başvurulduğuna göre de bir değerlendirme yapılmıştır. Özellikle iki seyyahın şahitlik kurumunun güvenilirliği üzerine olan gözlemleri nakledilir ve buradan hareketle okuyucunun zihninde mahkemelerin şaibeli olduğu izlenimi uyandırılmaya çalışılır (64-66).

“Balance of Power in the Court” başlıklı diğer bir alt başlıktaysa, mahkemeye başvuranların bey, paşa, hoca, şeyh gibi unvanlarına göre sınıfları, sosyal ve ekonomik statüleri, hangi sınıfların (köylü, kasabalı) mahkemeye daha çok başvurdukları gibi farklılıklar belirlenmeye çalışılır (s. 66-70). Bu farklılıklardan en dikkat çeken ise, aynı sınıftan olanların genellikle birbirleri ile davalastıkları, farklı statüdeki kimselerin nadiren karşı karşıya geldikleri üzerine yapılan yorumlardır. Çok ilginç noktalara varan bu yorumlardan bir tanesi şöyledir, “ulema ve askeri unvana sahip olanlar ile ayanların mahkeme üzerinde etkileri vardı. Bundan dolayı da sıradan halk (reaya), onlarla ilgili şikâyetlerini kadıya getirmekten vazgeçmiş olabilir”. Diğer bir yorum da şöyledir: “İleri gelen kimseler, sıradan insanlarla olan meselelerini kamuya açık olan mahkemelerde çözmekten imtina etmiş olabilirler”. Bu son cümleyi destekleyeceği düşüncesiyle de, ileri gelen kimselerin kendilerinden daha alt sınıftakiler tarafından dava edilmeleri halinde de, hemen her zaman mahkemeye kendilerinin gelmeyerek vekil gönderdiklerini söylemektedir (s. 71). Ancak vekil gönderme, Osmanlı mahkemelerinde çok sık görülen bir durum olduğundan Ergene’nin bu görüşünün kabul edilmesi mümkün değildir.

Ergene, davacı ve davalı tarafların statüleri ile mahkemelerin sonuçları üzerinde de oransal değerler üzerinden birtakım tespitler yapmaktadır. Örneğin, mahalle sakinleri gibi topluluk halinde açılan davaların, karşı taraf ne kadar yüksek rütbeli olursa olsun, çoğu zaman davacı lehine sonuçlandığını söylemektedir (s. 72-73). Kentli ve köylüler arasındaki davalarda kazanma oranlarını da mahkemeler üzerindeki etkiyi ölçmek bakımından öne çıkarmakta ve Kastamonu'da kentli veya köylü olsun davayı açan tarafın çoğunlukla kazandığını vurgulamaktadır. Kentliler, açtıkları 33 davanın 22'sini (%67); köylüler açtıkları 40 davanın 24'ünü (%60) kazanmışlardır. Çankırı'da da benzer bir durumun olduğunu söylemektedir. Fakat Çankırı'daki rakamlara bakıldığında veriler oldukça düşüktür. Kentliler açtıkları 5 davanın 3'ünü; köylüler açtıkları 6 davanın tamamını kazanmışlardır (s. 73). Ergene bu son verilerin, kentlilerin lehine olan gücün dengesi ve bunun mahkemelere olan etkisi üzerine taşıdığı kuşkularını boşa çıkarmadığını düşünmektedir (s. 72-73). Bunu da, ileri gelen kentlilere karşı açılmış olan davaların tamamının köylüler tarafından bireysel olarak değil de grup halinde (en masse) açılmış olmasına bağlamaktadır (s. 73).¹³

Bölümün sonuç kısmında Ergene, istatistiki veri ve tespitlerinin, yerel elitlerin, mahkemelerin genel müşterileri (common clients) karşısındaki üstün konumuna işaret ettiğini söylemektedir. Davacıların %43'lük kısmının genel nüfusa oranının ancak %10 olmasına da bir mesele olarak bakmaktadır (s. 73-74). Ayrıca, mahkemelerdeki güç dengesinin orantısızlığı ile yerel elitlerin mahkemeye başvurma sıklığı arasında da bir ilişki olduğunu düşünmektedir (s. 74). Kastamonu'daki davalarda genel olarak bir denge bulunduğunu, Çankırı'da ise genellikle fakir ve zayıf halkın aleyhine işleyen, taraflı bir sistem olduğunu vurgulamaktadır. Buradan hareketle şöyle bir sorunun sorulabileceğini de ifade etmektedir: Çankırı mahkemesinin, kararlarındaki söz konusu açık yanlı tutumu nedeniyle çoğu davacı ve davalı nezdindeki cazibesini yitirmiş olabilir mi?" (s. 75). Devamında da şöyle söylemektedir: "Eğer Çankırı sicillerindeki kayıtlar mahkemenin elit zümreler lehine taraflı oluşunu doğru şekilde yansıtıyorsa, sosyal statüden yoksun ve fakir olan insanların meselelerini çözmek için mahkemeyi kullanmadaki mütereddit durumlarının nedeni anlaşılabilir. Ayrıca, hasımları mahkemeye gitmek üzere bu

13 Karen Barkey ise "mahkemeye getirilen meseleler, ya köylülerin kendi aralarındaki ya da köylülerle yerel görevliler arasındaki sürtüşmelerle ilgili bireysel şikâyetlere dayanıyordu. Pek az davada iki ya da üçten fazla köylü bir arada hareket ediyordu." demektedir. Bk. Karen Barkey, *Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Târzı Devlet Merkezileşmesi*, çev. Zeynep Altok (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999), s. 108.

kimselere gözdağı verdiklerinde onlar da meselelerini mahkeme dışında daha az resmi niteliği olan mekanizmalar yoluyla çözmek istemiş olabilirler.” (s. 75).

Bu yorumla beklenenin ne olduğu çok iyi anlaşılmıyor. Adalet sisteminin düzgün işlediğinin ispatı için köylü ve fakirlerin açtıkları bütün davaları kazanmaları mı gerekiyor? Peki, o zaman da şöyle bir yorumda mı bulunulacaktı; askeriler, ayanlar ve ileri gelen kimseler ile hukuk otoritesi arasında bir anlaşmazlık ve çekişme var ve kadılar her fırsatta onların aleyhine karar vermekteler. Düz mantık ile varılan bu sonuç, ne derece tutarlı ve anlamlı olabilirdi ki? Bu nokta muvâcchesinde B. Ergene'nin ortaya attığı varsayımları, özellikle mahkeme dışı çözüm arayışları savı, somut kanıtlarla desteklenmediği müddetçe ancak birer varsayım olarak kabul edilebilir.

“Costs of Court Usage” başlığını taşıyan dördüncü bölümde mahkeme giderleri üzerine literatürün bir şey sunmaması nedeniyle tespitler yapılmaya çalışılmış. Sicillerde evlenme, boşanma, tereke gibi kayıtlardan ne kadar ücret alındığına dair bilgi bulunmamasına rağmen, Çankırı ve Kastamonu sicilleri bu konuda önemli bilgiler sunmaktadır (s. 76).

Tespitlerini içeren tabloya göre, iki asırlık periyotta herhangi bir değişme görülmediğini vurgulayan Ergene, buna ilave olarak 18. yy'da mahkemeler hakkındaki şikâyetlerin çoğunun yüksek harçlardan ve kanunsuz gelir sağlamalardan (revenue extract) dolayı olduğunu söylemektedir (s. 78).

Kadılar devlete ait vergi gelirlerinin kaydedilip toplanmasına nezaret etmekten de gelir sağlardı. Ergene'ye göre, bu gelirler sabit değildi ve alacakları miktar yapacakları anlaşmaya bağlıydı. Bu konuda doğrudan bir kanıtı olmasa da, aynı miktardaki bir vergi kaydı için farklı kadınların farklı miktarda ücret almış olmalarını örnek göstermektedir (s. 82). Ayrıca, başka ücretlerle ilgili elinde bulunan az miktardaki bazı kayıtlardan da kanunen belirlenmiş olan ücretlerden çok daha fazlasını almış olabileceklerini belirtmektedir (s. 83).

Terekelerden alınan vergilerle ilgili olarak da Çankırı ve Kastamonu sicillerindeki veriler hakkında tablolar oluşturmuş ve toplam tereke değeri, kayıt harcı ve mahkeme harcı olarak üç sütunda yansıttığı miktarların resmi tarifelerde belirtildenden daha yüksek olduğunu söylemektedir. Genel ortalamanın %3,4 olduğunu, bununla birlikte bazı kayıtlarda bu oranın %7 ve %7,5'a kadar çıktığını ifade etmektedir. Bu sonuçlar da açık olarak, Çankırı ve Kastamonu'da genel harç kullarının gözetilmediğini göstermektedir (s. 84-94). Diğer taraftan, incelediği 1684-1743 tarihleri arasındaki altmış yılda %12'lik bir tereke harcı artışı olduğunu

söylemektedir (s. 89). Bu artışın sorgulandığı bölümün sonuç kısmında neden olarak eflasyonu göstermektedir. Ayrıca, 17 ve 18. yy'da sınırlı sayıdaki dinî, ilmi ve yargısal görevler için yaşanan rekabet ve bu görevlerdeki sürenin kısa olmasının kadıları yüksek harç tahsiline ittiğini öne sürmektedir (s. 97-98).

“Rich and Poor in the Courts of Çankırı and Kastamonu” alt başlığı içinde iki mahkemenin kayıtları arasında yer alan terekeler net rakamlar üzerinden incelenmiş. Ve bu terekelerde özellikle mahkeme harçları ve vergilere dikkat çekilmiş. Başlığa yapılan vurgudan da anlaşılacağı üzere, serveti az olanlarla çok olanlardan alınan mahkeme harçları arasında orantısızlık bulunduğu belirtilmektedir (s. 90-94). Diğer taraftan, mahkeme harçlarının yüksek olması nedeniyle yalnızca fakir halkın değil, durumu iyi olanların da miras meselelerini gayriresmi yollarla veya bazı araçlar marifetiyle çözdüğünü ve mahkemeyi devreden çıkarma yoluna gitmiş olabileceklerini ileri sürmektedir (s. 97).

Ergene bölüm sonunun son önermesi olarak fakirlerin zenginlerden daha fazla tereke harcı ödediğini özellikle vurgulamaktadır. Ve bu “ayrımcılığın” (discrimination) bütün mahkemelere genellenebilmesi halinde, fakirlerin mahkemeye başvurularının zenginlerin yaptığı kadar düzenli ve sık olduğunu beklemenin saflık olacağını ve dolayısıyla da kadı sicillerinin Osmanlı toplumundaki fakirlerin tarihini “aşağıdan” (from below) yazmak için kullanılmasının önündeki en büyük engeli teşkil ettiği noktasına kadar vardırırmaktadır (s. 98). Yani ‘harçların yüksek olması veya zengin ve nüfuzlu kimselerin kadılar tarafından korunması gibi nedenlerle mahkemeden kaçan, derdini kadıya anlatamayan, haliyle devletin bizatihi kendisinden kaynaklanan ve bizce bilinemeyen sorunları olan bir toplumun tarihini yazmak, vakaları tam yansıtmaması nedeniyle sağlamlığı şüpheli olan kadı sicilleri ile mümkün değildir’ diyerek, çok iddialı bir görüş ortaya atmış olmaktadır. Bu görüşleri bir tarafa, bütün tezlerini dayandırdığı kadıların fakirlere zulmettiği, terekelerde görülen yüksek vergilerin de bunun ispatı olduğu savına biraz yakından bakalım.

Ergene'nin referans verdiği kayıtlara bakıldığında yukarıda aktarılan saptamalarının ne yazık ki gerçeği yansıtmadığı görülür. Ergene'nin değerlendirmeye aldığı 13 sicilden (12 Kastamonu, 1 Çankırı) sadece 3 tanesi (Çankırı ve Kastamonu) incelenmiş ve önemli maddi hatalara tesadüf edilmiştir. Ergene'nin verdiği rakamlar ile karşılaştırması yapılan kayıtlara ait tablo şöyledir:

Sicil - sayfa/hüküm no	Yekün -guruş g. / akçe a. / para p. / zolota z. ¹⁴ - (aslında)	Yekün (Ergene'de)	Kadı'ya giden harç (aslında)		Diğer masraflar (hizari-yye, haydiyye, karbiyye, da) çukadariyye - aslında)		Masraf toplamı (aslında)		Kadı'ya giden harç ve diğer masraflar toplamı (Ergene'de)		Ergene'nin Yanlıları ve Açıklama
			Meblag	%	Meblag	%	Meblag	%	Meblag	%	
KSS 36 - 26/24	289 g.	289 g.	4 g. + 1 z.	1,64	210 p.	1,81	10 g.	3,46	14,5 g.	5	Toplam masraf hesaplaması çok farklı ve yanlışdır.
KSS 38 - 26/25	1027 g. + 15 p.	990 g.	30 g.	2,92	6 g. + 35 p.	0,66	36 g. + 35 p.	3,58	36 g.	3,63	I- Bu bir tereddüt değildir. Vasiyet vefat eden bir yetimne yeni bir vasi ve nazır tayinini, akabinde yetimin alacaklarının tahsilini ve bütün varlığını bu vasiye teslimi konusuna dairdir: "vasiy-i mezbûr Mustafa'ya teslim olunan nükud ve zimem ve eşyası defter" ¹⁵
KSS 38 - 26/24	76 g.	44 g. [Belgede 44 g. + 5 p.]	2 g.	2,6	2,5 g. + 15 p.	3,78	4,875 g.	6,4	4 g.	9,1	II- Ergene tarafından, toplan para yetimne masraf çıkartkan sonra kalan meblağ dilkate alınmış.
KSS 38 - 29/31	419 g.	370 g. [Belgede 380 g.]	10,5 g.	2,5	3 g. + 55 p.	0,92	14,375 g.	3,43	14 g.	3,78	III- Kadimim burda, tahsil ettiği harç ise değil olarak tereddütlerinden farklı olarak "Bin yirmi yedi gurusun resnâ tahsil ve tashih" ismiyle kaydedilmiştir.
KSS 38 - 28/29	82 g. + 90 a.	69 g.	2 g.	2,4	30 p.	0,9	2 g. + 30 p.	3,3	3 g.	4,34	Masraflar çıkartkan sonra kalan meblağ Cem'an Yekün kabul edilmiş
KSS 38 - 33/27	564 g. + 10 p.	500,5 g.	14 g.	2,48	4 p. + 30 p.	0,84	18 g. + 30 p.	3,32	17,5 g.	3,29	Masraflar çıkartkan sonra kalan meblağ Cem'an Yekün kabul edilmiş
KSS 38 - 41-47/52	485 g. + 36 p.	379 g.	12 g.	2,46	8 g.	1,64	18 g. + 30 p.	3,70	17 g.	4,48	Masraflar çıkartkan sonra kalan meblağ Cem'an Yekün kabul edilmiş
KSS 38 - 42-44/54	6542 g.	6144 g.	160 g.	2,44	58 g.	0,88	218 g.	3,33	185,5	3,019	Masraflar çıkartkan sonra kalan meblağ Cem'an Yekün kabul edilmiş
KSS 38 - 81-82/129	2000 g.	1292 g.	50 g.	2,5	14 g.	0,7	64 g.	3,2	60 g.	4,64	Masraflar çıkartkan sonra kalan meblağ Cem'an Yekün kabul edilmiş
ÇŞŞ 6 - 92-93/157	90780 a.	90780 a.	1200 a.	1,32	540	0,6	1740	1,9	1980	2,18	Doğru veriler alınmamış. 240 akçelik "hara-i buccet-i vesaiyer" de toplama dahil edilmiş.
ÇŞŞ 6 - 99/168	18500 a.	18500 a.	380 a.	2,05	220	1,18	500 a.	2,7	500 a.	2,7	Yok
ÇŞŞ 6 - 102	6990 a.	6990 a.	120	1,7	60	0,85	180 a.	2,57	180 a.	2,57	Yok
ÇŞŞ 6 - 124/208	72240 a.	63750 a. [63570 a. olmalı]	1200	1,66	240	1,99	1440 a.	1,99	1320 a.	2,07	Masraflar çıkartkan sonra kalan meblağ Cem'an Yekün kabul edilmiş

14 Para kurları 1717 yılı itibarıyla şöyledir: 1 gurus = 120 akçe, 40 para; 1 zolota = 90 akçe = 0,75 gurus, 30 para. Bk. Halil Sahillioğlu, "Esed",

Tünkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), 1995, XI, 369.

15 Medine-i Kastamonu mahallâtından Atabey Gazi mahallesi sükkânından iken bundan akdem vefat eden el-Hâc Mehmed'in sulbî sağır oğlu Abdullah'ın babası müteveffâ-yı mezbûrdan intikâl eden mâl-ı mevzûsunu zabt ve hıfza bâ-hüccet-i şer'iyye manşûbe vasiyyesi vâlidesi Âişe bt. Mehmed nâm hâturn müteveffiyeye olup sağır-ı mezbûrun mâl-ı mevzûsunu zabt ve hıfza li-ümmi er karındaşı Mustafa b. Hüseyin kibel-i şer'-i enverden müceddeden vâsi, Bakırcı el-Hâc Ahmed nazır nasb olunmağın sağır-ı mezbûrun mâl-ı mevzûsu tafahhus veecessüs ve tashih olunup vasiyy-i mezbûr Mustafa'ya teslim olunan nükud ve zimem ve eşyası defteridir ki ber-vech-i âti zikr olunur. Hurrire fil-ıyevmi'l-hâmis min şehri Cemâziyelevvel li-sene isnâ ve hamsîn ve mi'e ve elf. KŞS, 38 - 26/25. Belgenin orijinali için bk. EK.

Tabloda görülen kayıtların, tereke olmayan biri hariç olmak üzere, ortalama değerleri şöyledir:

Mahkeme	Kadı harcı %	Diğer harçlar %	Toplam harç %
<i>Çankırı</i>	1,6	1,15	2,75
<i>Kastamonu</i>	2,74	1,43	4,17

Verilerin Değerlendirilmesi

Tabloda da görüleceği üzere, B. Ergene’nin ortaya koyduğu veriler öncelikle sıhhat bakımından sorunludur. Büyük bir titizlik ile işlenmesi gereken çok önemli bir mesele, metod ve teknik incelik noksanlığından dolayı çok çarpık bir düzeyde ele alınmış görünmekte ve analiz noktasında da tabir-i âmiyâne ile “fakir edebiyatı” denilebilecek basit yorumlamalara indirgenmektedir. Zira, fakirlerden daha çok vergi alındığı, hatta fakirlerin ezilmesinin salt terekelerden alınan yüksek vergilerle irtibatlı olmadığı bütün yargılama süreçleri için geçerli olduğu savları kitabın leitmotivi gibidir adeta. Böylesine iddialı savlar üretirken kayıtların sağlamlığı, delillerin geçerli oluşu dolayısıyla söylenenin sabitliği (ayaklarının yere basması) çok büyük önem taşımaktadır. Ancak, B. Ergene’nin argümanlarını dayandırdığı kayıtlar bu maksada hizmet edecek vasıflardan yoksundur.

Tabloda da açıklandığı gibi, KŞS, 38 – 26/25 no’lu vasi tayin kaydının Ergene tarafından nasıl olup da tereke sayıldığı, çözümünü güç bir muammadır. Diğer taraftan, tabloda gösterilen kayıtlarda vergilerin terekeye oranları hesaplanırken Çankırı terekelerinde doğru bir şekilde “Cem’an Yekûn”; Kastamonu terekelerinde ise yanlış bir şekilde “Sahhe’l-bâkî”nin dikkate alınmış olması da ikinci bir gariplikdir. Tablo dışında kalan defterlerde nasıl bir yöntem izlendiği noktasında ise bir tespit yapılmamıştır. Ancak görülen örnekler, Ergene’nin ya birincil kaynaklar üzerindeki bilimsel yeterliği değilse konuya gösterdiği ciddiyet düzlemi bağlamında okuyucuda şüphe uyandırmaktadır. Diğer taraftan, bu bölümde değerlendirmeye aldığı terekelerin buldukları sicil no’larını verip sayfa, hüküm no’larını vermemesi de referansların kontrolü açısından önemli bir eksiklik oluşturmaktadır.

Öncelikle belirtilmelidir ki, kadıya giden harç miktarı her iki mahkeme özetinde neredeyse aynı oranda seyretmektedir. Tabloya bakıldığında Çankırı’da vergilerin daha düşük tutulduğu, toplam harç masrafının %2,75 olduğu; Kastamonu’da ise oranın biraz daha yukarı çıkarak %4’leri geçtiği görülür. Söz konusu değişkenliğin tarafımızdan bir sorunsal olarak işlenmesi imkân dahilinde olmamakla

beraber, bu iki merkezdeki harç oranları İmparatorluğun diğer bölgelerindekilerle benzerlik arz etmektedir. Harçların yüksekliği meselesinin ise, yüzyıllar boyunca gündemde kalmış özel ve genel, iç ve dış birçok farklı nedene bağlanabilecek girift bir konu olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Zira, çok daha yüksek rakamlara ulaşan örneklere dahi rastlanabilmektedir.¹⁶ Diğer bir ifadeyle, Ergene tarafından kısmen doğru şekilde ortaya konulan veriler, alan uzmanlarının zaten malumu konulardır.

Zira, söz konusu harçların yüksekliği ve oransal değişkenliği, kanunnamelerde öngörülen dışındaki uygulamalar, Ö. L. Barkan'ın öncü çalışmasında zaten dile getirilmektedir.¹⁷ Literatürde belirtildiğine göre terekelerden alınan harç oranlarındaki çeşitlilik ve değişkenlik 16. yy'dan 19. yy'a kadar sürmüştür. Ancak, 17. yy ikinci yarısı itibarıyla mağlup çıkılan savaşların sıklığı, Celâli isyanları, kıtlık ve enflasyon gibi farklı nedenlere bağlı olma ihtimali bulunmakla birlikte bu durumun tam bir açıklaması henüz yapılabilmemiş değildir. Bu bakımdan, meseleyi gayet acul bir şekilde basit ve yüzeysel yargılarla "çözümleme" yoluna gitmek bilimsel duyarlılık ile bağdaşmamaktadır. Diğer taraftan, çok daha önce bu konulara değinmiş olmaları bakımından Barkan ve Öztürk'ün çalışmalarına B. Ergene tarafından başvurulmamış olması da ayrı bir garabet olarak ifade edilmelidir. Bütün bu saptamalar çerçevesinde kadınların tereke sahiplerine kanunnamelerde öngörülen binde 25'lik vergiden başka masraf çıkarmaları konusunda Çankırı ve Kastamonu dışındaki mahkemelerde de benzer yaklaşımlar devam etmiş görünmektedir.

Son olarak, resm-i kadı / resm-i âdî dışında kalan ve her terekede bulunmayan çukadâriyye, ihzârîyye, huddâmiyye, kaydiyye, kâtibiyye, emîniyye, ücret-i kadem gibi farklı harç kalemlerinin hepsinin oranlar hesaplanırken birlikte değerlendirilmiş olması da teknik açıdan sorgulanması gereken bir bahistir.

Altıncı bölüm "The Court Process I: Alternative Approaches to Kadıship, Court, and Legal "Corruption"" başlığını taşımaktadır (s. 99). Bölümün ana konusunu, daha önce kimse tarafından üzerinde durulmadığını söylediği mahkemelerin

16 Örnekler ve değerlendirme için bk. Fatih Bozkurt, "Tereke Defterleri ve Osmanlı Maddî Kültüründe Değişim (1785-1875 İstanbul Örneği)" (doktora tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 183-201.

17 Ö. Barkan, "Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659)," *Belgeler*, III/5-6 (1966), s. 1-479; Yapılan diğer yayın ve çalışmalarda da benzeri bulgular mevcuttur. Bk. Said Öztürk, *Askerî Kassama Ait Onyedinci Asır İstanbul Tereke Defterleri (Sosyo-Ekonomik Tablil)*, (İstanbul: OSAV, 1995), özellikle s. 53-64; Bozkurt, "Tereke Defterleri," s. 183-201.

işleyişi ve meselelerin mahkemelerdeki çözümlenme şekilleri teşkil etmektedir. Ergene’ye göre daha önceki araştırmacılar, Osmanlı yönetiminin meşruiyetini sağlama ve bunu korumada mahkemelerin gördüğü işlevi tahlil etmekle yetinmişlerdir. Ergene’nin hedefe koyduğu bu araştırmacılara göre Osmanlı yönetimi siyasi meşruiyetini, göreceli olarak tarafsız bir tutum içinde olan mahkemelerin yönetilmesindeki adil yapıdan ötürü koruyabilmiştir. İkincil kaynakların çizdiği bu olumlu imaja karşılık arşiv kayıtları ve dönemin kaynakları ise, söz konusu araştırmacıların aksine, mahkeme görevlilerini rüşvetçi ve yozlaşmış (corrupt) olarak yansıtmaktadır. Ve bu bölüm, yasal yozlaşmanın (legal corruption) aslında Osmanlı’da devletin meşruiyetini sağlaması bir tarafa, mahkemelerin kullanımını faydasız ve istenmeyen bir hale getirmektedir. Bu bölümde Ergene, Osmanlı mahkemelerinin yolsuzluğu nasıl yönettiklerini ve ondan nasıl faydalandıklarını göstereceğini söylemektedir (s. 99). Ergene, bu kadar iddialı olan tespitlerinin kadı sicillerinin klişe ve anlaşılması zor metinlerine dayanmadığını, zaten onlar tarafından doğrulanmasının da mümkün olmadığını, zira bu kayıtların çoğu zaman Osmanlı hukuk pratiklerinin anlaşılmasına engel teşkil ettiğini ileri sürmektedir. “Ne şans ki!”, Batılı seyyahların Osmanlı mahkemeleri hakkında notları genel olarak bütünlüklü ve etraflı tasvirler içermektedir. Bu bölüm ağırlıklı olarak bu kaynaklara dayanmaktadır (s. 100).

Ergene, öncelikle karşı çıktığı araştırmacıların tezlerini “the Ottoman kadı and court in the secondary literature” başlıklı bir alt bölümde incelemektedir (s. 100). Bölümün ilk sayfalarında Huri İslamoğlu-İnan, Karen Barkey, Amy Singer ve Haim Gerber’in kadı ve Osmanlı yargısı hakkındaki yorumlarını özetlemektedir (s. 100-102). Söz konusu yazarların sistematik olarak inceledikleri kadı sicilleri ve şikâyet kayıtlarına dayalı olarak ileri sürdükleri tezlere karşı Batılı seyyahların aktarımlarını referans almaktadır (s. 102-103). Osmanlı sistemini bütün olarak adil kabul eden Haim Gerber ile birlikte özellikle Karen Barkey’in “mahkemelerin birer kurumsal yapı olarak dengeli ve istikrarlı oluşu ile onu oluşturan şahısların hırs ve dengesizlikleri arasında bir ayırım yapılması gerektiği” şeklindeki cümlesinden hareket eden Ergene, Barkey’in de kitabında zikrettiği “kadıların fermanlardaki olumsuz imajları”nı¹⁸ görmezden geldiğini söylemekte ve bir sonraki paragrafında da Barkey’in gerçeklik ile idealize edilmiş temsiller arasında bir

18 K. Barkey, H. İnalçık ve S. Faroqi’ye atıfla “Kadı sicilleri, köylülerin mahkemeye büyük bir güven duyduğunu gösterirken, bazı başka belgeler, özellikle padişah emirleri kadıyı son derece olumsuz biri olarak resmetmektedir. Bu emirlerde küçük kasaba kadısı, vergi toplama görevlerini kötüye kullanan, ahlaksız tüccarlarla ve eşkiyalarla işbirliği yapan, haris ve

ayırım yapılması önerisini bir kurnazlık (astuteness) örneği olarak sunmaktadır (s. 103). Diğer taraftan, Osmanlı sistemini fazla idealize eden (Haim Gerber), idealize eden fakat eleştirel yönlerini de belirten (Karen Barkey, Huri İslamoğlu-İnan) gibi tanımlamalarla söz konusu araştırmacıları kategorize etmektedir (s. 103).

Yazar, bütün bu itirazlarını temellendirebilmek adına “A Critique” başlıklı bir alt bölüm açmış. Söz konusu yazarların ifade ettikleri ve fermanlarda belirtildiği şekilde kadıların sultanın adaletini ve halkın huzurunu sağlamakla yükümlü olmalarına rağmen, kadı sicillerine göre, yerel otoritelerin baskılarına karşı yerel mahkemelerin kullanılması eğilimi Osmanlı imparatorluğunda evrensel bir olgu değildi (s. 104). Örneğin, Çankırı ve Kastamonu’da askeri idarecilere karşı çoğu şikâyet sahibi tebaa mahkemelere gitmekten ziyade, önceki bölümde de gösterildiği gibi, merkeze (İstanbul) veya Anadolu vilayet merkezine yönelmekteydi. K. Barkey’in tezine karşılık, yerel mahkemeler İstanbul ve Kütahya’ya (sancak merkezi) her zaman alternatif teşkil etmemiş olduğunu ve mahkemelerin daha çok şikâyetlerin merkeze iletilmesine aracılık rolü üstlendiklerini dile getirmektedir (s. 104-105).

Ergene burada, merkeze yönelen kimselerin ara sıra nüfuzlu şahısların aracılığına da başvurduklarını ifade ederken çok çarpıcı bir yanlışa imza atmakta ve bunun için darüssaade ağasına işaret etmektedir (s. 105). Halbuki, Ergene’nin verdiği örnekler selâtin vakıflarından Sultan Bayezid Vakfı ile ilgilidir. Bilindiği gibi, darüssaade ağaları aynı zamanda sultan vakıflarının yönetiminde sorumlulukları olup, bu vakıflara nezaret eden kişilerdi ve “vakıf nâzırı” olarak bilinirlerdi.¹⁹ Atıf yapılan belgede (Bk. EK-2) belirtildiğine göre, ehl-i örften nüfuzlu kimseler, Amasya’da bulunan Sultan Bayezid Vakfı’na ait olup Kastamonu sınırlarındaki iki karye halkının paralarını almış ve halka türlü haksızlıklar yapmışlardır. Bunun üzerine, karye halkı şikâyetlerini merkeze iletmış ve darüssaade ağası Yusuf Ağa,

aşağılık bir kişi olarak tasvir edilmektedir.” demektedir. Barkey, *Eşkıyalar ve Devlet*, s. 108-109.

19 Darüssaâde ağalarının vakıflarla olan irtibatı hakkında genel bilgi yanında vakıflarda görülen usulsüzlük ve yolsuzluklara dair bk. Kenan Yıldız, “Osmanlıda Vakıf Teftişleri ve Vakıf İdaresinin Merkezileşmesi,” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 42 (2019), s. 33-72; Ayrıca, Ergene burada künye bilgisini yanlış vermektedir. Söz konusu belgelerden KŞS, 3, 27-59 no’lu hüküm konuyla ilgili emr-i şerif olup 60 no’lu hükümse darüssaade ağasının yazısıdır (KŞS, 3 - 27, 60) Bk. EK-2. Yazar buradaki sıralamada 59’u atlayarak 60 ve 61 no’lu kayıtlara atıf yapmaktadır. Halbuki 61 no’lu hükmün konu ile hiçbir irtibatı bulunmamaktadır.

gerekli tedbirin alınması, halkın ve vakfin hukukunun korunmasını kadıdan istemiştir. Darüssaade ağasının olaya müdahil olması tamamen teknik bir konu olup, köylünün nüfuzlu kimseleri aracı kıldığına delil teşkil etmez.

Ergene, ehl-i örfün köylüye zarar verdiğini gösteren benzer örneklerin Kastamonu ve Çankırı sicillerinde fazlaca bulunduğunu söylemesine karşılık bu savını desteklemek için KŞS, 1, 95'e (Bk. EK-3) atıf yapmaktadır. Ancak, söz konusu sayfadaki kayıtlara bakıldığında, bahsini ettiği konuda herhangi bir örneğe tesadüf olunamamaktadır. Burada Ergene ya yanlış bir atıf yapmakta ya da bu sayfada okuduğu belgeyi yanlış anlamaktadır (s. 105).

Ergene'nin, genel kabullere itiraz sadedinde dile getirdiği bir başka sav ise, hukuk sisteminin meşruiyeti veya yargısal bağımsızlık ile mahkemelerin kullanım yoğunluğu arasında bir bağ kurmanın yanlış olacağıdır. Zira bunun temelinde, mahkemelere getirilen davaların nihai olarak çözümlendiğine dair bir varsayımın yattığını söylemektedir (s. 105). Yani Ergene'ye göre, literatürde dillendirildiği gibi taraflar mahkemenin kararlarına her hal ve şartta uymuyor ve varsayım olduğunu belirttiği bu noktaya, tarafların birbirine benzer ihtilafları defalarca mahkemeye taşıdıklarını söyleyerek karşı çıkmakta ve bir örnek vererek bu savını temellendirdiğini düşünmektedir. Örneğe göre, beş yıl önce hanesine tecavüz eden kişileri dava eden Osman Bey, iddiasını ispatlayamamış (ityân-ı beyyineden aciz olup), tekrar açtığı dava sonucunda hasmı ile sulh olmuşlardır.²⁰ Ergene, hemen her kadı sicilinde örneğine rastlanabilen böyle sıradan bir belge bağlamında, Osman Bey'in yeni kadının tayini sonrasında tekrar dava açtığını vurgulayarak neyi anlatmak istediği meçhuldür (s. 105-106).

Ergene'nin kullandığı bir başka belge ise, vefat eden bir kimsenin dava kaydından altı yıl önce bir evi ederinden düşük bir paraya sattığını iddia eden eş ve çocukların fark talebi davalarından men edilmeleri üzerinedir (s. 106).²¹ Aynı akış içerisinde zikredilen bu örneklerin hangi bağlama oturtulduğunun anlaşılabilmesi oldukça güç olmakla beraber, benzer başka örneklerle işaret etmekte ve kadıların göreve yeni atanmış olmalarının, anlaşmazlıkların çözümlenmesi için taraflara bir imkân sunduğuna dikkat çekmekte ve bu afaki değerlendirmesini de eserinde çokça yer verdiği Hans Ulrich Krafft'a dayandırmaktadır (s. 106-107, dp.25).

Yine devam eden paragrafta, mahkemelerin öncekinden farklı bir yerde veya komşu kazada görülmesi konusuna geçilmekte ve buna dair farklı tarihlerden

20 KŞS, 5, 110-225.

21 KCR, 5, 126-270.

birtakım örnekler verilmektedir. 1768 yılında Halep'te görülen bir davanın İskenderiye'ye taşınmasından 1736'da Kastamonu'daki bir olaya bağlantı kurulmakta ve bu olayın özeti verilmektedir. Buna göre, göçmen Türkmenlerle bir kişi arasında emanetten dolayı bir anlaşmazlık meydana gelmiş ve Türkmenler davalarını Kütahya'da gördürmek isterlerken, davalı taraf, söz konusu kimselerin bir kısmının davacı bir kısmının ise şahit olarak mahkemeye çıkacakları endişesiyle davanın Kastamonu'da görülmesini istemişlerdir. Sonuç olarak, merkeze yazılan arzihale karşılık gönderilen fermada davanın Kastamonu dışında bir başka yerde görülemeyeceği açık olarak belirtilmiştir (s. 107).

Türkmenlerin burada bir oyun kurguladıkları çok açık olarak belirtilmiş olmasına karşılık, Ergene farklı tarihlerde cereyan eden ve her biri kendi özelinde anlamlı olan birkaç örnekten hareketle, ihtimal belirten bir cümleyle olsa da, Osmanlı mahkemelerinin nihai ve itiraz edilemez yargı mercileri olmayabileceğini başvuranlar açısından da böyle görülmediğini ifade eder (s. 107-108). Ayrıca, belirli bir mahkeme tarafından verilen kararın eksik, geçici ve diğer mahfillerin tepkilerine bağlı olabildiğini ileri sürer. Bu başlığın son cümleleri olarak da, insanların mahkemelere gitmelerinin onları adalet peşinde kılmayacağını, zira davacı veya davalıların meselelerini kabul ettirebilecekleri alternatif yollar aradıklarını vurgular. Ergene'ye göre bu tersine döndürülebilirlik (reversibility of justice) Osmanlı hukukuna esnek bir karakter vermiştir. Ayrıca, mahkemelerin sıklıkla kullanılması, sistemin meşruiyetini onaylama anlamı da taşımamaktadır. Davacıların çoğu kez taşra mahkemelerine yönelmiş olmaları bu mahkemelerin hukukun kalesi olmalarından dolayı değil, bazı davalara ayrıcalık tanımış olmalarından ileri gelmektedir, demektedir (s. 108).

“Corruption and its Uses” başlıklı bir başka alt bölümde Ergene, ikincil kaynakların aksine, kadıların hukuksuz uygulamaları ve rüşvetçilikleri hakkında muhtelif belgeler bulunduğunu söylemektedir. Ve devamında garip bir şekilde şu cümleyi kurmaktadır: Böylece, dayandığı belgelerin aslında bir tez bina edilebilecek sağlamlıkta olmadığını, bundan dolayı da söz konusu kayıtların hukuksuzlukları ifşa etmek yerine onları gizlemek üzere tasarlanmış olması gerektiğini düşünmekte ve bu önkabülünün de mutlaka akılda tutulması gerektiğini söyleyerek²² tespit yapmadan tevile gitmektedir (s. 108-109). Ayşe bt. Mehmed'in hıyâr-ı bulûğ (baba veya dedesi dışındaki bir veli tarafından evlendirilen küçüğün bulûğa

22 “And although we cannot directly observe corrupt practices in court records, we have to keep in mind that these documents must have been designed to conceal such activities rather than to reveal them.” s. 109.

erdiğinde evliliği feshetme hakkına sahip olması)²³ kaidesi uyarınca açmış olduğu boşanma davasına dair şüphelerini ileriki sayfalarda izhar ederek bu yargısını tekrarlamaktadır (s. 149).

Bunu yapmakla birlikte, kendini yarı açık yarı örtük biçimde Osmanlı hukuk tarihinde yeni bir yaklaşımın sahibi olarak takdim ederken “Osmanlı hukuk tarihinde yeni yaklaşımların amacı, yargı sisteminin işleyişinde yozlaşmanın hakim olduğunu ispatlamak olmamalıdır” diyerek, böylesi basit bir hedefinin bulunmadığını ihsas etmektedir. Zira, bunun böyle olduğunu zaten Batılı ve Batılı olmayan gözlemciler söylemişlerdir (s. 109). Ergene’ye göre, “Osmanlı yargı sisteminin yozlaşmış olup olmadığı sorusunun cevabını değiştirerek Osmanlı tarih yazıcılığının merkezi noktasını şimdiye kadar işgal eden paradigmanın bir adım ötesine gidilmesi mümkün değildir. Bundan dolayı, yerel mahkemelerin işlev ve uygulamalarını anlamaya çalışırken sorulacak sorular yeniden düşünülmelidir. Örneğin, toplum ve mahkeme arasındaki örüntü, mahkemenin algılanış şekli üzerine yoğunlaşıp, ikincil literatürde vurgusu yapılan devlet merkezli söylemin dışına çıkılması mümkündür.” (s. 109).

Fakat Ergene, soruların değiştirilmesi gerektiğini söylemesinden sonraki ilk cümlede “satın alınabilen bir hukukun zenginler için avantajlı bir durum olduğunu”, Çankırı ve Kastamonu’da da davaları hep zengin ve itibarlı kimselerin kazandığını ifade ederek Osmanlı adalet sisteminin çökmüş, yozlaşmış ve böylece çürümüşlüğüünü ispat etmiş(!) olmaktadır. Statü ve zenginlik yönünden daha düşük seviyede olup da dava kazanmış olanların varlığının bu tezi çürütmesi ihtimaline karşılık da şöyle demektedir: ‘Taşrada, daha zayıf tarafların mahkemelerden tamamen uzak kalmamaları için imkân da vardır aslında. Hukukun satın alınabilirliği meselâ. Zira, yasal veya keyfi alınan mahkeme harçlarını karşılayabilenlere kapı açıktır.’ Yazarın, “imtiyazlılığın değişebilirliği” (relative autonomy) olarak tanımladığı “bu durum, zayıf ve fakir kimselerin mümkün olduğunca yerel mahkemeleri kullanmaya yönelmelerini de açıklar niteliktedir.” (s. 109).

Bu yorumlar, Osmanlı çağdaşı Çin’deki hukuk sisteminin işleyişi ile ilgili bir çalışmadan esinlenilerek yapılmaktadır. Ergene, buradaki mahkemeleri profesyonelce yönlendiren “litigation master”lara atıf yapmakta ve kurnaz danışmanların (cunning intelligence) yerel ve basit davalarda zayıfların meselelerini nasıl çözdüklerini anlatmaktadır (s. 109-110). Bu örnekle amacının Çin’deki “litigation

23 H. Yunus Apaydın, “Muhayyerlik,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 2006, XXXI, 26.

masters”ın Osmanlı’daki dengini ortaya koymak olmadığını, daha çok davacıların, kanunlar yönünden bilgili ve uygulamalar yönünden tecrübeli kimseler olan kadı ve diğer mahkeme görevlilerini aracı kılmalarının sonuçları ile ilgilendiğini beyan etmektedir (s. 111, dp. 39). Buradan hareketle, Osmanlı yargı sisteminin açıklarına vâkıf olan kimselerin de nüfuz sahibi olmayanlara davalarında yardım etmiş olabileceklerini söylemektedir (s. 110-111). Demek oluyor ki, zenginler, güçlüler, nüfuzlular dışında bir kimse dava kazanabilmişse, bu ancak birtakım yasal çerçevede bir cambazlığı gerektiriyordu. Yani, bir kimse hukukun açıklarını biliyor olmalı, aksi halde davaları kaybetmesi işten bile değildi. Kadıları, muhakemesi olmayan, hukuka uygun bir kanaati bulunmayan ve etkisiz unsurlara indirgeyen bir yaklaşım.

Ergene, kadı yardımcılarının (neden kadılar değil?) yasadışı işlemlerinden dolayı belli kimseler adına devamlı olarak merkeze rapor edildikleri konusunda birçok belge bulunduğunu söylemektedir. İlk bakışta yoğun bir arşiv belgesi desteği geleceğini düşündüren bu vurgudan sonra Ergene, çok garip bir şekilde “satılık” (for sale) olan Osmanlı yargı sisteminde kurnazlığın (cunning intelligence) bulunduğunu kanıtlayan belgelerin kadı sicilleri ve diğer arşiv kaynaklarında çok yetersiz olduğunu ve farklı türden belgelere ihtiyaç bulunduğunu ifade etmektedir (s. 111).²⁴ Bu açıdan da, kitabın iddialarından birini olan hukuk tarihini bir adım öteye taşıma vaadi, eğreti bir şartlanmışlığa gelip dayanmaktadır.

Bu gerekçeden sonra Batılı seyyahların gözlemlerinin ne denli önemli ve gerekli olduğunu ifade ederek zayıflığının farkında olduğu dayanağına meşruiyet sağlamaya çalışmaktadır. Ergene, Osmanlı yargı sisteminin bütün safahatını, kadı sicilleri ve diğer arşiv kayıtlarında bulunmayan birçok önemli ayrıntıyı, hatta kadıların bütün olarak sicillerde göründüklerinden tam tersi yönlerde sahip oldukları bilgisinin bu kaynaklarda bulunduğunu söylemektedir (s. 111). Oysa bu türden arayışlara hiç başvurmaksızın, Mühimme ve Şikâyet defterleri ile kadı sicillerinde kayıtlı emirler arasında argümanını destekleyecek türde çokça kayıt bulabilirdi.

24 “The materials we find in our sources demonstrate that the assistants of the kadıs, scribes, translators, and other officials of the provincial courts were frequently reported to the central government for their illicit or unwarranted legal activities on behalf of certain individuals, including the weak as well as the powerful. Nevertheless, the documentation in the court records and in other archival sources is inadequate to prove the existence of a “cunning intelligence” in the Ottoman legal system that was for sale and that could, in theory, be employed even by the marginalized. This kind of information necessitates a different kind of documentation.”

Bu bağlamda, müteveffa Haim Gerber’in Osmanlı hukukuna dair değerlendirmelerine karşı B. Ergene ve Hülya Canbakal tarafından getirilen eleştirilere bir cevap niteliği de taşıyan son çalışmasında dikkat çeken değerlendirmeler, somut örneklendirmeler mevcuttur. Gerber ömrünün ahirinde, adeta yolun orta yerinde duran bir taş kenara itercesine, B. Ergene’nin de dahil olduğu bazı yazarların Osmanlı yargı sistemi ve kadılar hakkında ileri sürdükleri tezleri çürütmek amacıyla yayına hazırladığı anlaşılabilir kitabında etkili örneklerle sıkı bir hukuk tarihi dersi vermektedir. Bu son dersini de bir metaforla süslemektedir: ‘Osmanlı’da haklardan mahrum bırakma ve görevi kötüye kullanmaya karşı duranların varlığına şikâyet defterlerinin bizatihi kendisinde deliller bulunmaktadır. Osmanlı hukuku ile ilgili olarak, barajda açılmış bulunan deliğe parmağını tıkararak bir şehri sel altında kalmaktan kurtaran birilerinin varlığı belki de asıl gerçekliği temsil ediyor olabilir. İşte bu kimseler, yüksek bürokratlar, Divan üyeleri ile onların yardımcıları ve başta kadılar olmak üzere yüksek ulema sınıfı idi.²⁵ Tabii Gerber’in dikkat çektiği şikâyet kayıtları, bir taraftan hukuksuzlukları yansıtırken diğer taraftan da merkezi yönetimin, hukuksuzlukları izale etme gayretinin bir delili olacağından, paradoksal bir şekilde Ergene’nin ileri sürmeyi arzu ettiği argümanlarını da zaafa uğratabilirdi. Bu bakımdan, söz konusu kaynaklar yerine işe yarayacak subjektif yargılara yaslanmak daha kullanışlı bir tercihti.

Ergene’nin temel kaynak olarak aldığı Batılı seyyahlar kadıları, yaygın bir şekilde, kendi özel çıkarlarını gözetme yollarını iyi kullanan sahtekâr ve rüşvetçi hakimler olarak resmetmektedirler. Kadılar aynı zamanda, kendilerine rüşvet verecek kimselerin çıkarlarını gözetmek adına yasal boşlukları bulma konusunda hünerli ve kabiliyet sahibi kimseler olarak tasvir edilmektedir (s. 111-12).

Yazarın, bu görünümü sabit tutabilmek için eline geçen her tür seyahatnameden bir karışım yaptığı anlaşılabilir. Bu nedenledir ki, araştırdığı dönemden bağımsız şekilde daha çok 18. yy sonundaki seyyahların eserlerini dikkate aldığı ve kronolojik bir tutarsızlığa meylettği görülmektedir. Örneğin, daha çok Osmanlıların kusurlarını öne çıkarmayı, zaman zaman alaya almayı ve mübalağalı anlatımı

25 “In fact, in the book of complaints itself, there is evidence of processes and people that worked against that abuse and deprivation of rights. Maybe the right image here is the Dutch boy who put his finger in a crack in the dam and saved the city. In our case, the elements that may have saved the day for the Ottoman Empire were the top bureaucrats, the officials of the *Divan* and their aids, and the top *ulema*, mainly Kadis (the Muslim judge)”. Haim Gerber, *Oppression and Salvation: Annotated Legal Documents from the Ottoman Book of Complaints of 1675*, (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2018), s. 9.

tercih ettiği bilinen Baron de Tott'un aktarmış olduğu bir cinayet öyküsünü ve olayla ilgili kadının yasa açıklarından yararlanma girişimini yerinde bir örnekmiş gibi sunarak Osmanlı yargı sisteminin bozukluğuna delil getirdiğini düşünmektedir (s. 112). Halbuki Baron de Tott'un Türklerle ilgili bazı gerçek dışı nakillerde bulunduğunu ve bu sebepten ilim alemi tarafından ihtiyatla yaklaşılması gereken bir yazar olduğunu Geza David de söylemektedir.²⁶

Ergene'nin, kadıları, yerel unsurları, idari görevde bulunanları bütün olarak yargılayıp onlarla ilgili hükümlerini verirken gösterdiği kritik tavrı Batılı seyyahlardan esirgemesi ciddi bir çelişkidir. Baron de Tott'tan sonra alıntı yaptığı ikinci yazar 1790'lı yıllarda Osmanlı topraklarına uğramış olup aslında bir eski Yunan sempatzanı olan William Eton'dur. Üstelik Eton'un aktarımı Halep'ten (s. 112-113). Buna göre kadılar, sicillerdeki gibi adalet dağıtan kimseler değildir. Aksine belli bir tarafı kollayan, sicillerde kaydedilmeyen birtakım usullerle mahkeme sonucunu istedikleri gibi belirleyen bir görünüme sahiptirler. Ergene açısından da, kadı sicilleri ve seyahatnamelerin verdikleri bilgilerin birbirleriyle çelişmesi, aslında Osmanlı yargı sisteminin gerçekliğini yansıtmaktadır (s. 113). Ancak, Ergene'nin de başvurduğu kaynaklar arasında görünmesine karşılık A. Marcus'un *Aleppo in the Eighteenth Century* başlıklı muhteşem eserine bu açıdan bakmamış olması da anlamlıdır. Marcus eserinde her ne kadar görevi kötüye kullanma, rüşvet gibi olumsuzluklardan bahsetse de, Halep'te oturmuş bir hukuk düzeni bulunduğunu, merkezi idarenin bu düzeni sürdürmek için çabaladığını dikkatimize sunmaktadır. Bunun yanında, 1770'lerde mahkeme harçlarının yüksekliğini ifade ettikten sonra indirim için yapılan girişimlere de dikkat çekmektedir.²⁷

Ergene, okuyucunun zihninde oluşabilecek 'Batılı seyyahların anlattığı bu hikâyeler ne kadar doğrudur?' şeklindeki soruya, seyyahların dil sorunlarından ötürü seleflerinden nakil yapmış olabilecekleri karşılığını vermekte ve dikkatli olunması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece, kaynaklarını bir teste tabi tuttuğunu, söyledikleri her şeye de inanmadığını dolayısıyla da bilimsel bir metod izlediğini ima etmektedir (s. 113-114). Ancak, bu kaynakların bütün olarak gözardı edilemeyeceğini, Baron de Tott'un ne derece iyi Türkçe bildiğini, Hans Ulrich

26 Geza David, "Baron de Tott", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1992, V, 83-84.

27 Özellikle 18. yy sonlarında Halep'teki idari, hukuki düzen/düzensizlik ve bunun nedenleri konusunda gerçekçi değerlendirmeler için bk. Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity: Aleppo in the Eighteenth Century*, (New York: Columbia University Press, 1989), s. 73-120.

Krafft'ın aynı şekilde Osmanlı kültürüne hakimiyetini vurgulayarak bu kaynaklara müstesna bir alan yaratmaktadır (s. 114). Ayrıca bu seyahatnamelere, ihtiva ettikleri kaynağı belirsiz bilgiler her ne kadar tarihsel veri sayılmasa da, bize Osmanlı hukukunun işleyişi hakkında ilave genel bilgiler “common-knowledge” sunması yönünden edebi bir değer atfetmektedir (s. 114).

Son derece önem arz eden bu metodoloji girizgâhı akabinde kullandığı kaynaklara bakıldığında, Osmanlı yargı sisteminin, zayıf ve suçsuzları kollamadığının görüldüğünü ifade ettikten sonra çalışmasının temel tezini dermeyan etmektedir: ‘oyunun kurallarını biliyorsan, mahkeme masraflarını karşılayabiliyorsan, sosyal ve maddi statün ne olursa olsun davayı kazanabilirsin.’ (s. 114).

Ergene bu tezini her zaman olduğu gibi bir seyyahın gözlemine dayalı olarak temellendirmekte ve “Bu durumun belki en açık tasvirini Sir James Porter verir” dedikten sonra ondan naklen ‘Hıristiyan ve Yahudilerin haklı veya haksız olsun genelde Türkler karşısında paraları dışında pek şansları olmadığı ve Türklerin yüksek rüşvet beklentileri’ gibi zaafılara işaret etmektedir (s. 114-15).

Ergene, Batılı gözlemcilerin aktarımlarına bakıldığında Osmanlı yargı sisteminin; “görece katı sınırları olan, dava süreçlerinin önceden tasarlandığı, herkesçe bilinen yazılı kurallara bağlı standartlara sahip” bir yapı şeklinde tanımlanabileceğini, buradan hareketle de, kanun bilgisi ve sistemi yönlendirme gibi maharetlerin davayı kazanmanın ön şartlarından olduğunu söyler. Buradan yine yukarıda alıntı yaptığı de Tott’un aktarımındaki cinayet öyküsüne döner ve bu örnekteki hukuki manipülasyonu hatırlatır. Ve yargı sistemi ile ilgili menfi çağrışıma sahip başka bir yargı cümlesi serdeder: “kurnazlık (cunning intelligence) sadece sistemin boşluklarından yararlanmak için değil aynı zamanda o sistemin sınırları dahilinde kalmak ve dolayısıyla yargısal sürecin tasdiki için de gerekiyordu.” (s. 115).

“A Case Study: Hans Ulrichs Krafft’s Memoirs” başlıklı alt bölümde Ergene, mahkeme süreçleri hakkında tekrar Batılı seyyahların notlarının arşiv belgelerinde yer almayan detaylar içerdiğini, özel bir başlık açtığı Krafft’ın ise çok daha önemli bilgiler verdiğini ifade ederek neden böyle bir başlığa ihtiyaç duyduğunun açıklamasını yapmaktadır (s. 115-116).

Ergene burada “Summary of the Events” başlığı altında Trablusşam’da adına çalıştığı şirketin Yahudilerden almış olduğu 24.000 altın kredi borcundan dolayı üç yıl hapis yatan Krafft’ın başından geçen entrikalı ve adeta dizi senaryosu tadındaki dava sürecini özetlemektedir. Aktarılan hikâyeye kısaca şöyledir: Krafft hapis sürecinde, tutulduğu kalenin dizdarına ait bir saati tamir eder ve böylece

aralarında bir yakınlaşma olur. Daha sonra dizdar kadıya Krafft'tan bahseder ve onun da bir altın saatini tamir eder. Bu haberi alan Yahudi kreditorler kadıya hediyeler gönderme ihtiyacı hissederler. Kadı, dizdar vesilesiyle Krafft'ın serbest kalabilmesi için bir adım atar ve Krafft'ın bölgede bulunan Avrupalı tüccardan belli bir miktar para bulması halinde borçlu olduğu Yahudilerle sulh olabileceklerini dizdara söyler.

Fransa konsolosu da bu arada Krafft'a, Yahudilerin kadıyı satın alabileceklerini ve ona güvenmemesini söyler. Bunun üzerine Krafft, kadının pek sevdiği hanımı ile irtibat kurmak ister. Dizdarın yardımı ve bir hizmetçi aracılığı ile arzusu gerçekleşir. Krafft, iki ipek elbise ile birlikte hapisten çıkması için yardım talebini kadının hanımına ulaştırmıştır. Ve kadın hediyeleri kabul ederek kocası ile konuşacağına, Krafft aleyhinde bir karar çıkması halinde ise elbiseleri geri göndereceğine söz verir. Hanımının olayı kendisine nakletmesi üzerine ikileme düşen kadı, Krafft'ın serbest kalmasının biraz zor olduğunu ifade eder, zira borç oldukça yüksektir. Bunun üzerine hanımı kadıya, davayı İstanbul'a Divan-ı Hümayun'a yönlendireceği şeklinde Yahudilere gözdağı vermesini söyler. Kadı ise, bu işten kendi faydasının ne olacağını sorar. Hanımı, iki ipek elbiseyi gösterir ve kararın olumlu olması halinde kendisini de cömertçe ödüllendireceğine temin eder. Ve kadı Krafft tarafında olacağına dair hanımına söz verir.

Gelişmeleri nasıl olup da bu kadar detaylı öğrenebildiği meçhul Krafft, kadıya ne kadar ödemesi gerektiğini soruşturur ve Fransa konsolosu en az 100 altın vermesini, çok fakir olduğunu, bu küçük meblağın ödenebilmesi için de Trablus'taki Hıristiyanların yardımına muhtaç olduğunu söylemesini Krafft'a öğütler (s. 116-117). Kadının karısı olaya hemen nasıl muttali olabilmiş ve ikna olmuş da Krafft'ın her türlü cömertliği gösterebileceğine kadıyı temin edebilmiş? Ayrıca, davayı İstanbul'a gönderme tehdidinde bulunması fikrini kadıya vermesi, ki yargısal süreç bakımından doğruluğu ve gerçekliği şüpheli, muhakeme usulü ve hukuk bilgisi bir kadıdan daha fazla olan bir kadın imgesini oluşturması bakımından da oldukça abartılı durmaktadır.

Kadı çağırıldığı Krafft'a borcunu kapatmak için ne kadar verebileceğini sorar. O da Trablus'taki hayırsever Hıristiyanlardan 1.000 altın ödünç alabileceğini söyler. Kadı bu cevaba şaşırır ve hayal kırıklığına uğrar, kendisine de ancak 100 altın verebileceğini söyler. Daha sonra kadı Yahudileri çağırır ve onlarla özel olarak görüşmek ister. Onların da ellerinde ipekten elbiseler bulunduğu halde kadıyı ziyarete geldikleri görülür. Geç kalmaları nedeniyle kadı Yahudileri sert bir

şekilde azarladıktan sonra şirketinin borcundan dolayı Krafft'ın hapis yatmasının adaletsizlik olduğunu ve bedel-i sulh olarak teklif ettiği 1.000 altını kabul etmelerini, aksi halde kendilerinin sulhe yanaşmadıklarını sadrazama bildirerek davayı Divan'a göndereceğini söyler ve onları sulhe razı olmaları için zorlar. Yahudilerin teklifi kabul etmeleri üzerine mahkeme kurulur ve sulh gerçekleşir (s. 118-119).

Tek taraflı olarak anlatılan bu hikâyenin gerçeklik ve doğruluk payı nedir? Zira, olayın bizzat içinde bir mahkum olarak yer almış olmasından dolayı subjektifliği kaçınılmaz olan bir hikâyeye dayanarak, Osmanlı yargı sisteminin çürümüşlüğüne ispat sadedinde genişçe yer verilmiş olması çok tuhaftır. Ayrıca, anlatıldığı gibi aynıyla meydana geldiğini kabul etsek bile 16. yüzyıl Trablusşam'ında yaşanmış münferit bir vakanın genele teşmil edilerek yargı sisteminin yozlaşmışlığına delil sayılması, ancak müstesna bir yanılısama pratiği olarak değerlendirilebilir.

Şöyle ki, Osmanlı topraklarında 1574-1577 yılları arasında hapis yatmış yabancı bir tüccara ait bir hatıratın bütün Osmanlı yargı sistemini izah etmesini beklemek, bilimsel disipline uymayacağı gibi o eserin "edebi" niteliğine karşı da bir haksızlık sayılır. Zira, içinde anlatılanların sıhhatini ölçemeyeceğimiz ve subjektif detayları içermesi şaşırtıcı karşılanmayacak yargıların bilimsel açıdan temel alınması önemli bir sorundur. Ayrıca, eserin, yaşananlardan uzun yıllar sonra (1615) kaleme alınmış olması da eserde vakıa ile kurgu arasında bir boşluk belki de uçurumun varlığını ihsas etmektedir. Bu bakımlardan herhangi bir hatırat olarak görülmesi icap eden bir eserin, girift bir bilimsel meselenin hallinde "tek başına" mehas sayılması bir başka önemli nakısadır. Öte yandan Krafft'ın hatıratı, Ergene'nin kitabının izahını vaadettiği dönem ve bölgenin (17-18. yy Kastamonu ve Çankırı) dışından, 16. yy Trablusşam'ından olması ise bu konudaki başka bir sorundur.

Ergene bu hikâyenin devamında "Discussion" başlığı altında da anlattığı olayı "tartışmakta", her ne kadar 16. yy örneği veriyor olsa da bunun, Osmanlı mahkemesinde bir ihtilaf çözümü ile ilgili olması bakımından arşiv kayıtlarında bulunmayan çok değerli bilgiler içerdiğini hassasiyetle vurguladıktan sonra yine "kurnazlık" (cunning intelligence) bahsine dönmektedir. Ve Krafft davasında, kadının hanımının üstlendiği rol nedeniyle, yasal uygulamaların nasıl geliştiğine dair biraz gözlem yapan veya birşeyler dinleyerek üzerine vakit harcayan herhangi bir kimsenin temel bilgileri kavrayabileceğini ifade etmektedir. Ve kadının eşi ile ilgili bu durumun hakikat payı içermesi halinde, bütün mahkeme görevlileri için de aynı durumun geçerli olması gerektiği şeklinde dümdüz bir genelleme daha

yapmaktadır (s. 119-20). Diğer taraftan, Krafft'ın dizdar ve Fransız konsolosunun dostluğunu ve kadının hanımının taraftarlığını kazanana kadar dezavantajlı bir durumda olduğu, mahkemelerin taraflılığı sadedinde özellikle vurgulanmaktadır (s. 120).

Ergene bu olaydan hareketle, ihtilafların çözümünde ve mahkemenin kazanılmasında işbirliğinin ne derece önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Bunun için para ödeme veya hediyeler sunmaya herkes hazırdır (s. 121).

Ergene merakını dedektif misali daha ileri boyutlara taşır ve cevaplanması şu anda imkânsız sorular sorar. Acaba, Yahudi kreditorler mahkeme sonrasında kadıya para vermişler midir? Yazar, bunu “bilinemez” diye cevaplasa da kadının Krafft'tan alınmasını sağladığı 1.000 altından pay istemiş olabileceğini düşünmektedir. Zira, eğer kadı hakemlik yapmamış olsaydı bu bile alınamayacaktı. Kadının, Yahudiler karşısında gösterdiği bu otorite ve güç göz önüne alındığında, Ergene'ye göre, “onlardan para almış olması hakikaten ihtimal dahilindedir” (s. 121-122). Zira, “kadının kararlarını şekillendiren ve mahkemede oynadığı rolü belirleyen temel unsur onun maddi çıkarlarıydı. Yani kadıyı olayda bu derece müdahil olmaya iten asıl motivasyon, mahkemeye gelen taraflarınkinden çok da farklı değildi.” (s. 122).

Ayrıca Ergene, kadının bir hakimden çok hakem gibi davrandığını vurguladığı, Krafft davasının benzeri bir örneğinin bulunmadığını zira, kadının taraflarla ayrı ayrı görüştüğünü ve sicillerdeki sulh kayıtlarında yer alan müslimûn ve muslihûndan burada hiçbir şekilde bahsedilmediğini, tarafların karşı karşıya gelmediğini, kendi çıkarlarından dolayı bunun bizzat kadı tarafından planlandığını ve tanımlanmış yetki sınırlarından dolayı da bir hakim gibi davranmadığını söylemektedir. Üstelik selefi olan kadı döneminde söz konusu davanın zaten görülmüş ve kararın verilmiş olmasından ötürü yargı sürecinde tarafları bir çözüme de zorlayamazdı. Kadı, Krafft'ı tamamen aklayamazdı ama, Yahudi kreditorleri davayı İstanbul'a yönlendirmekle tehdit edebilirdi. Bu da, Yahudiler adına büyük bir riskin göze alınması demektir. Zira, Trablus'ta sahip oldukları ilişki ağları İstanbul'da olmadığı gibi Krafft'ın da güçlü taraftarları çıkabilirdi. Halbuki, Yahudileri böyle bir çıkmazda bırakan kadı için de Krafft için de en uygun çözüm yolu sulhtü (s. 122-23).

Adı, “tartışma” (discussion) konulan bu bölüme bakıldığında, yukarıdaki hikâyenin kısa bir özetinin verildiği ve aralarda hüküm cümlelerinin serdedildiği görülmektedir. İlginç olan ise, anlatılan bu olayın olduğu gibi benimsenerek bilimsel bir tez olma iddiasındaki çalışmanın merkezine oturtulmasıdır.

Bu bölüm “Conclusion” başlığı ile nihayetlendirilirken, Osmanlı yargı sisteminin, en azından 17. yy sonu ve 18. yy’ın başları için, karakteristik özelliğinin yozlaşmışlık olduğuna vurgu yapılmaktadır. Ergene’ye göre arşiv belgeleri ve Batılı seyyahların verdikleri bilgiler tutarlı bir şekilde bu duruma işaret etmektedir. Davalılar mahkemeye başvurduklarında aslında adalet aramış olmuyorlardı. (s. 123) “Elbette para gerekiyordu, fakat yasal oyunu başarıyla oynayabilmek için başka özellik ve imkânlarla da ihtiyaç vardı. Şebeke (ağ), kişisel bağlantılar ve davanın kazanılmasının umulduğu mahkemeyi seçebilme becerisi. Ayrıca, kanun hükmünü gözetebilme yeteneği.” (s. 124).

Ergene’ye göre “bu bölüm 4. bölümdeki bulguları desteklemekte ve geliştirmektedir. Osmanlı yargı sistemi hakkında Batılı gözlemcilerin-seyyahların notlarında da görüldüğü üzere, mahkemeler dış etkilere açık ve duyarlıydı ve bundan dolayı zenginlik ve sosyal statüyü birlikte kullanabilen tarafların davaları kazanma şansı daha fazlaydı. Aynı zamanda, yargılama süreçleri oldukça karmaşıktı. Eğer hasımlarına karşı taraftar bulabilir, yasal oyunu nasıl başarıyla oynamaları gerektiğini bilir ve elde edecekleri adaletin maddi bedelini ödeyebilirlerse, hali vakti yerinde olmayan taraflar da bu şekilde mahkemelerin desteğini kazanabilirlerdi.” Bütün bu menfi ve subjektif yargı cümlelerinin ardından Ergene asıl tezini şu şekilde belirliyor: “Bu bağlamda, Osmanlı mahkemesinin, hakim olan sosyal, kültürel ve dinî yapılardan bağımsız hareket edebileceği belirli bir bağımsızlık alanına sahip olduğu hususu tartışmalıdır.” (s. 124).

“Intermission: Sicil as Text” başlığını taşıyan yedinci bölüm kadı sicillerindeki yargılama süreçleri ve sicil kayıtlarının diplomatik açıdan nasıl anlaşılması gerektiği hakkındadır (s. 125). Ergene burada, kendisinin söylediği üzere, daha önce üzerinde pek durulmamış olan, sicil kayıtlarının nasıl tutulduğu, neleri kaydedip neyi gizlediği konular etrafında diplomatik kritikler yapmaktadır (s. 125-126). Kadı sicillerinde bulunan mükerrer kayıtların bazen birbirlerinden farklı kelimeler barındırmasından hareketle sicillerin oluşumunda bir ara sürecin olduğunu ve bu süreçte bir taslak oluştuğunu, sicillerin nihai halini daha sonra aldığını Iris Agmon’a atıfla söylemektedir (s. 126). Tabii, sicillerin diplomatik özelliklerinin bu şekilde izahı, belirtilen ara süreçte davanın sicile istenildiği şekilde yansıtıldığı dolayısıyla elimizdeki sicil külliyatına şüpheyle yaklaşılmasını salık vermeyi amaçlamaktadır.

Yazar, “Problems of Representation in the Court Records: Sicil as Translation” alt başlığı ile sicil kayıtlarını irdelemeye devam etmektedir. Sicil kayıtlarının

yargılama süreçlerini eksik ve çarpık şekilde yansıttığı şeklinde temel bir probleme işaret etmektedir. Burada Ergene, Krafft'ın Trablus'ta başından geçen sulh süreci ile Kastamonu sicilinden verdiği bir sulh örneğini karşılaştırarak, birincisindeki detayın ikincisinde olmadığını, dolayısıyla 'eğer Krafft davasını sicillerdeki türden bir kayıtla öğrenmiş olsaydık, sonuca giden süreçteki gerçek ve temel dinamikler, tarafların stratejileri gibi konular hakkında hiç bilgi sahibi olamayacaktık' demektedir (s. 129-31).

Fakat, Krafft'ın bütün anlattıklarını tartışmasız doğru kabul etmiş olmasının Ergene'nin yaklaşım ve yorumlarını yanıltıcı olmaya aday kıldığı da vurgulanmalıdır. Örneğin, Krafft'ın aktarımına göre, Trablus sicilinde ismi "Hans ibn Hans" şeklinde kaydedilmiş olmalı ve hasımları olan kreditorler de "dört yahudi" olarak zikredilmelidir. Ergene bu bilgileri de tartışmaksızın kabul etmekte ve buradan hareketle "16. yy Trablus'undaki hukuki ve ticari ilişkiler açısından resmi sulh kayıtlarının açıkladıkları kadar gizlediklerinin de bulunduğunu" ifade etmektedir (s. 131).

Yazar, sicillerle ilgili menfi savlarını başka bir aşamaya geçerek sürdürmektedir. Buna göre "sicil kayıtlarıyla ilgili sorunlar sadece dava süreçleri hakkındaki temel bilgileri vermeme meselesi değildir. Aynı zamanda, mahkeme görevlilerinin görev ve fonksiyonlarını da çarpıtmaktadır." Kastamonu sicilindeki sulh örneğinde kadının varlığını ortaya çıkaramamakta veya uygulamaları gözlemleyememekteyiz; kaydı tutanlar belgeden kadının görünürlüğünü/varlığını silmişlerdir. Aslında yukarıdaki belgeye göre, -hatta bu araştırma çerçevesinde incelenen diğerlerinde de yargılama süreci tahmin edilebilir gibi ve hatta insicamlı görünmektedir. Bir yargı otoritesine neredeyse ihtiyaç yokmuş gibi, hatta sanki bütün davalılar mahkemede ne yapacaklarını, ne söyleyeceklerini biliyorlarmış gibi görünmektedir" (s. 131-32) diyerek, Osmanlı mahkeme kayıtlarının tutuluş biçimi ve usulleri hakkında iddialı fakat anlamsız bir yorumda bulunmaktadır. Zira, Osmanlı kadı sicilleri, Ergene'nin bahsettiği forma 300 yıl önce kavuşmuştu. Bu kayıt şekli veya olayı formüle etme işlevi bütün imparatorluk genelinde binlerce mahkemede standart oluşturma çabasının ürünüdür. Yazarın öne sürdüğü gibi, olayları detaylarından arındırmayı hedeflemez.

Örneğin bir kâtip, kayıt altına aldığı resmi belgeden kadının görünürlüğünü yok edebilir mi? Böyle bir şeyin Kastamonu mahkemesinde vaki olduğu varsayılsa bile, benzer türdeki diğer mahkeme kayıtlarının aynı oluşu ne ile açıklanabilir? Bütün mahkeme kâtipleri aynı zaaf içinde midir? Zira bilinmektedir

ki, kadı sicillerindeki her belge, sakk mecmualarının kılavuzluğunda kayıt altına alınır, her biri bir ifade kalıbı içinde örülür ve böylece İmparatorluk dahilindeki bütün mahkemelerin kayıt usulleri tek tipleştirilmiş ve belli bir hukuk diline uyarlanmış olurdu. Aksi halde, her mahkemenin kadısına, kâtibine, sorumlu olduğu toplumuna göre farklı farklı kayıt şekilleri ortaya çıkar ve kadı sicilleri, büyük bir kakafoni ve karmaşanın başlıca nedeni haline gelebilirdi.

Diğer taraftan 15. yy'dan 20. yy'a kadar süren uzun bir zaman dilimi içinde kelime yönünden gelişip zenginleşirken kalıpları pek değişmeyen, üslup halini alan ve bütün Osmanlı coğrafyasında aynılık gösteren hukuki dil, Osmanlı bürokrasisinin gelişmişlik düzeyini yansıtır. Buna karşılık Ergene, ileri sürdüğü savları ile aslında şöyle demiş olmakta değil midir: Siciller, esasında, baştan ayağa yozlaşmış bir sistemin kendini ve dolayısıyla kirli ilişki ağlarını örtmek, gizlemek üzere üst aklı oluşturan padişah, sadrazam ve kazaskerler tarafından profesyonelce tasarlanmış ve bu oluşumun sahadaki profesyonelleri olan kadılar, naip, diğer mahkeme görevlileri, davalılar, davacılar ve bütün bir toplum marifetiyle 15. yy sonu itibarıyla İmparatorluğun sonuna kadar incelikle işlenmiş, örtük sabıka kayıtlarıdır.

Yazar yine kadı ve kâtiplerin, davalı ve şahitlerin ifadelerini olduğu gibi vermek yerine, formal ve özet bir dil ile kayıt altına aldıkları gibi noktalara işaret ederek, kadının Kastamonu mahkemesindeki görevi hakkında sınırlı bir bilgiye sahip olduğumuzu ifade etmektedir (s. 132). Buradan Krafft olayına dönerek, mahkeme süreç ve sonuçlarını kadının taraflı/subjektif tercihlerinin belirlediğini söylemektedir. Zaten, ona göre bütün Batılı seyyahlar da kadılar ve mahkemelerle ilgili olarak bu çıkarıcı ve bozuk yapıya işaret etmişlerdir (s. 133). Burada şunu belirtmek gerekir ki, Ergene'nin, yanlı ve yanlış da olsa, sicillerle ilgili olarak yaptığı diplomatik yorumlarda bile sözü mahkemelerin bozukluğu, kadıların ne kadar rüşvetçi oldukları gibi tek yönlü bir çizgiye taşınmış olması ve buna rağmen genelleme yapması hakikaten enterasan bir yaklaşımdır. Buna karşılık, sonuç yerine yazmış olduğu "In Place of Conclusion: Models and Taxonomies" başlıklı bölümün "Characterizing Islamic Law" başlıklı kısmında 'Osmanlı mahkemelerinin problem çözümündeki konumunu ele alırken, Osmanlı mahkemelerinin ne olduğu hakkında yeni çalışmalar yapılana kadar akla uygun görünenin genelleme-lerden kaçınmak olduğunu' vurgulaması da dikkat çekici bir tutarsızlıktır (s. 207).

Ergene, "Voices and Screams in the Sicils" alt başlığı ile sicilleri önce diplomatik, sonra ise politik açıdan "tahlil" etmeye devam etmektedir (s. 133). Burada Ergene, mahkemelerde tarafların ifadelerinin hukuk diline çevrildiği (translation) ve yerine göre gerekli ilavelerin de yapıldığını söylemekte ve tarafların ifadelerinin

kararları meşrulaştıracak şekilde düzenlendiğini, mahkeme dilinin pürüzsüz bir akış sağlayabilmek için tarafların sözlerini birleştirdiğini belirtmektedir (s. 134-37).

Bu bölümün son alt başlığı “Temporal Compression”dır. Ergene burada da sicil kayıtlarının gizledikleri ve açıkladıkları üzerinde durmakta, diplomatik tahliller yapmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda verdiği örneklerden hareketle sicillerin eksiklikleri (ör. şahısların ölüm tarihleri, merkeze iletilen arzuhallerin tarihleri ve merkezden kadıya gönderilen emirlerin geliş tarihlerinin belli olmayışı gibi), bir davanın ne kadar sürede neticelendiği, iddiasını delillendirebilmesi için davacıya verilen sürenin ne olduğu gibi konular üzerinde durmakta ve sicillerdeki metinlerin budanmış (truncated) olduğunu ifade etmektedir (s. 138-40).

Bölümün sonuç kısmında Ergene, görülen davaların sicillere yansıyan kısmının eksik olduğunu, bu davaların anında veya davadan hemen sonra bile sicillere kaydedilmediği, bunun ise söz konusu kayıtların güvenilirliğini azalttığını vurgulamaktadır. Ayrıca, gerçek olayların mahkemenin resmi diline farklı anlatımla birer çeviri olarak “translation” aktarılması nedeniyle bu kayıtlar bizi, geçmişteki olayları doğru şekilde yansıtmayı yansıtmadığı noktasında sorgulamaya yöneltmektedir, demektedir (s. 141).

“The Court Process II: Strategies of Litigation” başlığını taşıyan sekizinci bölümde Ergene mahkemeye başvuran tarafların haklı çıkabilmek için ne tür stratejik yöntemlere başvurdukları, istenmeyen kimselerin cezalandırılması için toplumun mahkemeyi nasıl kullandığı gibi konulara değinmektedir.

“Strategy and Legal Competence in Disputes Between Individual Litigants: Ingenuity in Action: Mastery in Legal Deception” başlıklı alt bölümde Ergene, sistemin açıkları üzerinden yürütülen stratejik yöntemlere işaret etmektedir. Ayşe bt. Mehmed’in “hıyâr-ı bülüğ” sırasında açtığı boşanma davası üzerinden dava kazanmanın stratejik bir mahareti gerektirdiğine, topluluk (cemm-i gafır ve cem’-i kesîr) halinde açılan davaların genellikle kazanıldığına, özellikle reayanın elitlere karşı davalarında bu yolu tercih ettiklerine dikkat çekmekte ve bunu “vekalet stratejisi” (strategy of substitution) şeklinde kavramsallaştırmaktadır. Bir suç akabinde şüphelilerin suçları sabit olmasa da topluluk halinde hareket edilmesi halinde o kişilerin iyi veya kötü bilinirlikleri dolayısıyla cezalandırılabilirliklerine, bunda da “sâ’î bi’l-fesâd” suçlamasının mahkemedeki geçerliliğine vurgu yapmaktadır (s. 142-169).²⁸

²⁸ Bu bölümün sonuç kısmında, sâ’î bi’l-fesâd, kızılbaş, sârik gibi suçlamalarla katline hüküm verilen Kel Hüseyin’in cemm-i gafır ve cem’-i kesîr huzurunda görülen davasına mercek

Dokuzuncu bölüm, “Alternative Sites for Dispute Resolution” başlığını taşıyor (s. 170). Burada özellikle reaya tarafından İstanbul’a Divan’a iletilen meseleler üzerinde duruluyor. Merkeze ulaşan bu talepler, İmparatorluğun her noktasında olduğu gibi, olayın yaşandığı yerdeki kadıya havale edilmekte, ilgili kadılık hukuki işleyişin nihai karar mercii gibi değil daha çok aracısı olarak iş görüyordu. Ergene bu tip örnekleri, istisnai bulmuş olmalı ki, “eğer merkeze başvurular, dava dilekçelerinin buldukları yerdeki kadıya dönmüş olacağını bilselerdi, bu yola başvuramazlardı” demektedir. Hatta, merkezden sorumlu olarak gönderilen çavuşun, geldiği mahkemeyi etkilediğini, güç dengesini değiştirdiğini ve belki de talep sahiplerinin bu şekilde memnun edilebildiğini ifade etmektedir (s. 171). Devam eden sayfalarda ise, esasında başkentteki sadrazam divanının taşradaki mümessili olan paşa divanında haksızlığa uğrayıp da hakkını kadı mahkemesinde arayanlara dikkat çekmekte ve bu bağlamda birkaç örneği detaylı olarak vermektedir (s. 174-177). Aracılar vasıtasıyla çözüme kavuşturulan ve mahkemede tescillenen bazı örnek vakalar; açılan ikinci davada şikâyetin değişikliğe uğradığı gözlenen bir vaka üzerinden birtakım spekülâtif yorumlar da yapmaktadır (s. 177-183).

Bütün Osmanlı mahkemelerinde olduğu gibi Kastamonu ve Çankırı’da da davacı ve davalının arasını bulmak ve davaların sulh ile neticelenmesine öncülük edenler vardı. Bu nedenledir ki, söz konusu kimselere arabulucu anlamında “muslihûn-ı mutavassitûn” denilmekteydi. Ergene, muslihûnun müdahil olduğu sulh kayıtlarını istatistiki olarak sınıflandırmakta ve tarafların statülerini göz önüne alarak zengin, nüfuzlu ve önde gelenler lehine bir fark olduğunu, bunun da Osmanlı mahkemelerinin tercihlerini bunlardan yana kullandıklarının bir delili olduğunu ifade etmekte, bu tip sulh kayıtlarını da şüpheli/belirsiz anlaşmalar (ambiguous settlements) olarak yorumlayarak esasında nüfuzlu kimseler ile kadı arasında danışıklı bir durum olduğunu ima etmektedir (s. 185). Tabii burada, içeriğine dair somut bir bilgiye sahip olmaksızın mevcut veriyi kestirme bir yorumla bağlamanın düz okuma olduğunu söylemeye gerek yoktur.

Kitabın son bölümü “In Place of Conclusion: Models and Taxonomies” başlığını taşıyor. Bu bölümde davaların arabulucular, aracılar vasıtasıyla sulh ve uzlaşma ile neticelendirilmesini taksonomik bulmakta, “Bargain/Pazarlık Modeli”nin oldukça makbul bir yöntem olduğunu ileri sürmekte ve bunu da sicillerdeki bazı

tutmaktadır. Burada Ergene, mahkemenin hüküm kararını yansıtan anahtar kelimeyi “arameşi lâzımdır / should be put to silence” şeklinde okumuştur. Doğrusu “izâlesi lâzımdır / should be put to death” olmalıdır (s. 167-168). Belge için bk. ÇŞS, 1, 46-72 (Evasıt-ı Receb 1194/14 Temmuz 1780).

sulh kayıtlarını tartışarak izah etmeye çalışmaktadır. Ergene burada toplumsal düzen açısından uzlaşma, harmoni, denge kavramlarının başat rol oynadığına işaret etmektedir (s. 189-199). Diğer taraftan, her ne kadar sicil kayıtları bunu gösteriyor olmasa da, kadıların aracı ve arabulucu rollerinin bulunduğunu belirtmekte ancak bununla ilgili altıncı bölümde hikâyesini anlattığı Krafft dışında bir delil sunmamaktadır. Hatta, burada yine sicillerde yer alan bilgilerin gerçeği temsil etmeyebileceğini Batılı seyyahları şahit tutarak söylemektedir. Diğer taraftan, yine sicillerde bunu doğrulayacak bir delil bulunmasa da, sulh ile sonuçlanan bazı davalarda kadıların aracı rolü üstlendikleri konusuna tekrar dönmektedir (s. 199-201).

Osmanlı hukukunda problem çözümünün farklı mahfillerde gerçekleşebildiğinden hareketle “hukuki çoğulculuk/legal pluralism” konusuna da değinen Ergene, kadıların aracı rollerine, her olayın mahkemede muhakeme edilmediğine, verdiği oransal farklarla dikkat çekmekte ve kitabın bütününde leitmotiv bir karakter olarak karşımıza çıkan Krafft örneğine tekrar dönmektedir (s. 201-202).

Bu bölümde Ergene, daha çok İslâm ve Osmanlı hukukunun teorik ve pratik olarak ne olduğu üzerinde durmaya niyetlenmiş gibidir. Bir genelleme yapılabilmesi için yeni çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtmekte ve bu çözümlemenin taksonomik yöntemle mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bölümün bu bakımdan, kitaptan bağımsız, ayrıksı bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz.

“Epilogue” da ise kadı sicillerinin “kusurlu” yanlarına tekrar dikkat çekmekte ve sicil kayıtlarının birçok önemli bilgiyi gizlediğini, bu eksikliğin de Batılı seyyahlar sayesinde giderilebildiğini söylemektedir (s. 208). Oysa ki nihai şeklini almış olan bürokratik, hukuki, diplomatik, resmi hemen her metnin, teferruattan olabildiğince arındırılmış, özlü olması gerekir. Ayrıca, İmparatorluğun her bölgesinde ve bütün mahkemelerde diplomatik açıdan aynı usulün uygulanmış ve aynı kavramların kullanılmış olduğu dikkate alınırca, bunun bile başlıbaşına önemli bir bürokratik başarı olarak görülmesi gerekir. Ancak, sakk mecmuaları kılavuz alınarak oluşturulan kadı sicillerindeki kayıtların benzerliği ve tek tipliği, Ergene tarafından, kadıların nezaretinde kâtipler eliyle istenildiği şekilde biçim verilebilen sorunlu metinler gibi yansıtılmaktadır.

Diğer taraftan yazar kadı sicillerini, her ne kadar yaşanmışlıkları ve gerçeklikleri ihtiva etse de, sosyal hayatın renk ve çeşitliliğini yansıtmada konusunda sorunlu bulmaktadır. Zira siciller, sürprizler, çelişkiler ve umulmadık rastlantılarla doludur. Bu nedendir ki, söz konusu kaynaklar üzerinde çalışan araştırmacılar şimdiki kadar hep farklı farklı sonuçlara varmışlardır (s. 208-209). Buna karşılık bir sonraki

paragrafta Ergene, “bu kitabın vardığı önemli bir başka argüman da, taşra mahkemelerinde yürütülen işlemler o bölgelerde mevcut farklı sınıflar arasındaki sosyal, ekonomik ve siyasi güç dengelerini yansıtmaktadır” diyerek bir önceki yargısını boşluğa düşürür. Daha ileri bir ifade ile, taşra mahkemelerinin buradaki düzenin bir parçası olduğunu, genel olarak da bu düzenin korunmasına katkı sunan işlevsiz, etkisiz birimler olduğunu dermeyeran etmektedir. Diğer taraftan, dava kazananların zengin ve nüfuzlu kimseler oldukları kitabın vardığı başka önemli bir sonuç olarak gösterilmekteyse de, kadı sicillerinin sosyal hayatın renk ve çeşitliliğini yansıtırma konusunda Ergene’nin yukarıdan beri sıraladığı savlara göre argümanın sağlamlığı tartışmalı hale gelir (s. 209).

Ergene, mahkemelerin rüşvet ağları içinde boğuldukları, baskılara karşı güçsüz oldukları, bundan da en çok zengin ve nüfuzluların yararlandığı, mahkemeler üzerindeki toplumsal, sınıfsal baskıların varlığı, mahkemelerin kural odaklı oldukları, buna rağmen sorun çözümündeki uzlaştırıcı rollerine dikkat çeker. Mahkemelerin bu yapılarının ise, taşradaki sosyal, siyasi ve kültürel baskılara karşı kırılabilirliklerinden kaynaklı bir sonuç olduğunu da iddialı şekilde vurgular (s. 209-211).

Sonuç Yerine

Aslında bu çalışma, “Kadı Sicillerine Göre Kastamonu ve Çankırı’nın 17 ve 18. Yüzyıllarda Hukuki ve İdari İşleyişi” şeklinde mütevazı bir başlıkla sunulmuş olsaydı, yerinde bir adlandırma yapılmakla kalınmamış, mevcut başlığın iddialı çağrışımından da sakınılmış olurdu. Fakat, çalışmanın böyle bir iddiayı taşıyor algısının özellikle verilmek istenmiş olabileceği de düşünülebilir.

B. Ergene’nin “iddialı” olan çalışması, doğru bir sorudan hareket etmesine karşılık gerek dayanakları gerek metodolojisi ve gerekse ele aldığı her konuyu şartlı bir refleksle rüşvet, yolsuzluk, görevi kötüye kullanma, yüksek zümrenin dayanışması gibi etkenlere bağlaması, ortaya çıkan sonucun sahiciliğine zarar vermiş, güvenilirliğini ciddi ölçüde zedelemiştir. Ayrıca tespit edilen ve akademik bir çalışmada olamayacak ölçekteki maddi hatalar (bk. tereke ve mahkeme harçları bahsinde veri kabul edilen rakamlar), eserin bilimsel açıdan zayıflığını ortaya koyduğu kadar yazarın belgelere vukûfiyet noktasındaki noksanlığını da ele vermektedir.

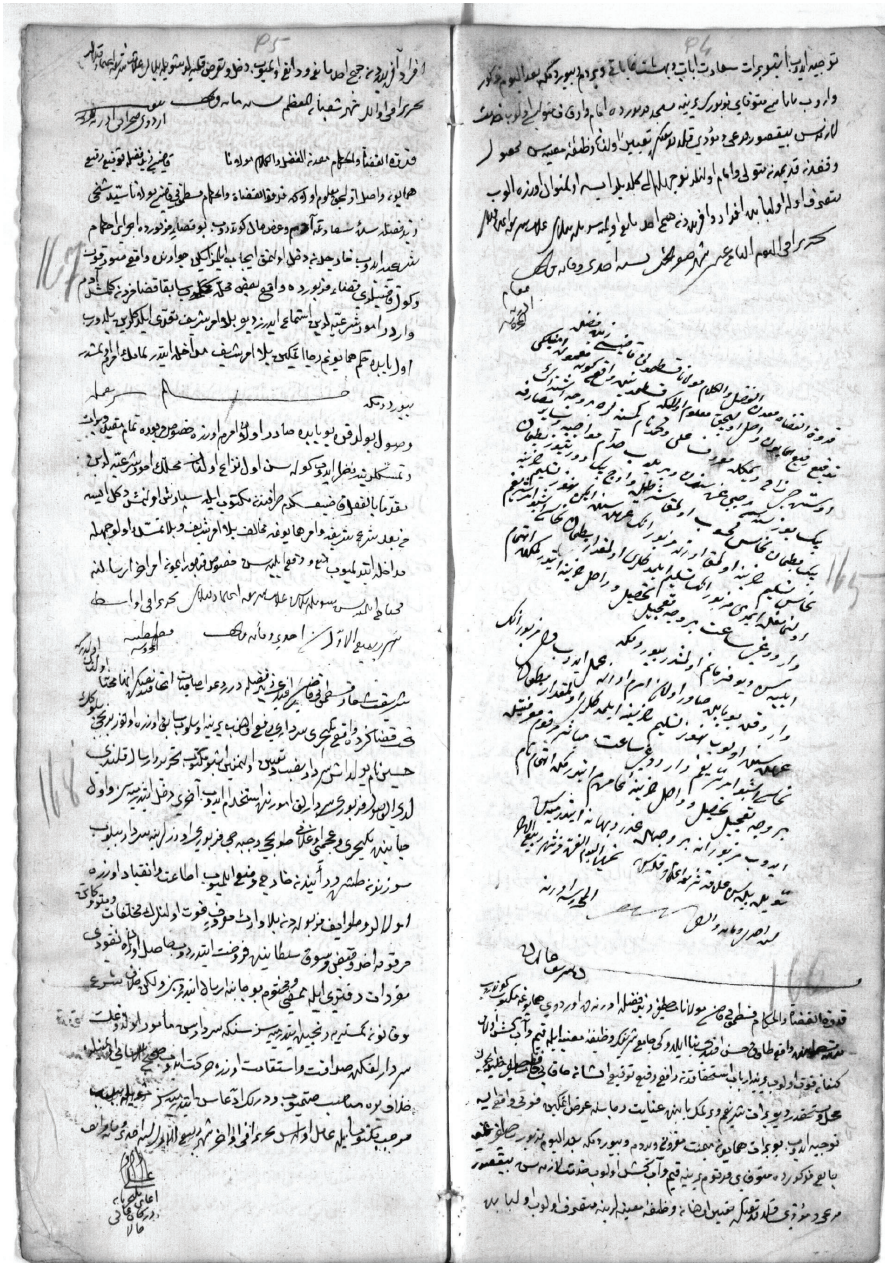
Diğer taraftan, eserin inceleyeceğini vaadettiği dönem ve bölge dikkate alındığında ilgisiz bir dönem ve bölgeden 16. yy Trablusşam’ından bir örnekle Osmanlı hukuku ve yargı sistemini çözüme kavuşturma hülyasına kapılarak kitabın neredeyse her noktasında bu örneğin izdüşümlerinin görülmesi, bilimsel açıdan

çok önemli bir handikap teşkil etmektedir. Dahası, tek bir yabancı seyyahın yaşadıklarını, doğal olarak, kendi zaviyesi ve nazarından aktardığı indî bilgilerin, bilimsel bir kitabın bütününe kapsayacak şekilde karşımıza çıkması metodolojik açıdan büyük bir zaftır.

Kitabın, sağlam verilere dayalı olarak tasarlanmış olduğu zannedilen, önemli bir konuyu işleme bakımından can alıcı tespitler içerdiği düşünülen “Mahkeme Harçları” başlıklı dördüncü bölümün, belki de en ciddi yanlışların barındığı kısım olduğu görülmektedir. Yapılan referans kontrolü neticesinde ortaya çıkan tablo, çalışmanın güvenilirlik testi gibi olmuştur adeta. Nitekim terekelerin ana kaynak grubunu teşkil ettiği analitik bir çalışmada, “kassamlık” denilince akla ilk gelen Ö. L. Barkan’ın çalışmasına başvurulmamış olması ise literatür noksanlığı yönünden hafife alınacak veya izah edilebilecek bir durum değildir.

Sonuç olarak, yazarın zayıf arka plan ve metodolojisi, genellemeci tavrı, yanlış tutumu, literatür noksanlığı, arşiv belgelerinin dil, içerik ve diplomatik özellikleri bağlamında görülen yetersizlikleri, değilse özensizliklerinin ciddi bir sorgulamayı tetiklemesi beklenir. Eserin en başından tez olarak bu haliyle kabul edilmesi, sonrasında ciddi bir yayınevi tarafından editoryal süreçleri aşarak basılmış olması ve nihai olarak da yayın sonrası geçen bunca yıl zarfında alan uzmanları ve akademik camia tarafından yerli yerinde bir değerlendirme ile ele alınmamış olması ayrıca, hak etmediği bir itibara mazhar olarak literatürü domine etmesi, sayılan bütün bu evren dahilinde bulunan her üyenin öncelikle bir otokritik yapmasını da zorunlu hale getirmektedir.

EK-3: KŞS, 1 - 94-95: Kitapta atıf yapılan ancak konu ile ilgisiz kayıtları içeren sicil sayfası. (Kitapta s. 105).



Kastamonu şs, 1 MSH.SSC.d.05638

Türk Hat Sanatının Dehası Şeyh Hamdullah'ı Ölümünün 500. Yılında Anarken

*Seyfi Kenan**

Osmanlı hat ekolünün kurucusu Hamdullah Efendi (ö. 1520), ölümünün 500. yılında Sakıp Sabancı Müzesi (SSM) tarafından düzenlenen *Ölümünün 500. Yılında Şeyh Hamdullah* sergisiyle anıldı. Onun kaleminden çıkmış bir hat levhasını ilk defa yıllar önce Sadberk Hanım Müzesi'nde görmüş, eserine hayret içinde bakakalmış, büyük ustalığını yakından temaşa etme fırsatını elde etmiştim. O günü hala hatırlarım. Aslında levhanın bulunduğu salona girdiğimde sorup sormuşturmaya hiç gerek kalmadan Şeyh Hamdullah 'ben buradayım' demiş ve hemen bulmuştum. Aynı şekilde daha sonraki yıllarda Rijksmuseum Amsterdam'ı gezerken Rembrandt'ın tabloları için de benzer bir deneyimi yaşadığımı itiraf etmeliyim. Bazı sanat dehalarının zamanının ötesinde ve üstünde yarattıkları özgün değeri ve ustalığı yüksek eserleri daha sonra takipçileri tarafından ekolleştirilerek veya zaman zaman farklı bir zarafetle estetize edilerek ortaya konsa da pınarın başlangıç noktasının özgünlüğü ve güzelliği her zaman, her yerden farkedilebilir.

Batı düşünce tarihi nasıl ki Sokrates öncesi ve sonrası diye ikiye ayrılır, Türk hat sanatı da Şeyh Hamdullah öncesi ve sonrası şeklinde tasnif edilebilir. Hüsn-i hat sanatına olağanüstü dokunuşu, aklâm-ı sitteye (sülüs, nesih, muhakkak, reyhânî, tevkî', rıkâ') verdiği yeni ve zarif üslup, tarz nedeniyle Hamdullah Efendi'ye "kıbletülküttâb" unvanı verilmiş ve bununla temayüz etmiştir, her ne kadar başka becerileri dolayısıyla farklı unvanlarla anılsa da. Söz gelimi şeyh lakabı onun okçuluğundan ve okçular tekkesi şeyhliğinden gelmektedir. Aslında ok atmak ile harf, kelime veya istif çıkarmak arasında yakın bir ilişki vardır, çünkü

* Marmara Üniversitesi.

her ikisinde de nefesi tutup tam denge ve sükûnet içinde, asla zihin dağınıklığına fırsat vermeksizin, duru bir muhayyile ile sadece hedefe yoğunlaşarak oku atmak veya kağıda harfi, istifi çıkarmak gerekir. Bu arada son dönem ünlü hattatlarından ve Şeyh Hamdullah vadisinde ilerleyenlerden biri olan Necmettin Okyay'ın da hem hat sanatında hem de okçulukta, soyadından da belli olduğu gibi mahir bir usta olduğunu belirtelim.

Hat sanatı Şeyh Hamdullah'ın elinde o derece zarif bir hale gelmiştir ki hem zamanındaki hem kendisinden sonraki hattatlar, Yâkût (ö.1299) tarzını terk ederek onun sanatına yönelmiş ve onun yazış biçimini örnek almışlardır. Bu hat dehasının eserleri konusunda büyük emekler veren Muhittin Serin'in ifade ettiği gibi, muhakkak, reyhânî veya aklâm-ı sittenin karışık bir şekilde kullanıldığı Yâkût tarzı mushaf yazımı zamanla terk edilmiş, yerine hemen hemen bütün İslâm dünyasında Şeyh Hamdullah'ın geliştirdiği ve güzelleştirdiği nesih hatla mushaf yazmak yeni bir gelenek haline gelmiştir.¹ Nitekim sayfa düzeni ve yazı arasındaki ilişkinin onun elinde ideal ölçülere ulaştığı, böylece yazı ve boşluklar arasında zarif bir âhenk ve orantı oluştuğu görülebilir. Onun sabırla geliştirdiği becerisi, üslûbu ve sadeliğiyle hem mushaf yazısı hem kıta ve levha hattı zarafet dolu bir marifete dönüşmüş; böylelikle devamlılık sağlamış ve nihayetinde Şeyh Hamdullah ekolü oluşmuştur.

Türk hat sanatına büyük emekler veren Uğur Derman, bu ekolün oluşum hikayesini, yer yer hat sanatıyla ilgili şifahi kültürden de beslenerek kendine özgü bir ifadeyle şöyle anlatmaktadır:² II. Bayezid tahta geçtikten kısa bir zaman sonra, Hamdullah Efendi'ye sarayda bir yer açarak onu "saray kâtibi" ve "yazı muallimi" olarak istihdam eder. Sultan'ın, Amasya'dan şehzade yıllarında da musahibi olan Hamdullah Efendi hat sanatını icra ederken, bazen hokkasını tutar, rahat etsin diye sırtını yastıklarla beslemiş. O zamanlar Yâkût el-Mustasîm'in yazı tarzı ile hattatlar sanatlarını devam ettirmiş. "Tabiatıyla, Şeyh Hamdullah da bu vâdîde yazardı. Bir gün Hamdullah Efendi ile sohbet esnasında (1485 yılına rastlar) II. Bayezid, hazineden yedi adet enfes Yâkût yazısı çıkarttırıp ona gösterdi ve "bu tarzdan gayrı bir vâdî ihtira olunsa idi iyi olurdu" diye teşvik etti. Bunun üzerine Şeyh, bir "yazı çilesi" ne girmek üzere inzivâya çekildi ve "Hızır Aleyhisselâm'ın da yardımıyla" kendisine has bir yazı üslûbunu buldu."³ Bundan sonra daima bu yeni

1 Muhittin Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah* (İstanbul: Kubbealtı, 2007), 239 s.

2 Bazı yerler az değiştirilerek, bazı yerler tırnak içinde Uğur Derman'ın kendine has anlatımı özellikle muhafaza edilerek verilmiştir.

3 Uğur Derman, *Ömrümün Bereketi-I* (İstanbul: Kubbealtı, 2011), s. 84.

“vâdîde”, artık ekolleşen bu yeni üslupta eserlerini ortaya koymuştur. Nitekim hakkında şu beyitler kayda geçmiştir;

*Şeyh oğlu Hamdi hattı, tâ kim buldu zuhur,
Âlemde bu muhakkak, nesh oldu hatt-ı Yâkût*⁴

Fatih Sultan Mehmed ve Sultan II. Bayezid dönemlerinin büyük hattatı Şeyh Hamdullah, Amasya’da Buhara’dan göç eden bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Tam tespit edilememekle beraber doğum tarihinin bazı kaynaklar, 1426 ile 1430 yılları arasında olduğunu tahmin etmektedir. Hattat bir aileden ve çevreden gelen Hamdullah Efendi, 15. yüzyıl Osmanlı dünyasında hat sanatının önemli merkezlerinden biri olan Amasya’da çeşitli hocalardan ders gördü ve aklâm-ı sütte’den icâzet aldı. Türk, Arap ve Fars edebiyatlarına da vukûfiyeti nedeniyle, II. Bayezid’in Amasya’daki şehzadelik yıllarında hocası oldu, ona hat dersleri verdi ve icazetle mezun etti. Fatih Sultan Mehmed’in özel kütüphanesi için bazı eserler istinsah etti. Ömrünü hat sanatına adadı. Bugün çeşitli müze ve kütüphanelerde, Muhittin Serin’in tespitlerine göre, Şeyh Hamdullah “ketebeli” veya farklı bir hattat tarafından ona ait olduğu ifade edilen otuz mushaf, elli En’âm ve cüz, 121 murakka’ ve kıta ile bazısı Fâtih Sultan Mehmed için hazırlanmış tıp ve hadisle ilgili sekiz kitap, altı adet dua mecmuası yer almaktadır.⁵

Sakıp Sabancı Müzesi Kitap Sanatları ve Hat Koleksiyonu’nda, hattın dehası Şeyh Hamdullah ve çağdaşlarının, onun “vadîsi”nden yürüyen hattatların yanı sıra 16. yüzyılın usta müzehhiplerinin elinden çıkmış, nadir eserler muhafaza edilmektedir. Bu ünlü hattatın ölümünün 500. yılı nedeniyle, İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi’nden, Sadberk Hanım Müzesi’nden ve Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, Ekrem Hakkı Ayverdi Koleksiyonu’ndan seçme eserlerle hazırlanan mütevacı sergide, 15. yüzyılın ikinci yarısı ve 16. yüzyılın ilk yarısında el emeği göz nuruyla ortaya konmuş nadir elyazması kitaplar, Kuran-ı Kerim nüshaları, kıtalar ve albümler yer almaktadır. Milli Saraylar İdaresi Başkanlığı’na bağlı Topkapı Sarayı Müzesi’nden, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı’na bağlı Süleymaniye Kütüphanesi’nden İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi’nden, Dallas Museum of Art ve Hannover August Kestner Museum’dan, pandemi şartlarında ödünç alınamayan eserler ise, dijital bir yerleştirme ile müze ziyaretçilerine sunulmuştur. Sergiye eşlik etmesi planlanan kitabın yayınlanmasını ise ilgiyle bekliyoruz.

4 Derman, *Ömrümün Bereketi-I*, s. 84.

5 Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah*, s. 85-225.



Muhakkak, nesih kıta. Emin Barın Koleksiyonu. Muhittin Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah* içinde.



Sülüs, nesih kıta. Sakıp Sabancı Müzesi Koleksiyonu.
Muhittin Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah* içinde.



Sülüs, nesih kıta. İÜK, A, nr. 6487/1b. Muhittin Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah* içinde.

KİTÂBİYAT / BOOK REVIEWS

Ali Anooshahr,

Turkestan and the Rise of Eurasian Empires: A Study of Politics and Invented Traditions,

Oxford: Oxford University Press, 2018, xiii + 209 pp.,
ISBN 978-0-197-53289-8.

Ali Anooshahr's *Turkestan and the Rise of Eurasian Empires: A Study of Politics and Invented Traditions* explores how the late medieval and early modern Persianate historians dealt with the Turco-Mongol lineages of the founders of the Ottoman, Safavid, Mughal, Mongol, and Shibanid empires. As Anooshahr claims, the legacy of Turco-Mongol heritage was mostly linked with negative associations of "barbarity," "plundering," "violence," and "paganism," in the Persianate discursive traditions. Therefore, what the Persianate historians attempted to do is either to distance their patrons from such negative legacies, or to redefine their legacies in subtle ways in accordance with imperial needs. These attempts were part of the imperial response to the internal or inter-imperial legitimacy challenges throughout sixteenth-century Eurasia. By studying five Eurasian empires together in comparative approaches, Anooshahr shows how these attempts shared similarities, even though "the particularities and context of each 'state' and their 'ideologues' were unique" (5).

In Chapter One, Anooshahr questions the "Turco-Mongol" or "Turkestani" origins of five early modern dynasties: the Ottomans, Safavids, Mughals, Mongols, and Shibanids. To do so, the book devotes five chapters to each of the above-mentioned dynasties and the discussion in each is built on one or more examples from

Persian historiography. That is to say that while Chapter Three, Five, and Six are mainly based on single historical works, Idris Bidlisi's *Hasht Bihisht*, Fazl Allah Khunji's *Mihmannamah-i Bukhara*, and Mirza Muhammad Haydar Dughlat's *Tarikh-i Rashidi*, respectively; Chapter Four, and Seven are based on a variety of texts within the Persian historiography of the time. By taking a comparative approach, Anooshahr explores how and why historians dealt with the origins of dynasties and reconstructed their origin myths in accordance with their political agendas.

Anooshahr discusses how the question of origins of "Asian Empires" was dealt with by European scholars from the late seventeenth century to the nineteenth century in Chapter Two. The discussion among European scholars, whose views were developed under colonial contexts, mostly revolves around two main concepts: oriental despotism and race. There was, of course, no consensus among the scholars, but thanks to the colonial conditions, those "that emphasized difference, primitiveness, lack of development, and other features that justified these dynasties' otherness" (24) received a great deal of attention. Therefore, instead of focusing on "the ethnolinguistic genesis of the Turkic tribes" that formed the above-mentioned five empires, Anooshahr chooses to "see how individuals working during the very process of formation in the states grappled with that legacy" (25).

In Chapter Three, Anooshahr focuses on the sections regarding the origins of the House of Osman in Idris-i Bidlisi's *Hasht Bihisht* (compiled in 1506). According to Anooshahr, the aim of Bidlisi's discussion regarding the origin of the Ottoman dynasty in *Hasht Bihisht* is two-fold. First Bidlisi reconstructed the existing origin myth of the House of Osman, which attributes its origin to "the countries of Turan and Turkestan." And then he further mythologized this existing myth by making great use of Biblical and Qur'anic narratives to strengthen the Ottoman dynasty's legitimacy within Islamic discourses of sovereignty in accordance with the new imperial vision of the dynasty at the turn of the sixteenth century. Anooshahr points out that Bidlisi identifies the Central Asian/Turkestani political vision with "warring and plundering" and notes how Osman Beg (d. 1324 or 1326), the eponymous founder of the Ottoman dynasty, deliberately abandoned it for something new, "marked by building and agriculture (*'imārat va zirā'at*)" (43).

Chapter Four discusses the history of Shaykh Junayd (d. 1460) and Shaykh Haydar (d. 1488), the grandfather and father of the founder of the Safavid dynasty, Shah Ismail (d. 1524). Through questioning how these two Sufi leaders had

gathered warriors around themselves, Anooshahr claims that “the group identity of Haydar’s forces was meant to supersede kinship, tariqa, and regional affiliations” (73). According to Anooshahr, the early Safavids chose “a nonethnic self-identification” under the umbrella identities of “ghazi” and “Qizilbash” (red headgear) by rejecting the Ottomans’ categorization of them as “Turkic,” which is associated with “barbarism” within the Ottoman configuration.

Chapter Five investigates how an Iranian emigre who previously worked at the Akkoyunlu palace, Fazl Allah b. Ruzbihan Khunji Isfahani (d. 1521), dealt with the legitimacy problems of Muhammad Shibani Khan’s (d. 1510) Chingisid heritage and his military campaigns against fellow Muslims – Kazakhs, in particular. According to Anooshahr, the emergence of the “Shi’i” Safavids in the beginning of the sixteenth century forced the Shibanids to adopt more Islamic (Sunni) ideals, and to distance themselves from “the pagan legacy of the Mongols” (84), which would already be deemed outdated in the eyes of the Muslim inhabitants of Transoxiana (*Mā Warā’ al-Nahr*). By mainly focusing on Khunji’s narrative of the Kazakh campaign in his *Mihmannamah-i Bukhara* (The Bukharan Guestbook) and comparing it with his earlier chronicle, *‘Alam’ara-i Amini*, Anooshahr claims that Khunji participated in the construction of the Shibanids’ new ideology through forgetting the “pagan” or “barbaric” Turkestani past of his patrons and introducing Muhammad Shibani Khan as a protector of Sunni Muslims.

Chapter Six moves the discussion to the Mughal Empire, “*Moghulistan*,” and explores the change in meaning of the “Turco-Mongol” heritage in Kabul and India. This chapter is mainly based on the Mongol aristocrat Mirza Muhammad Haydar Dughlat’s (d. 1551) popular magnum opus *Tarikh-i Rashidi*. For Anooshahr’s discussion on the “Turco-Mongol” heritage in different early modern empires, unlike the protagonists of the previous chapters, Mirza Haydar and his work offer an interesting case study, because he was a Turco-Mongol ruler himself in the lands of the Mongols, *Moghulistan*. According to Anooshahr, on the one hand, Mirza Haydar expressed pride in his Mongol heritage, but on the other hand, he felt embarrassment regarding the “pagan” and “barbaric” past of the Mongols. More importantly, Mirza Haydar is very well aware of the emergence of “trained” individuals in politics through “meritocracy” at the expense of the importance of aristocratic lineage. In short, writes Anooshahr, “the Turco-Mongol identity and origins were a fraught issue even in ‘Moghulistan’ itself” (135).

Chapter Seven is dedicated to tracing Timur and his legacy in Indo-Persian historiography from the early fifteenth century to the mid-sixteenth century. Anooshahr points out that the legacy of Timur consists of two rather contradictory parts in Indo-Persian historiography: (i.) The right of rule in north India was exclusive to the Timurid dynasty, but (ii.) the memory of massacre that took place in 1398 during Timur's sacking of Delhi was still strong. Therefore, the legitimacy that was based on the Timurid dynasty is useful, but at the same time, brings up violent memories. Thus, according to Anooshahr, the first challenging task for the early fifteenth-century historians Yahya Sirhindi (*Tarikh-i Mubarakshahi*, compiled in 1434) and Muhammad Bihamad-Khani (*Tarikh-i Muhammadi*, c. 1438) was to reconcile these two contradicting parts of the legacy of Timur. Ali b. Mahmud Kirmani's *Maasir-i Mahmudshahi* (c. 1467) represents a transition between the earlier attitude and the attitude of the later historians who noticed that power directly derived from Timur in South Asia faded away, namely 'Abd al-Husayn b. Haji Tuni (*Tarikh-i Mahmudi*, c. 1484), and Fayz Allah Binbani (*Tarikh-i Sadr-i Jahan*, c. 1502). Eventually, during the reign of Humayun, the legacy of Timur started to be appreciated again, as evidenced in the works of Shaykh Zayn al-Din Khvafi (*Tabaqat-i Baburi*, c. circa 1533), Ghiyas al-Din Khvandamir (*Qanun-i Humayuni*, c. 1535), and in the anonymous *Tarikh-i Ibrahimi* or *Tuhfat al-Tavariikh* (c. probably 1545), and it is during Akbar's reign that the "Mughals began to evoke it [the legacy of "Turkestan"] more confidently" (167) as illustrated in Khurshah b. Qubad Husayni's *Tarikh-i Qutbi* (c. 1564).

Chapter Eight, which serves as the book's epilogue, makes some remarks on the concepts of invented tradition and the Persianate historical tradition. By pointing to the "existence of a common discursive historiographical repository," Anooshahr sums up the limits and processes of historical inventions in the texts. He does this to show how the historians dealt with the memory of the Turco-Mongol origins. Lastly, Anooshahr discusses how the Mongol-era Persianate historiography and its "standardized set of tropes, frames of reference, and historical teleology for imperial rule" (173) seem to defy time itself. According to him, even the colonial-era European orientalist in the nineteenth century produced their works within the boundaries established by the late-medieval Mongol-era authors.

By way of criticism, Anooshahr left a few of his choices unclear. For example, even though he uses the adjectives "newfound" and "nascent" several times to describe the five empires studied in the book, the Ottomans had already been on the scene for two hundred years by the early sixteenth century. There is thus a

chronological disparity between the case studies that should have been discussed. Second, the chapters in which Anooshahr focuses on one specific text seem to call for an explanation: Why are those specific texts chosen? For instance, why is Chapter Three based on Idris-i Bidlisi's *Hasbt Bibisht* and not on another historical work written in Persian in the Ottoman Empire, such as Şükrullâh's *Bahjat-al-Tavârikh* or Halil Konevî's *Tevârih-i Âl-i Osmân*, etc.? In a similar vein, it would be illuminating to address the question of how and why the chosen specific texts held representative power for the Persianate historiographies of those specific empires. Lastly, in Chapter Four, Anooshahr revisits the history of Shaykh Junayd and Shaykh Haydar and perfectly reconstructs the literature by utilizing available sources, but the argument of the chapter, the "downplaying Turkic kinship bonds" (58), seems not to be fully backed up, due to the lack of contemporary historical work.

Anooshahr's work points out to the necessity of studying these empires together while stressing the similarities of the legitimacy-seeking processes. He does this by showing how the historians participated in identity-building and empire formation throughout the eastern part of early modern Eurasia. Even though the author did not discuss the concept of "Persianate", what he does throughout the book is to trace the Persianate world from "Bosnia to Bihar (with Bukhara and Badakhshan along the way)" (1). By doing so, the book not only presents the historical productions of the Persianate cultural space, but also highlights the connected cultural practices of history writing and state-building. Thus, Anooshahr brings the Persianate zone of the eastern part of Eurasia to the table of global history.

Overall, Anooshahr's work makes an important contribution to the field by showing the shared characteristics of the state-building, legitimation, and historiography in the five Eurasian empires, and also sheds light on the "creative energy [that was] unleashed by courtiers and leaders" (1) of the Persianate world in the fifteenth and sixteenth centuries. Anooshahr shows the importance of rereading the primary sources and of questioning established views that have been taken at face value. Additionally, his usage of secondary sources in Persian and Turkish is also quite impressive. All in all, as a rare example of comparative history in the early modern "Islamic" Eurasia, *Turkestan and the Rise of Eurasian Empires: A Study of Politics and Invented Traditions* is a must-read for those interested in historiography, the Persianate world, and global history.

Hüseyin Ongan Arslan
Indiana University

Emine Fetvacı,

The Album of the World Emperor: Cross-Cultural Collecting and the Art of Album-Making in Seventeenth-Century Istanbul,

Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2019, 274p.,

ISBN 978-0-691-18915-4

In *The Album of the World Emperor: Cross-Cultural Collecting and the Art of Album-Making in Seventeenth-Century Istanbul* Fetvacı makes available a dazzling album—the album of Ahmed I (Topkapı Palace Museum Library, B. 408)—to a broad audience, and provides a first comprehensive study of this work. Compiled by the courtier Kalender Paşa (d. 1616), this album is a striking gathering of a variety of materials, including calligraphy, painting and print, joined together artfully by the handiwork of Kalender himself. This album is remarkable in many ways. Diverse samples of painting, print, and calligraphy are put together through the fine paper joinery skills of Kalender Paşa, for which he was well-known. The compiler has also composed a seven-page preface in which he discusses the edificatory and sensorial aspects of the album. The Album of Ahmed I, while making references to older albums in the palace library, also diverges from these and the unified visual idiom to include variety—both non-Ottoman and non-courtly works find their place in the Album of Ahmed I. So aptly formulated by Fetvacı, this has broader implications for the study of albums as well as for the study of Ottoman art. At a point when the Ottoman, Safavid, and Mughal dynasties were each using art, architecture, and ceremonial to craft their distinct imperial identities, the Album of Ahmed I, remarkable for its eclecticism—an element that thus far deterred scholars to tackle this work fully—, speaks to the connectedness of this early modern world, while at the same time also relating to new ways of experiencing art and to new consumers of art.

Just as remarkable as the Album, is its patron. Ahmed I (r. 1603–17) came to the throne in 1603 as a thirteen-year-old who had not had to fight for the throne, who had not been appointed to a province to receive his princely education, who had not proven himself militaristically, and who had to deal with wars on the western and eastern fronts, as well as with nearly empire-wide rebellions and plague outbreaks. While the young sultan had to contend with these problems and attempt to establish his authority, there was also much liveliness in the urban centers and closer commercial contacts that were to also have a great impact on cultural

production. Fetvacı's first chapter discusses the reign of Ahmed I, laying the foundations for the rest of the book. This chapter highlights the particular context in which Ahmed I acceded to the throne, his first years taking charge of the empire and the ways in which he crafted his imperial identity—namely, looking at the past, modeling himself after the grandiose figures of Selim I (r. 1512–20) and Süleyman I (r. 1520–66); and looking at the example of the Prophet Muhammad and fashioning himself as a pious ruler. Fetvacı makes use of contemporary Ottoman and European accounts, as well as several accounts from the mid-seventeenth century, to support her points. Through a careful study of these sources, Fetvacı points out that Ahmed I crafted his imperial identity through drawing parallels particularly with Selim I and with Süleyman I. The connections with these rulers are prevalent in the account of Mustafa Safi's (d. 1616) *Zübdetü't-Tevarih*, even in unlikely places, such as the sultan's hunting trips or in his architectural patronage and renovations. That Ahmed I renovated the sanctuaries in Mecca and Medina in 1611 is seen as a symbolic re-conquest by Safi. Furthermore, Fetvacı sees the building of the Sultan Ahmed Mosque in line with and responding to the Süleymaniye Mosque. In this chapter, Fetvacı paints a comprehensive picture of the sultan as he tried to establish his imperial identity using architecture, poetry, calligraphy, as well as through the varied range of books that were dedicated to him. Additionally, she singles out this ruler among his predecessors as one who refined the idea of the ideal ruler as one upholding Sunni Islam. His contemporaries noted parallelisms between the sultan and the Prophet. The wish to model oneself after the Prophet was further supported through the sultan's interest in particular ceremonies, such as the celebration of the Prophet's birthday, and collection of relics. Ahmed I's piety is also reflected in his own *Divan*.

The second chapter focuses on the architectural and artistic production during the reign of Ahmed I. The discussion on the Sultan Ahmed Mosque further supports what Fetvacı pointed out in the first chapter: that is, the mosque is both an assertion of the sultan's power and an expression of his piety and justice. Through the similarities in elevation and in their foundation inscriptions, Ahmediyye harks back to the Süleymaniye, both of which also respond to the Hagia Sophia, and both of which were built during periods of sectarian and political tension. Ahmed I's mosque, however, also reflects the new aesthetic of the period with its emphasis on decoration. Fetvacı also notes that in terms of the inscriptions on the mihrab wall of the Ahmediyye, the mosque also responds to the Hagia Sophia. The inscriptions cite two verses from the Mary story. While the Mary

verse is an apt choice for the mihrab area, containing the word mihrab, Ahmediyye was the first two use two verses. The mosaic of the Virgin Mary and Child in the Hagia Sophia was kept intact, perhaps, Fetvacı suggests, referencing the prophet Muhammad's preservation of the Marian icon in the Ka'ba. This would further connect the Ottoman ruler with the Prophet, an aspect discussed in detail in the first chapter. Fetvacı also points to parallels with Sultan Süleyman's patronage and renovations, again supporting the statement that Ahmed I modeled himself on this ruler. Another ruler on whom Ahmed I modeled himself is Selim I, as previously mentioned. This point is further supported in the second chapter in Fetvacı's discussion of artistic production during the reign of Ahmed I, particularly an illustrated copy of the *Tercüme-i Miftah-ı Cifrü'l-Cami'*, where the young sultan is represented as the last ruler to rule before the end times.

Fetvacı furthers the continued interest in eschatology by remarking on the juxtaposition of the images of Ahmed I and Selim I in this manuscript. In this section, Fetvacı touches upon the artistic production during the reign of Ahmed I, bringing in examples such as the above- mentioned *Tercüme-i Miftah-ı Cifrü'l-Cami'*, as well as the *Falname*, another book that speaks to the occult interests, the *Tuhfetü'l Müluk ve's-Selatin*, a treatise on horses, horsemanship, and hunting. She also touches upon illustrated works that were begun during the reign of his father, and continued by Ahmed I. This nuanced approach situates the artistic production during the reign of Ahmed I in a specific context where certain continuities could be observed. Fetvacı suggests that Ahmed I's books portrayed a refined eschatological ideal for the Ottoman ruler—an aspect she has dealt with in the previous chapter as well. She also points out that the books prepared for this ruler also show an engagement with other books in the palace treasury. While Ahmed I's books do engage with the past, they also show a change in the conception of the image and the relation between text and image, where the images are starting to claim their independence from the text.

Fetvacı's third chapter then turns to the figure of Kalender, someone who seems to have had a good network as he rose through the ranks of Ottoman bureaucracy, and who was also renowned for his skills in paper joinery (*vassale*). In addition to his noteworthy skills in paper joinery, Kalender's organization of the materials allows the viewer to create looser narratives, to compare images and to scrutinize them. In fact, the notion of a scrutinizing gaze is at the core of this chapter, and indeed, of the Album. The arrangement, decoration, joining together of images on the page, subtle differences in decoration, as well as thematically

arranged compositions across two-page openings invite the viewer to contemplate on the Album and its contents.

As Kalender's preface also suggests, the contents are organized "with respect to each one's relationship to each other." Fetvacı's apt focus on this aspect of a close, comparative, scrutinizing gaze builds on what was hinted at in the previous chapter: that there are changes in the conception of art, collecting, and connoisseurship.

Furthermore, she builds on her previous point that Ahmed I modeled himself on previous rulers, particularly on Selim I and Süleyman I. In her comparative look across the pages of the album, where comparison is also encouraged by the compiler, Fetvacı posits the idea that one may also find parallels or links between two rulers depicted on two pages (fols. 11a and 27b), that is, between Selim I and Ahmed I. This is further supported by the inclusion of serial portraits of the Ottoman rulers in the Album, which as Fetvacı posits, creates both a corporate identity and a distinct one for each ruler. What is also particularly interesting in Fetvacı's analysis of the organization of the Album—with the caveat that we do not know the Album's original form—is the progression of the Album, starting with the introduction, folios containing hadith and verses from the Qur'an, history (representing the ancient ancestors as well as the serial portraits of Ottoman rulers), followed by paintings of urban types, entertainment, hunting. In this way, she relates it to a book.

Following the discussion on the organization of the Album and the invitation to compare its contents and contemplate, and to form a coherent whole through its decoration, Fetvacı then discusses the different styles present in the Album. What is particularly interesting is her point on the coexistence of works that were presumed to be made within and without the court. This has important scholarly implications, for it was often assumed that painters dubbed by Metin And as "bazaar painters" would have worked for an urban market (or potentially for the foreign market), and that artists on the payroll of the palace would have only worked to produce artworks for the court. As Fetvacı shows through a stylistic analysis of paintings included in the Album as well as through a parsing of contemporary textual sources, there was a shared visual culture and a broadening art market. This is corroborated by the several almost identical paintings and drawings found in other albums or independently. Fetvacı points to the fluid nature of art production and consumption where identifications of "Ottoman"

versus “Safavid,” or “courtly” versus “popular” need to be revisited. The Album of Ahmed I deliberately includes a multiplicity of styles, not just Ottoman and Persian, but also European.

Fetvacı connects the Album to literary production, both verse and prose, with which the viewers of the Album would have been familiar. Fetvacı also brings up the prevalence of miscellanies in this period and sees albums and miscellanies in conjunction. This suggestion would have been supported further by bringing in more examples from contemporary works and including images from these, such as the two anthologies of poetry in the British Library (Or. 4129 and Or. 2709). These are only mentioned in a footnote, but by virtue of the author’s comparison of the structure of poetry and painting, an in-depth discussion of these anthologies would have added to her argument.

What is quite interesting is that while the proliferation of urban types included in the Album of Ahmed I speak to the transformations in literature in the seventeenth century, the content of the calligraphic samples draws from older literature. Further elaborating on this point would support Fetvacı’s point in the final section of this chapter, which relates to the engagement with the past and with the palace treasury. Just like the Ahmediyye’s references to the classical Ottoman idiom, yet with its own nuances, the Album of this ruler is also modeled on Persian albums, examples of which were in the palace collections. Fetvacı tentatively suggests that H. 2153, an album that likely took its final form during the reign of Selim I and that included Persian and European works with several elements on a page, and more importantly, an album that Ahmed I closely engaged with, may have served as a model for the ruler’s own album.

The fourth chapter focuses on the calligraphic samples which are included in the Album. These samples are almost exclusively in Persian, are poetic texts, and are in the nasta‘liq script. Fetvacı argues that rather than being perceived as a Safavid form (as the language and the script may suggest), these samples are instead related to the Timurid artistic tradition. Fetvacı considers this particular choice in connection with the album of calligraphy that Kalender prepared for Ahmed I in 1612. The latter contained a broader variety of texts as well as of scripts. Fetvacı also notes that the inclusion of Persian calligraphy in albums is not unusual—she is careful to note the particular meanings they may have had in the context of individual albums (such as the Album of Murad III or the Album of Mehmed III). What is interesting is the fact that the Album of Ahmed I also includes calligraphic

samples in the nasta'liq script by Ottoman calligraphers. What is particularly valuable is Fetvacı's nuanced approach to the connected worlds within which calligraphers and artists operated. At question here, and elsewhere in the Album, is the boundary between what is identified as Ottoman and Safavid. This Album allows us to rethink such "neat lines of distinction between an Ottoman and a Persian realm of calligraphers."

Fetvacı's fifth chapter focuses on the paintings of "urban types" and genre scenes. The Album contains many individual figures drawn from a variety of social and ethnic backgrounds and suggest, according to the author, the multivalent ways of looking at the city (both in its positive and negative aspects), its control, and its apocalyptic end. In her discussion of these single figure paintings, Fetvacı brings up the plethora of costume albums that were becoming widespread in this period. Indeed, as the author points out, several overlaps can be seen between this Album and *The Habits of the Grand Signor's Court* that may even suggest the use of shared models and pounces. Additionally, the proliferation of Safavid single-page paintings at this time was also crucial in understanding the Album in its broader context. Equally important in understanding the broader context of the Album is to consider the literary corpus of the period, particularly *şehrengiz* literature which describes the exploits of the beauties of the city. In her discussion of the content of the poetry and her discussion of the literary corpus, Fetvacı compares the structure of the poems to the paintings, a very intriguing point, further discussion of which would add to the value of her study.

This chapter reiterates the point that the borders we have assumed to exist between the courtly and the popular were, in fact, porous. Another important point that comes across in this chapter is that costumes mark identity and difference. Fetvacı brings up the discussion of the comparative gaze, discussed previously. By adding a further point of the role of discernment—particularly of physiognomy and raiment—one may highlight his refinement, and indeed the viewers of this Album would have been the more privileged groups in society. This sense of the refinement of the viewers of the album as they discern the different types of people may perhaps also be connected to the idea of refinement in connoisseurship, which could have been elaborated on further. Additionally, a discussion of the "implied narrative" of these urban types—in conjunction with other comparable paintings—would have added to the multiplicity of readings that albums so often provide.

Fetvacı's final chapter studies the European materials that were taken out from the albums prepared for Ahmed I at some points in their lifetime and found their way into what is known as the Bellini Album (in the Metropolitan Museum of Art). While the Bellini pages are nearly identical in their marginal decoration with the calligraphy album prepared for the ruler, their pictorial focus as well as organization on the page—with, for example, images of the crucifixion next to one another—fit in well with the Album of Ahmed I, and like the rest of the Album, encourage comparison. Fetvacı points out that these prints date from the late sixteenth and early seventeenth centuries and most likely were in Istanbul in the 1610s. They may have made their way to the Ottoman capital as gifts from Europeans hoping to secure trade relations with the Ottomans, or via Jesuit missions. Alternatively, Fetvacı adds, these may have been bought in Istanbul given the Christians living or traveling in the city. While the Christian community should certainly not be overlooked as a possible, the dating of some of the prints, so close in time to the compilation of the Album renders this suggestion somewhat tenuous, yet intriguing. What is clear is that, as the rest of the paintings in the Album, these prints also point to a connected world. An additional point of reference would have been an album in the Topkapı Palace Museum Library, H. 2148, which includes several European prints, along with several other albums in the palace library. While the circumstances of the compilation of these albums are different from the Album of Ahmed I, a broader look at the availability of European prints would provide a more nuanced picture to the book.

Following a discussion of the codicology, content, and contacts, Fetvacı considers these materials in line with Ottoman paintings. She suggests that the Christological prints may have served as models for behavior for Sufi devotees—another intriguing point that would benefit from further elaboration. She also suggests, more strongly, that these may have also served as models for Ottoman paintings, bringing examples from the *Zübdetü't-Tevarih*, the *Miftah-ı Cifrü'l-Cami'* and the *Falname*. These particular examples also highlight a point raised earlier in the book—of the interest in the apocalypse and the occult. Fetvacı takes this point a step further when she suggests that the Album itself may be read almost as a companion piece to these manuscripts, and that the Album may be interpreted to reflect interests in the occult. Such emphasis on the occult and interest in eschatology, past the expected millennium in 1591/2, is quite interesting and deserves further study in relation to other works of the period.

This finely illustrated book makes available to the readers the complete Album of Ahmed I, together with the materials likely taken out of it. It provides an intriguing and contextualized approach to this Album, favoring a reading that highlights an interest in the occult, yet not disregarding other meanings and ways of looking. Altogether, the Album, as compellingly argued by Fetvacı, casts Ahmed I as a “World Emperor.” This book also has larger scholarly implications in engaging with albums, collecting, connoisseurship, and questions of genre, and mobility of objects (and of people) in early modernity, as well as in re-imagining boundaries between what seem to be discrete units.

Melis Taner

Özyeğin Üniversitesi

Charlotte A. Jirousek and Sara Catterall,

Ottoman Dress and Design in the West: Visual History of Cultural Exchange,

Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2019, 252 s.

ISBN 978-0-253-04215-6.

Osmanlı döneminde giyilen kıyafetlere ilişkin çeşitli çalışmalar mevcutsa da araştırmalar genel olarak kumaş konusu üzerinden gelişim göstermektedir. Bu bakımdan Charlotte A. Jirousek’in Osmanlı-Avrupa merkezli bir mukayeseye girişmesi *Ottoman Dress and Design in the West: Visual History of Cultural Exchange* isimli eserini ilgi çekici kılmaktadır. Ömer Lutfi Barkan ile Mübahat S. Kütükoğlu başta olmak üzere pek çok araştırmacının estetik gerekçeler dışında çalışmaları varsa da, Osmanlı giyim tarihine ilişkin araştırmaların belirgin bir biçimde estetik çerçevede değerlendirilmesi konunun genel olarak sanat tarihinin içinde ele alınmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak giyimin sanat tarihinin dışında tarih, ekonomi, uluslararası ilişkiler, antropoloji ve benzeri çalışma alanları içinde de ele alınmasının gerekliliği ifade edilebilir. Çünkü giyim, taşıdığı pek çok değer ve malumat bakımından estetik yaklaşımın sınırlarını aşmakta ve duruma göre başka bir kimliğe bürünmektedir.

Avrupa 16. yüzyıldan sonra Doğu ile temasını Osmanlı Devleti üzerinden kurmuş, ilişki kanallarını ekonomiden diplomasiye değin pek çok farklı alanda

This finely illustrated book makes available to the readers the complete Album of Ahmed I, together with the materials likely taken out of it. It provides an intriguing and contextualized approach to this Album, favoring a reading that highlights an interest in the occult, yet not disregarding other meanings and ways of looking. Altogether, the Album, as compellingly argued by Fetvacı, casts Ahmed I as a “World Emperor.” This book also has larger scholarly implications in engaging with albums, collecting, connoisseurship, and questions of genre, and mobility of objects (and of people) in early modernity, as well as in re-imagining boundaries between what seem to be discrete units.

Melis Taner

Özyeğin Üniversitesi

Charlotte A. Jirousek and Sara Catterall,

Ottoman Dress and Design in the West: Visual History of Cultural Exchange,

Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2019, 252 s.

ISBN 978-0-253-04215-6.

Osmanlı döneminde giyilen kıyafetlere ilişkin çeşitli çalışmalar mevcutsa da araştırmalar genel olarak kumaş konusu üzerinden gelişim göstermektedir. Bu bakımdan Charlotte A. Jirousek’in Osmanlı-Avrupa merkezli bir mukayeseye girişmesi *Ottoman Dress and Design in the West: Visual History of Cultural Exchange* isimli eserini ilgi çekici kılmaktadır. Ömer Lutfi Barkan ile Mübahat S. Kütükoğlu başta olmak üzere pek çok araştırmacının estetik gerekçeler dışında çalışmaları varsa da, Osmanlı giyim tarihine ilişkin araştırmaların belirgin bir biçimde estetik çerçevede değerlendirilmesi konunun genel olarak sanat tarihinin içinde ele alınmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak giyimin sanat tarihinin dışında tarih, ekonomi, uluslararası ilişkiler, antropoloji ve benzeri çalışma alanları içinde de ele alınmasının gerekliliği ifade edilebilir. Çünkü giyim, taşıdığı pek çok değer ve malumat bakımından estetik yaklaşımın sınırlarını aşmakta ve duruma göre başka bir kimliğe bürünmektedir.

Avrupa 16. yüzyıldan sonra Doğu ile temasını Osmanlı Devleti üzerinden kurmuş, ilişki kanallarını ekonomiden diplomasiye değin pek çok farklı alanda

inşa etmiştir. Temaslar beraberinde etkileşimi getirmiş, etkileşimler ise somut ve soyut alanlar şeklinde ortaya çıkmıştır. Giyim, bahsi edilen bu türlü soyut ve somut alanların başında gelmektedir. Çünkü hem ticaret hem de teknolojiyle ekonomik niceliği giyimi somut ölçüye dönüştürürken diğer taraftan toplumsal beğeni ve hiyerarşilerin kurulmasındaki rolüyle de giyimi soyut ölçü haline getirmiştir. İfade edilen bu alan kendisini Avrupa tarihinde sıklıkla ve ilgi çekici bir şekilde göstermektedir.

Jirousek'in kitabı yukarıda ifade edilen hususlardan ötürü Osmanlı-Avrupa ortak tarihine farklı bir açıdan bakarak değerlendirmeyi teklif etmektedir. Teklifin kendisi karşılaştırmayı hedef aldığından ortak tarihin köklerine inmek de mümkün olabilecektir. Böylelikle yeni bir değerlendirme imkanı oluşturulabilecek, meseleler farklı bir biçimde ele alınabilecektir. Disiplinler arası çalışmaların giyim üzerinden gelişmesinin sağlanması ekonomi ve politika gibi sınırları kesin çizgilerle çizilmiş alanlara yeni ve daha geniş bakış açılarının nüfuz etmesini de mümkün kılacaktır.

Jirousek kitabı 2019'dan önce tamamlamış olsa da yayımlamak için yayınevi arayışındayken hayatını kaybetmiş, bu yüzden ancak vefatından sonra kızı Sara Catterall tarafından yayımlanabilmiştir. 252 sayfadan müteşekkil olan kitabın dış kapağını, Anthony van Dyck'ın 1622 yılında yaptığı Sir Robert Shirley'in bugün Batı Sussex'teki Petworth House'da bulunan portresi süslemektedir. Sir Shirley portrede kitabın konusuna uygun bir biçimde başında büyükçe bir sarık, üzerindeyse renkli, göz alıcı motiflerle süslenmiş bir maşlahla resmedilmiştir. Kitabın i-xx. sayfaları arasında içindekiler kısmı, Calvin College'in Osmanlı ve Türk tarihi uzmanı Douglas A. Howard'ın kaleme aldığı "The World-Historical Importance of Ottoman Empire" başlıklı bir takdim, önsöz, Sara Catterall'in teşekkürleri ve okuyucuların tarihleri kavrayabilmesi için kimi mühim olayları gösteren bir tarih çizelgesi yer almaktadır. 1-224. sayfalar arasında ise aşağıda içerikleri genel olarak değerlendirilecek olan kitabın ana bölümleri bulunmaktadır; 225-228. sayfalarda küçük bir sözlükle 229. sayfadan itibaren bir dizin mevcuttur. Kitapta, aralarında Batı ve Doğu elyazmalarının olduğu zengin görsel malzemenin sıklıkla ve yerli yerinde kullanılmış olduğu ifade edilebilir. Görselliğe yer verilmiş olması bu bakımdan bilhassa Osmanlı-Avrupa etkileşiminin vesikalar üzerinden takip edilmesini de kolaylaştırmaktadır.

Beş bölümden oluşan kitabında, Jirousek ilk bölümde ana konuyu ele almadan önce Osmanlıların merkezinde yer aldığı coğrafyanın Türklere önceki

ekonomik, politik, sosyolojik ve tarihi bağlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü Jirousek'e göre coğrafyanın beraberinde getirdiği iklim şartları, materyal türleri ve üretim biçimleri iktisadi ilişkilerin tarihini oluşturmaktadır. Bu bakımdan Osmanlıların yönetimi altında bulunan Anadolu ve onun etki alanındaki bölgeler öteden beri Doğu ile Batı arasındaki etkili ilişkilerin merkezinde yer almaktadır. Büyük resme bakıldığında bu ikili ilişkiler kimlik, dini inanış ve mülkiyet hakkı gibi alanlarda kendini giyim üzerinden açıkça göstermektedir. Söz konusu bu resim ise coğrafyanın ele alınması ile ortaya konmaktadır. Jirousek bunu yaparken diğer yandan İslam ile Hıristiyan geleneklerinin bir arada ele alınmasını da sağlamaktadır; çünkü tasvirlerde görülen barbette gibi bir başlığın arka planının anlaşılması başka türlü mümkün olamayacaktır.

Arap, Türk ve İranlılar başta olmak üzere bölgedeki giyim-kuşama ilişkin ilk örnekler tarihi köklerine atıfla gösterilmektedir. Atıflar görsellerle desteklenmekte, bugün giyilen yöresel Türk kıyafetleriyle de bağlantılar kurulmaktadır. Ardından Osmanlıların beylikten devlet haline geldikleri süreç ele alınmakta, böylelikle sunulacak genel perspektifin temelleri oluşturulmaktadır. Mesela Jirousek'e göre 16. yüzyıldan sonra Avrupa'da sıklıkla görülmeye başlanan ceket ve yelek türü kıyafetlerin kökeni İran etkileri varsa da Türk giyim kültürüdür ve bu kültür Orta Asya bozkırlarından neşet etmektedir. Söz konusu bu kültür son halini Osmanlıların bulunduğu coğrafyada almış, buradan da Avrupa'ya taşınmıştır. Bu bakımdan geçişleri anlayabilmek için coğrafya ile ilişkinin kurulması gerekmektedir.

Avrupa'nın zenginleşmesi ile birlikte zengin Doğu'nun lüksleri İmparator Matthias'ın 1612'de tahta çıkışında giydiği kaftan benzeri kıyafette de görüleceği üzere Avrupa yaşamına sirayet etmeye başlamıştır. Bilhassa farklı görevlerle Osmanlıları ziyaret eden seyyah ve diplomatların kaleme aldığı seyahatnameler ile birlikte albümler de Avrupadaki beğeni anlayışını değiştirmeye başlamıştır. Bilhassa kıyafet albümleri bu bakımdan müstesna bir yer teşkil etmekte olup başta Avrupa sanat dünyasını etkilemiş ve beğenide önemli değişikliklere yol açmıştır. Osmanlıların yaşayışından giyimine değin genişletilebilecek malumat talebi Avrupa'daki benzerlerini önemli ölçüde etkilemiştir. Özellikle Osmanlılar ile Avrupalıların doğrudan temas halinde olduğu sınır bölgelerinden başlayarak kademeli bir biçimde Avrupa'nın içlerine ulaşan bu malumat hareketliliğine *turquerie* denilmekte olup Tudorlardan Habsburglara kadar derin etkiler bırakmıştır.

17. yüzyılda gelişen teknoloji ve ekonomik genişlemeye karşın Avrupa Osmanlı kıyafetlerinin etkisinde kalmayı sürdürmüş, Avrupa'nın Amerika ve Uzak

Doğu'daki kolonizatör kimliğine karşın Müslüman kıyafet biçimleri Avrupa yaşamında görünmeye devam etmiştir. Çünkü kıyafet üzerinden Avrupa ile Osmanlı arasındaki bu etkileşimin görsel olduğu kadar manevi arka planlarının olduğu da görülmektedir. Diğer yandan dünyanın dört bir köşesine ulaşmaya çalışan Avrupalıların beğeni anlayışları da değişim göstermiştir.

Jirousek kitabında ayrıca Osmanlıların Batı karşısındaki modernleşme çabalarına da yer vermektedir. 18. yüzyılda ekonomik açıdan genişleme ve zenginleşmeye başlayan Avrupa'nın dünya sosyo-politik yapısını nasıl değiştirdiğine de işaret edilmektedir. Öyle ki bu dönemde yeni ekonomik iş yapma biçimlerinin ortaya çıkması beraberinde Batı'da endüstriyel gelişmişlik ile yeni kurumların inşa edilmesiyle neticelenmiştir. Batı kaynaklı bu değişimin Osmanlıları giyim açısından iki türlü etkilediği ifade edilmektedir.

Avrupa'da endüstriyel ve ticari devrimin yaşanması diğer yandan yeni üretim tekniklerinin icat edilmesiyle yeni hammadde ve pazarların bulunması sorunu ortaya çıkmıştır. Keza değişen kültürel yapı Osmanlıları da hem bürokratik düzen hem de bundan kaynaklı toplumsal kıyafet düzeninde köklü ve etkili reformlar yapmak zorunda bırakmıştır. Kitapta ana başlıklar halinde ele alınan söz konusu bu iki alan üzerinde durulmuş ve karşılıklı etkileşimin kökenleri tartışılmıştır. Aslında Jirousek başlangıçta Osmanlılardan Avrupa'ya doğru yaşanan etkinin 19. yüzyıldan itibaren kıyafet normuyla tersine döndüğünü ve Avrupa'nın Osmanlıları etkilediğini ifade etmektedir. Bu etkileşime misal olması bakımından askeri alanda yapılan yenilikler ve bilhassa yeniçerilerden oluşan orduya son verilmesi gösterilebilir. Yazara göre Avrupa karşısında etkisini yitiren ordunun modernize edilmesi kendini teknik alanlardaki yeniliklerin yanı sıra kıyafetlerdeki değişimde de göstermiştir. Çünkü bu alandaki değişim bürokratik düzendeki kıyafet düzenlemelerini de beraberinde getirmiştir.

Jirousek'in daha önceki çalışmaları da göz önünde bulundurulduğunda bu kitabı ile Osmanlı özelinden ilerleyerek genel bir değerlendirmeye giriştiği söylenebilir. Giyim kültürünün, Osmanlı ve onun idaresi altındaki Akdeniz havzasından yola çıkarak nasıl Kuzey Avrupa'ya ulaştığı ve etkisi ortaya konmuştur. Jirousek bunu yaparken Avrupalıların rakibi olan Osmanlılara ve Osmanlıların arka planındaki tarih ve geleneğe merkezi bir rol yüklemiştir.

Jirousek'in ilginç etkileşimleri ve bağlantıları göz önüne sererken salt giyim kültürünü temel almadığı anlaşılmaktadır. Bunun nedeni bilhassa geniş çerçeveli değerlendirmeler yaptığında politik, ekonomik ve teknolojik gerekçeleri de işin

içine dahil etmesinden kaynaklanmaktadır. Böylelikle aslında maddi kültür ögesi olan giyimin Osmanlı ile Avrupa arasındaki kültüre nasıl sirayet ettiği ve bir bakıma rekabet nitelikli ilişkilerin nasıl ekonomik ve politik kimliğe dönüştüğü mukayese edilebilmektedir. Bilhassa Osmanlı ve Avrupa'nın ortak tarihi söz konusu olduğunda bu türlü geniş erimli mukayeselerin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Jirousek'in giyim üzerinden yaptığı da aslında böylesi bir mukayese girişimidir.

Murat Çelik

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Ekmeleddin İhsanoğlu,

Medreseler Neydi, Ne Değildi? Osmanlılarda Akli İlimlerin Eğitimi ve Modern Bilimin Girişi,

İstanbul: Kronik Kitap, 2019, 446 p., ISBN 978-6-057-63532-7.

Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu's new book released in November 2019 and titled *Medreseler Neydi, Ne Değildi? Osmanlılarda Akli İlimlerin Eğitimi ve Modern Bilimin Girişi* [What were Madrasas, What were They not? Instruction of Rational Disciplines and Introduction of Modern Science to the Ottomans] is a collection of essays published in the last decades. In the book's preface Prof. İhsanoğlu stresses the newly emerged research interest in the madrasa history and "the nostalgia for the madrasa education" due to idealogical reasons rather than objective necessity. The extended introduction to the book puts forward the issue of how the madrasa history should be approached. İhsanoğlu argues that these institutions had never firmly sticked to a strict curriculum (*müfredat*) approved by the state or another authority. The trust deeds confirm that the variety of taught disciplines depended mostly on the established traditions rather than on legislation. İhsanoğlu disagrees with the previous scholarship and argues that the so-called "The Sultan's Syllabus" dating from 973/1565 is just a list of textbooks to be provided and sent on an imperial order to the instructors (*müderris*) in the "imperial madrasas" (*medaris-i hakaniye*). İhsanoğlu argues that this list did not necessarily mean a "curriculum" fixed by the sultan himself (Suleyman the Magnificent); rather it was an effort on behalf of the central authority to overcome the negligence and decay of

içine dahil etmesinden kaynaklanmaktadır. Böylelikle aslında maddi kültür ögesi olan giyimin Osmanlı ile Avrupa arasındaki kültüre nasıl sirayet ettiği ve bir bakıma rekabet nitelikli ilişkilerin nasıl ekonomik ve politik kimliğe dönüştüğü mukayese edilebilmektedir. Bilhassa Osmanlı ve Avrupa'nın ortak tarihi söz konusu olduğunda bu türlü geniş erimli mukayeselerin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Jirousek'in giyim üzerinden yaptığı da aslında böylesi bir mukayese girişimidir.

Murat Çelik

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Ekmeleddin İhsanoğlu,

Medreseler Neydi, Ne Değildi? Osmanlılarda Akli İlimlerin Eğitimi ve Modern Bilimin Girişi,

İstanbul: Kronik Kitap, 2019, 446 p., ISBN 978-6-057-63532-7.

Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu's new book released in November 2019 and titled *Medreseler Neydi, Ne Değildi? Osmanlılarda Akli İlimlerin Eğitimi ve Modern Bilimin Girişi* [What were Madrasas, What were They not? Instruction of Rational Disciplines and Introduction of Modern Science to the Ottomans] is a collection of essays published in the last decades. In the book's preface Prof. İhsanoğlu stresses the newly emerged research interest in the madrasa history and "the nostalgia for the madrasa education" due to idealogical reasons rather than objective necessity. The extended introduction to the book puts forward the issue of how the madrasa history should be approached. İhsanoğlu argues that these institutions had never firmly sticked to a strict curriculum (*müfredat*) approved by the state or another authority. The trust deeds confirm that the variety of taught disciplines depended mostly on the established traditions rather than on legislation. İhsanoğlu disagrees with the previous scholarship and argues that the so-called "The Sultan's Syllabus" dating from 973/1565 is just a list of textbooks to be provided and sent on an imperial order to the instructors (*müderris*) in the "imperial madrasas" (*medaris-i hakaniye*). İhsanoğlu argues that this list did not necessarily mean a "curriculum" fixed by the sultan himself (Suleyman the Magnificent); rather it was an effort on behalf of the central authority to overcome the negligence and decay of

instruction of some disciplines in the madrasas and to recover and strengthen the traditional educational mode. However, what the Ottoman sultans introduced to the madrasa tradition was their hierarchy based on the instructors' daily salary and the disciplines and textbooks to be taught.

In ten essays, arranged in accordance with the chronology of the historical periods taken into consideration, Prof. İhsanoğlu discusses in detail the origin and development of the madrasa institution throughout Islamic history. He develops George Makdisi's claim that the madrasas emerged in the 10th-11th centuries when only the traditionalist Islamic scholars prevailed over the rationalist ones after a long-lasting debate between them. İhsanoğlu argues that the madrasa institution emerged in response to the necessity of spreading the influence of Sunni-Ash'ari theological school during the 10th-11th centuries against the influence of Mu'tazila, the rationalist school in Islam. This led to the exclusion of rational disciplines from the madrasa instruction. As a reflection of the ongoing opposition between the traditionalist and rationalist discourses of Islamic thought the founders of some early 15th-century Ottoman madrasas banned the instruction of "philosophical disciplines". According to İhsanoğlu it was the reign of Mehmed the Conqueror (1451-1481) when the rationalist discourse gained more consideration and during the reign of Suleyman the Magnificent (1520-1566) both religious (*nakli*) and rational (*akli*) disciplines were ultimately integrated to the madrasa instruction.

The other major issue that Prof. İhsanoğlu preoccupies himself with is the incorrect comparison of the madrasa institution to the western colleges and universities. He underlines both the similarities and the differences between them and points out that they differ in origin, financement, and organization and argues that neither madrasas were taken as a pattern (with few exceptions) for the establishment of western colleges and universities, nor the latter's influence was in force well until the late 19th century. İhsanoğlu rightfully questions the well established view in the previous scholarship that the madrasa complex of Mehmed the Conqueror built in 1470 and known under the name *Sahn-ı Seman* was the forerunner of Istanbul University (*Darü'l-fünun*) established only in 1900. Mehmed the Conqueror's complex consisting of eight madrasas together with eight preparatory schools (*tetimme*) was organized according to the traditional madrasa system, while Istanbul University was established by following the western pattern of institutional higher education. The only connection between the traditional madrasa system and the newly founded Ottoman university was the fact that

some madrasa instructors gave lectures also in the university, and some madrasa students attended these lectures.

And thirdly, Prof. İhsanoğlu reveals in detail the introduction of modern western knowledge in the fields of astronomy, chemistry and other sciences to the Ottomans from the 17th through the early 20th century.

The book provides also an extended bibliography as well as an index. It is a useful and insightful compilation of Ekmeleddin İhsanoğlu's contributive works in the field of Islamic and Ottoman science history. I recommend this volume as a valuable and unavoidable source for both scholars and students of Islamic and Ottoman learning tradition, theory and history.

Orlin Sabev (Orhan Salih)

Institute of Balkan Studies at the Bulgarian Academy of Sciences

Jonathan Eagles,

Stephen the Great and Balkan Nationalism: Moldova and Eastern European History,

London and New York: I. B. Tauris, 2014, x + 272 pages,
ISBN 978-1-780-76353-8.

Jonathan Eagles' book, which is adapted from a postgraduate research undertaken at the Institute of Archeology, University College London, is a study on the figure of Stephen the Great [in Romanian *Ștefan cel Mare*], one of the pivotal characters in the Romanian history. The term "Romanian history" needs to be clarified here. As discussed in Eagles' work, Stephen the Great and his legacy are claimed by two independent but culturally and historically bound countries, Romanian and Moldavia, and their political discourse and historiographies.

The book consists an introduction, three main sections, a chapter titled "Postscript: Stephen the Great in the Moldovan Election Crisis of 2009", and chronology of the reign of the ruler, from his accession to his death in 1457 and aftermath until 1538, when Petru Rareș, the Prince of Moldavia were defeated by the Ottomans. In the first section titled "History", chapters provide a historical

some madrasa instructors gave lectures also in the university, and some madrasa students attended these lectures.

And thirdly, Prof. İhsanoğlu reveals in detail the introduction of modern western knowledge in the fields of astronomy, chemistry and other sciences to the Ottomans from the 17th through the early 20th century.

The book provides also an extended bibliography as well as an index. It is a useful and insightful compilation of Ekmeleddin İhsanoğlu's contributive works in the field of Islamic and Ottoman science history. I recommend this volume as a valuable and unavoidable source for both scholars and students of Islamic and Ottoman learning tradition, theory and history.

Orlin Sabev (Orhan Salih)

Institute of Balkan Studies at the Bulgarian Academy of Sciences

Jonathan Eagles,

Stephen the Great and Balkan Nationalism: Moldova and Eastern European History,

London and New York: I. B. Tauris, 2014, x + 272 pages,
ISBN 978-1-780-76353-8.

Jonathan Eagles' book, which is adapted from a postgraduate research undertaken at the Institute of Archeology, University College London, is a study on the figure of Stephen the Great [in Romanian *Ștefan cel Mare*], one of the pivotal characters in the Romanian history. The term "Romanian history" needs to be clarified here. As discussed in Eagles' work, Stephen the Great and his legacy are claimed by two independent but culturally and historically bound countries, Romanian and Moldavia, and their political discourse and historiographies.

The book consists an introduction, three main sections, a chapter titled "Postscript: Stephen the Great in the Moldovan Election Crisis of 2009", and chronology of the reign of the ruler, from his accession to his death in 1457 and aftermath until 1538, when Petru Rareș, the Prince of Moldavia were defeated by the Ottomans. In the first section titled "History", chapters provide a historical

overview of the Romanian ethnic homeland considering Romania and Moldova as if one historical entity, and then a detailed analysis of Stephen's reign, attempts to assert his status as the leading Orthodox ruler of South-Eastern Europe, the inheritor of the Byzantine emperors, even through his marriages. However, it must be stated that, although he put forward the religious purposes, in fact, Stephen the Great intended to achieve the secular political goals during his reign (pp. 44, 71).

The second section, "Memorialisation", and its three chapters discuss how his contemporaries interpreted the events, the achievements and the gestures during Stephen the Great's era. Eagles tried to find answers about how Stephen's reign functioned in the memory of the later generations, ranging from the chronicle writing and the construction of memorial buildings, to the appropriation of the political, social and cultural legacy of Stephen the Great by politicians and intellectuals from the nineteenth century onwards.

The third section of the book deals with the prince as a national symbol. The emphasis on the role of prince as an identity figure in both the republics of Romania and Moldova is discussed not through concept of nationalism, but through notion of "ethnosymbolism". Ethnosymbolism is not a theory, but an approach to nationalism, which allows researchers to consider the steps, and elements of shaping of national identity and the formation of nation states across a long time frame. According to Eagles, ethnosymbolism encourages nuanced analysis rather than polemic (p. 3). Thus, in the third section the author aims to discuss the legacy of Stephen via the principles of ethnosymbolism.

While Eagles's book makes various references to passing events, its main focus is on a medieval figure. The author emphasizes the importance of medieval history to understand the region, thus pays homage to the Professor János Bak, who always considered the essential role of studying the history of the Middle Ages. Moreover, Eagles aimed to meld medieval history and archeology in a manner that is the product of instruction in both disciplines (p. vii.).

The book is based on a good and detailed research on the history of the Stephen the Great's reign and his biography. Eagles states that the *voivode* of the Principality of Moldova for nearly 50 years, and a cousin of the notorious Vlad III of Wallachia -mostly known as *Dracula*- is little known in the West, in contrast to his reputation in Romania and the Republic of Moldova. Yet, it must be pointed out that, not only in the west, even in the countries in the same region Ștefan III, is too little known. While there is no shortage of histories of Stephen the Great

written in mostly in Romanian, the amount of the works related to the same topic in “western languages” is limited.

The content of Eagles’ work reflects the inextricability of the figure of Stephen the Great in historical and current terms. Besides the ruler’s historical position in historiography, the public legacy of Ștefan III is powerful within the republics of Romania and Moldova: the statues of his image abound, schools and a university, even a metro station bear his name. Moreover, banknotes issued in the post-Soviet Moldovan republic had the Stephen’s crowned head on.

As the author states, the book has twofold purpose. The first and more “conventional” aim is to study the *voivode*, Stephen as a historical figure and his role and place in the formation of the Romanian nation-states. The second and the “conventional” purpose of the book is to discuss the legacy of Stephen in historical context. The essential questions lied in the book are: How did Stephen the Great’s legacy endure? How has it been utilized throughout the centuries? Why does the *voivode* play a key role as a national symbol and how does this work in practice? For the author, especially, the period between 1989 and 2007 -from the process of gaining independence of Moldova after the dissolution of the Soviet Union, and the overthrow of the Ceaușescu regime in Romania, to the accession of Romania to the European Union, respectively- needs particular attention for the shaping of Stephen the Great as a national hero and symbol, and his role as a bridge between past and present in these “Romaninan countries”.

Eagles’ book, also, proves another way of biography writing. Not only the events are presented chronologically, but also their influences both then and in the modern period –and even in “post-modern” times (p. 201)- are associated. Hence, the effort of the author in studying both the biography and process of becoming an identity figure and national hero of “Stephen the Great and Saint” (p. 79) in today’s nation states, Romania and Moldova, deserves to be appreciated.

Cengiz Yolcu

İstanbul 29 Mayıs University

Rıza Yıldırım,

Menâkıb-ı Evliyâ (Buyruk): Tarihsel Arka Plan, Metin Analizi, Edisyon-Kritik Metin,

İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020, 574 s., ISBN 978-975-08-4859-9.

Günümüz Türk tarihçileri arasında Alevilik ve Bektaşilik konusunda çalışmaları ile dikkat çeken araştırmacılardan biri olan Rıza Yıldırım başarılı bir çalışmaya daha imza atarak Alevilik inancının temellerini oluşturan kaynak metinleri, oluşum süreçlerini değerlendiren inceleme ile birlikte yayınladı. Daha önceki iki çalışmasında, Alevilik ve Bektaşiliğin aralarında benzerlik olmakla birlikte oluşum süreci ve sosyolojik tabanı bakımından farklı inanç sistemleri olduğunu tarihî ve itikâdî konulardaki temelleri ile izah eden Rıza Yıldırım bu sefer Alevilik tarihindeki, 16. asır öncesi ile sonrasındaki büyük değişimi *Buyruk* ve Safevî kaynaklarından yararlanarak açıklamaktadır.

Kızılbaş Sûfliği

İlk defa bu çalışmada tesadüf ettiğim, Rıza Yıldırım'ın Safevî tarikatı ile Türkmen dindarlığının kaynaşması sonucu ortaya çıkan bu oluşuma verdiği *Kızılbaş Sûfliği* ismi ve kavramının, Aleviliğe dair şu ana kadar gördüğüm en kapsayıcı ve açıklayıcı tanım olduğunu söylemeliyim. Ülkemizde özellikle çağrıştırdığı olumsuz anlamların etkisiyle pek tercih edilmeyen Kızılbaş ile *Buyruk*'ta gördüğümüz şekliyle bir tarikat olan yapısını düşünerek sûfliği ilave ederek üretilen isim kanaatimizce kapsayıcı ve açıklayıcıdır.

Yıldırım'ın Kızılbaş sûfliğini iki döneme ayırması zihnimizde taşıdığımız bir diğer sorunun cevabı olmuştur. İlk dönem, tarikat özelliğinin daha belirgin olduğu Şeyh Safî'den Şeyh Cüneyd'e kadar gelen dönemdir. Şeyh Cüneyd ile başlayıp Şah Tahmasb döneminde tamamlanan süre ise Kızılbaş sûfliğin teşekkül devri kabul edilmektedir. Yıldırım, bu iki dönem anlayışını adeta iki farklı tarikat olarak değerlendirmektedir. Bu değişim ve farklılaşmada Osmanlı-Safevî çatışmasının da rolü olduğu düşünülebilir.

Rıza Yıldırım'ın üzerinde ısrarla durduğu konulardan biri de Kızılbaş sûfliğinin asker tarikatı olduğu ve Safevî devletinin yönetici kadrosunun tarikatı olmasıdır. İranlılar devlet yönetimine girdikçe tarikat zayıflayacak, zamanla İran

topraklarından çekilip Anadolu'ya yerleşecek ve varlığını büyüyüp geliştiği topraklarda değil, mücadele ettikleri devletin topraklarında sürdüreceklerdir.

Rıza Yıldırım'ın çalışmasında önemli bulduğum ve alana katkıda bulunduğu taraflardan biri kendisinden önce yapılan Köprülü, Togan, Gölpınarlı, Ocak gibi alanın önemli isimlerinin verdiği kimi bilgileri tashih etmesidir. Düzeltilen bilgiler arasında kitap isimleri, müellifler ve olaylar ile birtakım ezberlenmiş ve klişeleşmiş kanaatler bulunmaktadır. Kanaatimizce kitabın özgün yanlarından biri de bu tür bilgilerdir. Yıldırım'ın, Aleviliğin kökenlerinin Yesevilik, Bektaşilik ve Kalenderilik merkezli olduğu şeklindeki yaygın kanaatin yanlış olduğunu, Alevilerin kendi gerçeklikleriyle örtüşmediğini iddia etmesi önemli bulduğum bir diğer görüştür. Yazar bu iddiasına gerekçe olarak ise, Aleviliğin temeli olduğu iddia edilen tarikatların ve yolların temel metinlerinde, Aleviliğin olmazsa olmaz dört temel uygulaması olan dede-talip ilişkisi, musahiplik, görgü düşkünlük ve cem ibadetine dair bilginin olmamasını gösterir. Rıza Yıldırım'ın bu gerekçelerini ikna edici bulduğumu söylemeliyim.

Rıza Yıldırım bu iddiasıyla, günümüzde Alevilik ile birlikte dile getirilen Horasan erenleri, Yesevilik ve Anadolu irfânı ile başlayan açıklamaların da aslında temeli olmadığını ifade etmiş olmakta. Kızılbaş sûfiliğinin kurucu metni *Buyruk*'ların ilk müellifi ve Rıza Yıldırım'ın Kızılbaş sufilğini iki döneme ayırarak "ilk dönem sufilği" olarak adlandırdığı dönemin kurucusu Şeyh Safî'nin Halvetiyyenin iki kolundan birinin, Erdebiliyye'nin kurucusu olduğunu, diğeri Bayramiye, ve Kızılbaş Sufilğinin de bu koldan neş'et ettiğini düşündüğümüzde aslında Erdebilîğin aynı dönem Anadolu'da yaygın diğer tarikatlardan farklı olmadığını söyleyebiliriz. Rıza Yıldırım'ın özellikle *Buyruk*'u, yazıldığı dönemin diğer metinleri ile mukayese ederken ortaya koyduğu benzerlikler de bu görüşü desteklemekte. Bu durumda Kızılbaş sûfiliği Erdebiliyyenin Şeyh Cüneyd ile değişmeye başlayan bir tarikat olduğunu ve Bektaşilik dahil diğer tarikatlardan ayrıştığını söylemek mümkündür.

Halvetiye silsilesi Anadolu'da ikiye ayrılır. İbrâhim Zâhid-i Geylânî'nin büyük halifelerinden Sa'deddîn-i Fergânî ile Halvetiyye silsilesi ve Safiyüddîn Erdebilî ile de Safeviyye, bir diğer deyişle Erdebiliyye ve Bayramiyye silsileleri teselsül eder. Aleviliğin temelini oluşturan Erdebiliyye ile Bayramiyye arasındaki yakınlık ve benzerlik Bektaşilikten çok daha fazla olması bilinen birçok ezber düşüncüyü sarsmakta. Anadolu'da gelişen İslam inanç ve ibadet hayatını anlamak için bu iki kolu çok iyi incelemek gerekmektedir.

Rıza Yıldırım'ın çalışmasında ileri sürdüğü iddialardan bir diğeri *Buyruk* gibi metinlerin layık veçhile değerlendirildiği takdirde Alevilik araştırmalarında bir eksen değişikliğine gidileceğine olan inancıdır. Bu tür metinlerin Alevilik hakkındaki çalışmalara büyük katkı sağlayacağına inanmakla birlikte günümüz Alevi toplumlarında, özellikle Batı Avrupa'da örgütlenenler arasında bir ilgi uyandıracığını ve değiştireceğine olan inancımızın oldukça zayıf olduğunu söylemeliyim.

Rıza Yıldırım'ın bu çalışması, tamamen şifahî kültüre dayalı olduğu söylenen Aleviliğin yazılı kaynaklarının sanılandan daha fazla olduğuna dikkat çekmektedir.

Alevilikle ilgili tartışmalardan biri Aleviliğin tarikat, cemaat, din veya mezhep olup olmadığıdır. Rıza Yıldırım bu çalışması ve teklif ettiği isimlendirme ile bu soruya cevap vermektedir. Rıza Yıldırım'ın da ısrarla üzerinde durduğu ve en azından benim ilk defa duyduğum "Kızılbaş Sufiliği" isimlendirmesi ile bir tarikat olduğunu öğreniyoruz. Metni verilen *Buyruk*'a göz attığımızda da Aleviliğin bir tarikat olduğunu açık bir şekilde görüyoruz.

Kitapta Alevi tarihinde yeterince vuzuha kavuşmamış konu, kanaatimce Safeviler öncesi dönemdir. Ahmet Yaşar Ocak'ın Safeviler öncesi Alevi tarihine dair tezlerini daha makul bulduğumu ifade etmeliyim.

Buyruk metninin yayınlanmasına rağmen Alevi tarihi içinde yazılı kaynaklar meselesinin hâlâ sorunlu olduğunu düşünüyorum. Elimizde en azından şimdilik, *Buyruk* dışında başka metin yok gibi durmakta. Rıza Yıldırım'ın Aleviliğin temel metinleri arasında zikrettiği, aralarında edebi metinlerin de yer aldığı eserlerin önemli bir kısmı Selçuklu Türkiye'si ile Osmanlı Balkanlarında yaşayan kendilerini Alevî olarak görmeyen Türkler arasında da okunan metinler olmasından dolayı, münhasıran Aleviliğe hasretmek yerine daha çok Anadolu'da gelişen halk inancının temellerini oluşturan metinler olarak görmek ve değerlendirmek daha doğru olacaktır. *Buyruk*'ta dile getirilen ehl-i beyt sevgisi, Bektaşiliği bir kenara bırakacak olursak, Kâdirî ve Halvetîlerde de en az Erdebililer kadar olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca fütüvvetname metinleri ile aralarında görülen benzerliğe de dikkat edilmelidir.

Buyruk bir Kitap Adı mıdır, Yoksa bir Tür Adı mıdır?

Buyruk üzerinde yapılan tartışmalardan biri de Buyruk'un kitap adı mı yoksa bir tür mü olduğu meselesidir. Yıldırım, bir metnin buyruk olup olmayacağına karar verilmesi için dikkat edilmesi gereken özelliklerin neler olduğunun belli

olmadığını söyler. Hiç şüphesiz burada tür derken edebi bir türden bahsedilmektedir. Böyle bir soru soru, içinde, buyrukların müstakil kitap olmadığı iddiasını barındırmaktadır. *Buyruk* metnini okuduktan sonra zihnimde, Rıza Yıldırım'ın yüzlerce nüsha görenek ulaştığı ve benim çok değerli ve anlamlı bulduğum yarıdan kısmen farklı bir kanaat oluştuğunu ifade etmeliyim. Kanaatimce *Buyruk*, Yıldırım'ın da işaret ettiği gibi bir seferde bir müellif tarafından oturulup yazılan bir eser değildir. Aleviliğin tarikatlaşma sürecinde ki bu neredeyse bir asra yakın bir süredir, zaman içinde farklı kişiler tarafından telif edilmiş olmalıdır. Zaman içinde ilk yazılan metinlere de ilaveler yapıldığı, özellikle Sûfi Kızılbaşlığın kurucusu Şah İsmail'in yazdığı şiirlerin dedesinin yazdığı metin içinde yer almasından anlaşılmaktadır. Nüshalar arasındaki farklılık ise istinsah ve ihtiyaçtan kaynaklanmakta olup ciddi bir fark oluşturmamaktadır. Özetleyerek alınan bir metin, istinsah edilirken yeterince açık bulunmadığı için açıklamalar ile genişlemekte ve bu durumun yaygın olması da özü ve ruhu olan metinlerin lafızlarında farklılıklar meydana getirmektedir. Dolayısıyla *Buyruk* bir eser olup Rıza Yıldırım'ın tespit ettiği yüzlerce nüsha temel metnin özet, açıklama ve dipnot dediğimiz bazen sayfa kenarlarına bazen de metin içine düşülen özel notlarından oluşmaktadır. Kanaatimizce, *Şeyh Sâfi Buyruk*'u tek eserdir, ama, muhtasar, şerh ve haşiyeleri çoktur. Bunun nedenlerini ise Rıza Yıldırım eserinde çok açık bir şekilde izah etmektedir. Kimi araştırmacıların aksine her *Buyruk* metninin özgün bir eser olarak kabul etmemiz pek mümkün görünmemektedir. Böyle düşünmemizin nedeni metinlerin müstakilen ve yeniden yazılmamış olmasıdır. Dolayısıyla ikinci nesil akademisyenlerin *Buyruk*'un bir edebi tür olarak ele alınması gerektiğine dair düşüncelerine katılmamız pek mümkün görünmemektedir. Rıza Yıldırım'ın *Buyruk*'u kök metin olarak kabul etmesi daha ma'kul olup Kızılbaş sülflüğü bu metin üzerine inşa edilmiştir.

Kitapta Yıldırım'ın katılmadığım bir diğer görüşü *Buyruk*'un dinamik bir edebi tür olarak tanımlanmasıdır. *Buyruk*'un edebi bir tür olmadığını ve tek bir eser olduğunu, elde mevcut nüshaların farklı amaçlarla *Buyruk*'tan üretildiğini düşünüyorum. Her bir *Buyruk* metninin özgün olduğu görüşüne katılmamız, en azından şu anki bilgilerime göre pek mümkün görünmemektedir. Zaten kendisi de bu görüşünde çok emin olmadığı için olsa gerek bir başka yerde (s. 52) çalışmasında bir kök metin olduğu, diğer nüshaların bu metinden beslendiğini ifade etmektedir.

Buyruk metninin manzum-mensur olarak ikiye bölümden oluştuğu ifadesinin de tashih edilmesi gerektiğini düşünmekteyim. Metinler görüldüğü kadarı ile

mensurdur. Kimi metinlere sonradan ilave edildiği anlaşılan başta Hatayi olmak üzere kimi Alevilerin ulu ozanlarının konu ile ilgili deyişleri ve nefesleri ilave edilmiştir. Metin ağırlıklı olarak mensur olmakla birlikte kimi bölümleri mensur-manzum karışıktır.

Sekiz farklı metnin bir araya getirildiği *Buyruk*'a, bir mecmua, bir külliyat da denilebilir. Yıldırım da bunu “*küçük risalelerin, yerleşmiş uygulamaların derlenip düzenlenerek iki kapak arasında toplanmasından ibaret*” (s. 166) şeklinde izah etmektedir. Tek seferde yazılmayıp ihtiyaç duyuldukça yazılması yönüyle de müstakil bir eser kabul edilmesi doğru olmasa gerek. Mecmuada yer alan her eser tarikatin bir yönüne işaret etmekte, dervişlerin eğitimini tamamlamaktadır.

Mecmuada *Menâkıb-ı Evliyâ*'nın yani *Buyruk*'un ilk bölümü bir nevi Kızılbaş sûfiliği itikat ve ilmihal kitabı mahiyetindedir. Metinlerdeki manzum kısımların artması ve metnin bir parçası olmasından da anlaşıldığı gibi özellikle *Nesebnâme* ve sonrasındaki eserler sonradan kaleme alınmış eserlerden oluşmaktadır. En sonda yer alan hatime ise risaleleri derleyen tarafından yazılmış olmalıdır.

Son olarak Rıza Yıldırım'ın her türlü takdiri hak eden bu eserini iki konuda eleştirilebileceğini ifade etmek isterim. İlki neredeyse tamamen Safevî kaynaklarına dayanılarak hazırlandığı için Safevî bir bakış açısının hâkim olduğu ve Anadolu'nun tesiri ve etkisinin biraz geride kalmasıdır. Diğerisi ise bu tür çalışmalarda olması normal olan ve daha sonraki baskılarda düzeltileceğini düşündüğüm, metnin imlasında ve okunmasında kimi küçük yanlışların ve tashihlerin bulunmasıdır.

İsmail Güleç

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Ulaş Karakoç – Alp Yücel Kaya (der.)

İktisat Tarihinin Dönüşü: Yeni Yaklaşımlar ve Tartışmalar,

İstanbul: İletişim Yayınları, 2021, 424 s., ISBN 978-9-750-53023-4.

2010’larda yayınlanan Daron Acemoğlu ve James A. Robinson’ın *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty* (2012) ve *The Narrow Corridor: States Societies and Fate of Liberty*’si (2019) ve Thomas Piketty’nin *Capital in the Twenty-First Century* (2014) ve *Capital and Ideology*’si (2019) gibi kitaplar, farklı anlayışlardan gelseler bile, iktisat tarihi çalışmalarını tekrar gündeme getirmiştir.¹ Bu alanda köklü bir geleneğe sahip olan Türkiye’de de iktisat tarihi temelli çalışmaların son dönemde arttığı görülmektedir. Humboldt Üniversitesi’nden Ulaş Karakoç ve Ege Üniversitesi’nden Alp Yücel Kaya’nın derlediği *İktisat Tarihinin Dönüşü Yeni Yaklaşımlar ve Tartışmalar* kitabı dünü ve bugünüyle Türkiye, Avrupa ve Amerika yazınındaki iktisat tarihçiliği tartışmasının yanında Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi özelinde yurt içi ve yurt dışındaki Türkiyeli araştırmacıların hangi konulara odaklandığını ve çalışmalarını hangi metot ve tartışmaları kullanarak bu yazına eklediğini ortaya çıkartmaya çalışıyor.

Kitap bir önsöz, bir söyleşi ve on bir makaleden oluşmaktadır. Önsözde Ulaş Karakoç ve Alp Yücel Kaya dünya ve Türkiye’deki iktisat tarihi yazınına değerlendirirken kitaptaki makalelerin bu yazının neresinde durduğunu da tartışmaktadırlar. Karakoç ve Kaya iktisat tarihiyle ilgilenen tarihçi ve iktisatçı akademisyen adayları için geniş bir literatürün gözler önüne serer. Bunun yanında önsöz, sosyal bilimlerin iktisat tarihiyle nasıl ilişki içinde olduğunu ve kurulacak olası yeni ilişkilerin nasıl olması gerektiği üzerine bir tartışmayı da içerir.

Önsözün ardından okuyucular Karakoç ve Kaya’nın Prof. Dr. Şevket Pamuk’la yaptıkları söyleşiyi karşılaşırlar. Pamuk bu söyleşide 1960’lardan günümüze iktisat tarihi yazımında dünyada ve Türkiye’de meydana gelen değişikliklerden bahseder. Söyleşinin ilk bölümünde dünyadaki iktisat tarihi yazımının genel trendleriyle ilgili bilgiler bulunur. Siyasal iktisat, kurumsal iktisat yazımındaki

1 Thomas Piketty’nin *Capital and Ideology* kitabı haricindeki diğer kitaplar Türkçeye kazandırılmıştır: Daron Acemoğlu ve James A. Robinson, *Ulusların Düşüşü Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri*, çev. Faruk Rasim Velioğlu, (İstanbul: Doğan Kitap, 2013); Daron Acemoğlu ve James A. Robinson, *Dar Koridor Devletler, Toplumlar ve Özgürlüğün Geleceği*, çev. Yücel Taşkın, (İstanbul: Doğan Kitap, 2020); Thomas Piketty, *Yirmi Birinci Yüzyılda Kapital*, çev. Hande Koçak, (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2014).

yenilikler ve tartışmalara eğilen Pamuk kliometrinin iktisat tarihi yazımındaki öneminden de bahseder. Söyleşinin ikinci kısmında Pamuk Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları'ndan 2014 yılında *Türkiye'nin 200 Yıllık İktisadi Tarihi* ve 2018 yılında Cambridge University Press'ten çıkan *Uneven Centuries Economic Development of Turkey since 1820* adlı kitapları üzerinden Tanzimat'tan günümüze Türkiye'nin ekonomik tarihiyle ilgili yorumlarının yanında bu kitaplarda geliştirdiği argümanların hangi ölçütler üzerinden kurduğunu da anlatır.

Yücel Terzibaşoğlu ve Alp Yücel Kaya'nın yazdığı *19. Yüzyılda Balkanlar'da Toprak Rejimi ve Emek İlişkileri* isimli makale imparatorluğun 19. yüzyılda giriştiği reformların Balkanlar'daki üretim ve emek ilişkilerini nasıl değiştirdiği üzerine yoğunlaşır. Çiftlik tartışmasıyla erken dönemdeki köylü, çiftçi ve ortakçılık kategorilerindeki düzenin nasıl oluştuğunu gösteren Terzibaşoğlu ve Kaya bu konunun 19. ve 20. yüzyıl ayağı için geniş bir arşiv malzemesi kullanır. Makalenin argümanı kısaca şöyle özetlenebilir: 19. yüzyıl reformlarıyla köylü, çiftçi ve ortakçılar ellerindeki topraklar için mülkiyet haklarına kavuşurlar. Fakat bölgedeki büyük toprak sahipleri borçlandırma ve elde ettikleri idari yaptırımlarla bu insanları toprağa bağlarlar. Bu sömürüden kurtulmak isteyen hayvancılığa yönelmeye başlayan köylü, çiftçi ve ortakçılar kimi zaman bu durumun değişmesi için isyan çıkarırlar. Ancak bu durum imparatorluğun sonuna kadar devam eder. Terzibaşoğlu ve Kaya'nın çalışmasının önemli tarafı imparatorluk bürokrasinin kanunlar, layihalar ve yerel meclisler aracılığıyla bu sömürü düzeninin devam etmesine, hatta derinleşmesine, katkıda bulunmasıdır. Makale son noktada bu bilgileri iktisat tarihi açısından konumlandırmaya çalışır.²

Özgür Burçak Gürsoy *20. Yüzyılda Tarımda Dönüşümün Ana İzlekleri* adlı makalesinde Cumhuriyet tarihinin 4 farklı döneminin içinde (1923-1947;1947-61;1961-1980;1980-günümüz) Türkiye'de tarımın genel ekonomi içindeki payının nasıl gerilediğini ve tarımsal dönüşümün nasıl gerçekleştiğini anlatır. Özel olarak, kendi çalışmalarıyla bağlantılı biçimde, Türkiye'deki Tütün politikasını TEKEL üzerinden değerlendirir. Makale boyunca Gürsoy Türkiye tarımının geçirdiği radikal dönüşümün ve tarımdaki bölgesel farklılıkların ülkenin yaşadığı ekonomik-siyasal-sosyal süreçlerin bu dönüşümü etkilediğini ve bu değişikliklerin derinlemesine araştırılması gerektiğini belirtir.

2 Makalenin yazarlarından Alp Yücel Kaya benzer konuyu Balkanlardaki servet birikimi üzerinden de tartışır: Alp Yücel Kaya, "Balkanlar ve Batı Anadolu'da İlk Birikimin Gelişimi (1839-1914)", *Devrimci Marksizm*, 45-46 (2021), s. 11-66.

Ulaş Karakoç *Dünyada ve Türkiye’de Geç Sanayileşme* makalesinde benzer konuda iki ana eksen takip eder: Birinci eksen de dünyada sanayileşme literatürünün nasıl geliştiğini ve dönüştüğünü geniş bir ikincil kaynak taramasıyla okuyucuya aktardıktan sonra Türkiye’nin sanayileşme tarihini kısa bir kesitini aktarır. Makalenin ikinci ekseninde büyük depresyon sonrasında Türkiye ve Mısır’daki erken sanayileşmenin nasıl gerçekleştiği üzerine yaptığı çalışmanın hangi veri setine dayandığını açıklayan Karakoç kendi data-setini nasıl hazırladığını ve bu setten elde ettiği verilerin Mısır gibi bir ülkeyle karşılaştırıldığında önümüze ne gibi fırsatlar çıkaracağını açıklamaya çalışır.

M. Erdem Kabadayı *20. Yüzyılda Türkiye Ekonomisinde Mesleki Yapısal Dönüşüm* isimli makalesinde Cumhuriyet dönemindeki mesleki dönüşümü nüfus sayımlarını kullanarak anlamlandırmaya çalışır. Mesleki dönüşümle ilgili Avrupa’daki literatürün nasıl oluştuğunu inceleyen Kabadayı geç Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne iktisat tarihi yazımındaki sanayileşme ve mesleki yapıdaki dönüşümle ilgili literatürü tartışır. Makalede kaynak olarak kullanılan nüfus sayımlarından elde edilen bilgilerin nasıl toplandığı, hangi metodolojiyle bu kaynaklara bakıldığı ve kaynağın sağlayıp-sağlayamadığı bilgileri tartışan Kabadayı elindeki malzemeyi mesleki dönüşüm çerçevesinde analiz eder. Makalesinin sonunda ise mesleki dönüşümle ilgili datanın daha rafine biçimde dizayn edilebilmesi için vilayet ve alt birimlerinde bulunan mesleki data bilgisinin dijitalleştirilmesi gerektiğini belirtir.

Özdeniz Pektaş *Emek Tarihi: Özgür Olmayan Emek Tartışmaları* makalesinde emek tarihinin önemli konularından birisi olan özgür olmayan emek kavramını kuramsal biçimde tartıştıktan sonra Türkiye’deki özgür olmayan emek tartışmalarıyla ilgili önemli bilgiler verir. Pektaş bu makalesinde kullandığı Marksist teorik malzemeyi kendi makalesine direkt bir destek olarak kullanmak yerine bu teorilerle tartışma içine girer. Bu tartışmadan sonra hapishanelerdeki özgür olmayan emeğin, devletin kapitalist sistemin lehine yaptığı hukuki düzenlemelerle, kapitalist sermaye için nasıl sömürü aracı haline getirildiğini detaylıca tartışır.

Hülya Canbakal *Erken Modern Dünya ve Osmanlı Topraklarında Servet ve Gelir Dağılımı* adlı makalesinde birbirine bağlı üç farklı anlatı kurar. Birinci anlatıda literatürde hem günümüzde hem de erken modern dönem için üretilen servet ve gelir dağılımındaki eşitsizlikle ilgili tartışmaların nasıl geliştiğini erken modern dönemi vurgulayarak anlatan Canbakal bu bölümde geniş bir İngilizce literatürü okurun kullanımına sunar. Makaledeki ikinci anlatı ise Osmanlı

İmparatorluğu'ndaki eşitsizlik literatürünün 18. yüzyıla kadarki tartışmasıdır. Makaledeki son anlatıda Canbakal kendi projesindeki verilerden elde ettiği sonuçları tartışmaya açar. İmparatorluktaki 7 bölgenin (Manastır, Manisa, Bursa, Kayseri, Antep, Trabzon ve Diyarbakır) terekelerinden elde edilen rakamsal bilgilerle oluşturulan veri setini Gini katsayısıyla analiz eden ve bölgeler arası gelir ve servet eşitsizliğiyle ilgili veri tabanı oluşturmaya çalışan Canbakal daha isabetli analizlerin yapılabilmesi için data-madenciliğinin de kullanıldığı büyük projelere ihtiyaç duyulduğunu belirtir.

Onur Yıldırım *Piyasalar ve Kurumlar: Esnaf Loncaları* makalesinde Osmanlı piyasalarının kontrol mekanizmalarından birisi olan loncaları iktisat tarihi çerçevesinden inceler. Makale Avrupa, Avrupa-dışı ve Osmanlı'daki lonca örgütlenmesiyle ilgili çalışmaları geniş biçimde değerlendirir. Bunların yanında Yıldırım bu konuda kendi ve diğer meslektaşlarıyla yaptığı çalışmalar üzerinden Osmanlı İmparatorluğu'ndaki lonca örgütlenmesinin içindeki sorunları tartışır.

Pınar Ceylan *Osmanlı Terekelerinden Fiyat Tarihine İlişkin Bazı Gözlemler* makalesinde terekelerden gelen verilerle Osmanlı'daki fiyat hareketlerine bakmayı amaçlar. Bu çalışmasında ilk olarak veri setini sağladığı terekeleri İngiliz miras dökümleri, vasiyetnameler ve miras yönetim belgeleriyle karşılaştırarak açıklayan Ceylan hem bu iki kaynağın benzer ve farklı yönlerini hem de bu kaynaklar kullanırken araştırmacının hangi noktalarda dikkatli olması gerektiği üzerine bir tartışma yürütür. Daha sonra makalede Osmanlı tarihin özelinde fiyat tarihi açısından hangi çalışmaların yapıldığı anlatılır. Ceylan 1660-1840 yılları arasında Üsküdar, Manisa, Gaziantep ve Trabzon mahkeme sicillerindeki 762 defteri inceleyerek buğday (İstanbul, Manisa ve Gaziantep), bakır (Manisa, Trabzon ve İstanbul) ve tekstil ve buğday (Manisa) fiyatlarındaki dalgalanmalara bakar. Makalede Şevket Pamuk'un yayınladığı vakıf muhasebe defterlerindeki buğday fiyatlarındaki dalgalanma verisiyle Ceylan'ın Üsküdar sicillerinden topladığı fiyatlardaki dalgalanma verisinin benzerliği birincil kaynakların birbiri üzerinden referanslanmasına güzel bir örnek oluşturur. Ayrıca Ceylan Trabzon sicillerinden topladığı bakır fiyatları verisini Amsterdam'daki bakır fiyatlarıyla kıyasladığında fiyatlardaki artış ve azalışlardaki birlikteliğe de dikkat çeker. Ceylan terekelerin sağladığı farklı verilerin gösterdiği rakamsal artış ve azalışların arkasındaki sebeplerin daha derin bir araştırmayla ortaya çıkarılması gerektiği görüşündedir.

Seven Ağır'ın *Osmanlı İmparatorluğu'nda Mülkiyet Hakları Kurumları* makalesini iki parçada inceleyebiliriz. Yeni kuramsal iktisadın mülkiyet ilişkilerini

nasıl değerlendirdiğiyle ilgili geniş bir İngilizce literatür yazar tarafından detaylı bir şekilde tartışılır. Bu tartışmanın yanında Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mülkiyet ilişkileri Avrupa literatürüyle beraber düşünür. Ağır, sonuç olarak Avrupa kuramsal iktisadi yazınındaki verilerle Osmanlı İmparatorluğu'ndan elde edilen verilerin disiplinlerarası bir perspektiften okumanın elimizdeki bilgileri daha farklı mecralara taşıyacağı görüşündedir.

Boğaç Ergene *Osmanlı Hukuk Tarihine Niceliksel ve Ekonomik Yaklaşımlar* makalesinde kadı sicillerindeki bilgilerden elde edilecek verilerin niceliksel incelemesinin yanında bu bilgilerin hangi ekonomik ve hukuki teorilerle daha anlamlı hale gelebileceğini tartışır. Makalesine sicillere farklı şekilde bakan çalışmaları değerlendirerek başlayan Ergene sicillerdeki bilgilerin kısıtlılığının yanında şimdye kadar sicillerden elde edilen bilgilerin bütünsel bir analize tabi tutulmadığından bahseder. Ergene sicillerdeki niceliksel ve ekonomik bilgilerin daha iyi anlaşılabilmesi için bazı hukuki modellemelerin (burada tanıtılıp tartışılan Priest ve Klein modeli gibi) de kullanılabilirliğini tartışır.

Eyüp Özveren *İktisat Tarihçilerinin Görgüsü Bilgisi; ya da İktisat Tarihi Eğitim-Öğretiminde Ders Kitapları* adlı makalesi birkaç katmandan oluşmaktadır. Makalenin bir katmanı Türkiye'de iktisat tarihi eğitimin tarihçesini verir. Özveren lineer bir anlatı takip etmektense iki ana kültürün (İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi ve ODTÜ-Hacettepe) nasıl oluştuğunu ve hangi sebeplerle kendi sistemlerini kurduklarını analiz eder. Sonra gelen iki katmanda İngilizce ve Türkçe iktisat tarihi kürsülerinde okutulan iki farklı kitaba (Rondo Cameron ve Larry Neal'ın *A Concise Economic History* ve Mesut Küçük Kalay'ın *Dünya İktisat Tarihi*) odaklanıp kitapların Türkiye iktisat tarihi eğitimindeki avantajlarını ve dezavantajlarını detaylıca inceler. Makalenin son bölümünde Özveren Türkiye'deki iktisat tarihi kürsülerinde nasıl bir eğitim ve öğretim sistemimin takip edilmesi gerektiğiyle ilgili yorum ve önerilerini paylaşır.

Tanıtmaya çalıştığım bu kitap okuyucuya erken modern Osmanlı'dan günümüze iktisat tarihinin farklı konularındaki çalışmaları gözler önüne sermektedir. Kitaptaki yazarların birçoğu Avrupa ve Amerika'daki güncel iktisat tarihi tartışmalarıyla ilgili çok geniş bir literatürü birbirleriyle ilişkilendirerek değerlendirir. Ancak bu yazarların yakındığı en temel problem kendi ilgilendikleri alanlarla ilgili bütüncül veri setlerinin olmayışıdır. Bu nokta, Osmanlı arşivi bağlamında üzerinde düşünülüp tartışılması gereken bir konudur. İktisat tarihinin kullandığı analizler için bu tür veri kopukluklarının araştırmacıyı zora sokacağı muhakkaktır. Ancak

KİTÂBİYAT

rakamların yanında rakamsal olmayan arşiv ve arşiv dışı malzemenin ortaya çıkacağı analiz imkanları, tıpkı E. P. Thompson ve Thomas Piketty'nin yaptığı gibi, serilerdeki kopuklukların anlamlandırılması için bir fırsat da yaratacaktır. Diğer taraftan kitaptaki literatür, data toplama ve datayı eleştirel analizle değerlendirme ve tartışma bilgisi iktisat tarihiyle ilgilenen genç kuşak öğrenci ve akademisyenler için paha biçilemez bilgiler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sinan Kaya

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi