

ceride

Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi/*Journal of Ego-Document Studies*

Cilt/Volume 1 • Haziran/June 2023 • No. 1

رفو مہات مذکور کویدہ ایدی و جو کویدہ
ن قلم سی درر ایدی و التون قلم سی
ده یکان پتہ افسقاده محمود قران
بر ایام دن صکرہ یکان پتہ عکری
افسقاده یکان پتہ یوکنز قامتی ایدی
رمتی ایدی و حمتی اوغلی سلم پشنگ
ن قامتی ایدی و مذکور قلم د قی بیات


شنگ پشنگی کسیدر سلطان
بیان اولغندر و بوسلم پتہ ی کوب
م سنہ کلوب او توروب حکمالت ایدر
کونلت بولدر و بزمر کودجی کویلرندہ
وکن پشنگی بزارد نوج قلم سندنہ ایکن
سہ کدوب قس بکی کوب کلوب ارضول
سی اولوب یکان پشنگی نوظوب
ر و ب و محمود قرانی عجرہ ده نوظوب



ceride

Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi/*Journal of Ego-Document Studies*

Cilt/Volume 1 • Haziran/June 2023 • No. 1

İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ

Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi

Ceride: Journal of Ego-Document Studies

Cilt 1: Sayı 1 – Haziran 2023

Volume 1: Issue 1 – June 2023

ISSN: 3023-4425

Editör/Editor-in-Chief

Selim Karahasanoğlu,
selim.karahasanoglu@medeniyet.edu.tr

Editör Yardımcısı/Associate Editor

Semra Çörekçi, semra.corekci@medeniyet.edu.tr

Editör Asistanı/Assistant Editor

Gülşen Yakar, gulsen.yakar@medeniyet.edu.tr

Kitabiyat Editörleri/Book Review Editors

Batuhan Aksu, aksuubatuhan@gmail.com
Özlem Özdemir Kumbur,
ozlem.kumbur@medeniyet.edu.tr

Sosyal Medya Editörü/Social Media Editor

Batuhan Aksu, aksuubatuhan@gmail.com

Teknik İletişim/Technical Contact

Emre Eken, emre.eken@medeniyet.edu.tr

Yayın Kurulu/Editorial Board

M. Yılmaz Akbulut, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi •
Elmin Aliyev, Bağımsız Araştırımcı • Sami Arslan,
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi • Elif Sezer
Aydınlı, Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri
Araştırma Merkezi • Yüksel Çelik, Marmara
Üniversitesi • Aslı Çiftçi, İzmir Ekonomi Üniversitesi •
Rudolf Dekker, Universiteit Amsterdam (Emekli) •
Suraiya Faroqi, İbn Haldun Üniversitesi •
İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi •
Barbara Kellner-Heinkele, Freie Universität Berlin •
Cemal Kafadar, Harvard University • Sigurđur Gylfi
Magnússon, University of Iceland • Sylvie Moret
Petrini, University of Lausanne • Danièle Tosato-
Rigo, University of Lausanne • François-Joseph
Ruggiu, CNRS • Dana Sajdi, Boston College •
Liz Stanley, Edinburgh University • Derin Terzioğlu,
Boğaziçi Üniversitesi • Kadir Turgut, İstanbul
Üniversitesi • Sadık Yazar, İstanbul Medeniyet
Üniversitesi • Yurt Zaretsky, HSE University

Tasarım/Designer

Kadir Abbas, kadir.abbas@gmail.com

Kapak Resmi/Cover Image

Kabudlu Mustafa Vasfi Efendi, *Tevarih*,
Leiden University Library, Special Collection,
Cod. Or. 1551, fol.9a

İletişim/Contact

Adres/Address

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Güney Kampüsü,
D-100 Karayolu, No: 98, Dumlupınar, Kadıköy/İstanbul
Tel: +90 216 280 33 33
Sertifika No: 51797

Web: <https://ceride.medeniyet.edu.tr>

E-mail: ceride@medeniyet.edu.tr

Sosyal Medya/Social Media

X/Twitter <https://twitter.com/Ceridergi>
Facebook <https://www.facebook.com/profile.php?id=100094350108197>
Instagram <https://www.instagram.com/ceride.dergi/>
Linkedin <https://www.linkedin.com/company/97864509/admin/feed/posts/>

Baskı ve Cilt

Optimum Basım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51/1
34295 Küçükçekmece/İstanbul
Tel.: +90 212 463 71 25 • Faks: +90 212 465 30 83
www.optimumbasim.com • Sertifika No: 41707

İçindekiler/Contents

5 Editör'den: Niçin Çıkıyoruz?
SELİM KARAHASANOĞLU

24 From the Editor: Why Publish?
SELİM KARAHASANOĞLU / Çeviri-Translated by: YASEMİN TUĞYAN

Makaleler/Articles

45 'Öz.ne'nin kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' hakkında nazarî bir çözümleme
The Standing of the Self: A Theoretical Analysis of the 'I', 'We' and 'Self'
İHSAN FAZLIOĞLU

64 Geçmiş ve Gelecek Arasında "Ben":
Abdullah el-Ahiskavî'nin Otobiyografisi
The "Self" Between Past and Future:
Abdullah al-Ahiskavi's Autobiography
İBRAHİM HALİL AYTEN

129 Osmanlı Literatüründe Kadın Ben-Anlatılarına Bir Katkı:
Çerkes Mehmed Şartlık Beg'in Hâtunu Hafize Kadın'ın 1805-1808
Tarihli Rüya Anlatıları
A Contribution to Women's Self-Narratives in Ottoman Literature:
The Dream Narratives of Hafize Kadın, Wife of Çerkes Mehmed
Şartlık Beg (1805-1808)
ELMİN ALİYEV

141 Çeviri/Translation

148 Bir Tarih Kaynağı Olarak Hatırat (Memoires als geschiedbron)
Memoirs as a Historical Source
JACQUES PRESSER (1899-1970) /
Çeviri-Translated by: İSMAİL HAKKI KADI

156 Araştırma Notları/Research Notes

156 "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter-Analiz (1500-1800)"
Başlıklı TÜBİTAK Projesi ve İstanbul Grubunun Çalışmaları I
GÜLŞEN YAKAR

162 TÜBİTAK Project Titled "Ottoman Ego-Documents: Inventory, Analysis
(1500-1800)" and the Research Activities of the Istanbul Group I
GÜLŞEN YAKAR / Çeviri-Translated by: YASEMİN TUŐYAN

169 Kitabiyat/Book Reviews

169 Historicizing Life-Writing and Egodocuments in Early Modern Europe
(ed. by J. R. Farr, and Guido Ruggiero)
BATUHAN AKSU

174 Emotions in the Ottoman Empire: Politics, Society,
and Family in the Early Modern Era (Nil Tekgöl)
ASLI ÇİFTÇİ

179 Tuhfetül-İhvân: XVI. Yüzyıldan Bir Kâtibin Sergüzeşti
(İnceleme – Tenkitli Metin) (Bosnalı İntizâmî)
MİNE KARATAŞ

183 Konferans Raporu/Conference Report

183 Report on the Symposium "Ottoman Ego-Documents":
Towards an Inventory of Ottoman Ego-Documents
SEMRA ÇÖREKÇİ

199 Arşivden Bir Ben-Anlatısı/An Ego-Document from the Ottoman Archives

199 Hacı Şerife'nin Arzuhâli
KEMAL GURULKAN (haz.)

202 Sultan İbrahim'e (ö. 1648) ait Beyaz Üzerine Hatt-ı Hümayun
BURAK MUHSİN AKIN (haz.)

204 Sultan III. Ahmed'e (ö. 1736) ait Beyaz Üzerine Hatt-ı Hümayun
ŞADUMAN TUNCER (haz.)

Editör'den

Niçin Çıkıyoruz?

SELİM KARAHASANOĞLU

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, Department of History

(selim.karahasanoglu@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0002-6112-730X

Karahasanoğlu, Selim. "Niçin Çıkıyoruz?" *Ceride*, 1:1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp 5-23
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015446>

Ankara'daki öğrencilik yıllarımda Bilkent Üniversitesi'nin muazzam kütüphanesi ile Milli Kütüphane ve Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde eski dergileri çok karıştırmışım. Bu dergilerin editörlerinin, özellikle "Niçin Çıkıyoruz?" başlıkları, hem ilginç hem de güzel gelmiştir. Bir gün kendimin, bu başlık altında bir yazıya imza atacağımı düşünmedim. Bir dergi çıkarıyor olduğumuz ve bu başlıkta bir yazıyı kaleme alıyorum olduğum için mutluyum. Bu derginin çıkabilmesi bir ekip sayesinde. "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter, Analiz (1500-1800)" başlıklı, 122K722 kodlu TÜBİTAK 1001 proje ekibimiz, bugün 18 kişiye ulaşmış durumdadır. Bu ekip içerisinde herkesin belli vazifeleri olduğu gibi, Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde Derin Terzioğlu yönetiminde, ben-anlatıları sahasında yüksek lisans tezini yazmakta olan Batuhan Aksu'nun vazifesi de *Ceride*'nin işlerini yürütmektir. Aksu, bizim TÜBİTAK projemizde "BİÇABA-Birlikte Çalışıp Birlikte Başaracağız Burs Programı (2247-C)" kapsamında, "yüksek lisans bursiyeri" sıfatıyla yer alıyor. Jeneriğimizde, resmi statü olarak, kitabiyat editörü gözükse de, Aksu, yazıların takibinden sayının DergiPark'a yüklenmesi resmi/teknik süreçlerine kadar, aşamaların tümünde baş sorumlu olarak vazife yapmıştır. Ekipten iki öğrencim; tarihçi-hukukçu Semra Çörekçi, derginin editör yardımcılığı; bölümümüz Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi Gülşen Yakar ise editör asistanlığı vazifesini üstlendi. Basılan her yazı, ikisinin en azından birer defa elinden geç-

ti. Çörekçi de Aksu gibi, Terzioğlu'dan bana gelen öğrencilerden. Doktora-sını mezunu olduğu Boğaziçi Üniversitesi'nde Terzioğlu ile yapıyorken Medeniyet'te benimle yeni bir konuda, ben-anlatıları üstüne "A Methodological Approach to Early Modern Self-Narratives: Representation of the Self in Ottoman Context (1720s-1820s)" [Erken Modern Ben-Anlatılarına Metodolojik Bir Yaklaşım: Osmanlı Bağlamında ,Ben'in Temsili (1720ler-1820ler)]¹ başlıklı tezini yazmaya karar verip çok önemli metinler keşfetme becerisi gösteren bir isim. Seri Osmanlıca okuma becerisinin yeni metinler tespitinde büyük yardımı olan Çörekçi'nin keşfettiği metinlerin bana göre en önemlisi, Osmanlı literatüründe ben-anlatı yazım geleneğini ispat eden Sıdkı Mustafa'nın (ö. 1790-1) torunu Sıdkızade Mustafa Hamid Efendi'nin (ö. 1850 civarı) günlüğüdür.² Avlonya mutasarrıfı Kulakzade Mahmud Paşa'nın (ö. 1745) rüya günlüğü³ ve benzeri diğer mühim keşiflerini bir yana bırakınız; tek başına Sıdkızade keşfi Osmanlı literatüründe günlük türünün varlığına dair kuvvetli bir delildir. Gülşen Yakar da mezunu olduğu ODTÜ Tarih Bölümü'nde Güçlü Tülüveli ile Seyyid Hasan'ın *Sohbetname'si* üstüne çok güzel bir yüksek lisans tezi yazmıştı.⁴ Bizim radarımıza böyle takılmış oldu. Kendisini Medeniyet'e 2022'deki Ben-Anlatıları toplantımıza çağırdım.⁵ Burada güzel bir sunum yaptı; tezi zaten okuyanlarca çok beğeniliyordu. Böylece Yakar'ı da kadromuza kattık ve tam zamanlı olarak Medeniyet'te aramıza aldık. Bu dergi ile ilgili kararları öncelikli olarak dördümüz aldık diyebilirim. Ekibimizin ayrılmaz parçaları, doktora öğrencilerim Özlem Kumbar ile Emre Eken her konuda olduğu gibi *Ceride*'nin yayımı konusunda da yanımızda oldular. Kumbar, benimle ben-anlatılarından önceki aşkım "Lale Devri"nin lale'si konusunda bir yüksek lisans tezi yazmıştı.⁶

1 Semra Çörekçi, "A Methodological Approach to Early Modern Self-Narratives: Representation of the Self in Ottoman Context (1720s-1820s)" Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2022.

2 Bu günlüğün teferruatlı bir değerlendirmesi için Çörekçi'nin doktora tezinin üçüncü bölümüne ("Chapter III: The Self Behind the Tediousness of Daily Life: The Diary of Sıdkızâde Mustafa Hamid Efendi," 137-218) bakılabilir.

3 Bu metnin değerlendirmesi, Çörekçi'nin tezinin ilk bölümünü teşkil ediyor: "Chapter I: On the Dreams of an Ottoman Official: The Curious Case of Kulakzâde Mahmud Pasha," s. 39-81. Ayrıca bkz. aynı yazar, Semra Çörekçi, "The Dream Diary of an Ottoman Governor: Kulakzade Mahmud Pasha's *Düşnama*," *International Journal of Middle East Studies* 53: 2 (2021), 331-335.

4 Gülşen Yakar, "Individual and Community, Public and Private: The Case of a 17th-century Istanbulite Dervish and His Diary," Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2019.

5 https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/olbasempozyumprogrami_compressed.pdf

6 Özlem Kumbar, "'Lâle Devri'nin Lâlesi: Çiçek Üzerinden Dönem Sorgulaması," Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016.

Aslında o, yüksek lisansta ben-anlatıları üstüne çalışmak istemiş, ben onu lale'ye yönlendirmiştim. Süreçte, ben-anlatılarına olan ilgisi hiç gerilemedi, doktorada ben yine başka konu önerirken o bu kez ben-anlatıları çalışmaya beni ikna etti ve çok önemli bulgular elde etti, ediyor ve bugünlerde tezini yazıyor. Emre Eken de eski bir öğrencim: 10 senedir benimle. Yüksek lisans tezini, çocukluk aşkı Maçka'nın ayan ailesi Eyübzadeler üstüne yazdı.⁷ Bu tez, standart bir ayanlık çalışması değildir. Hedefimiz literatürde çokça bulduğumuz türden bir "ayanlar ve devlet" analizi yapmak değil; bir Trabzon ailesinin tarihini yazmaktır. Bu ailenin tarihini aydınlatma sürecinde hoş bir sürpriz yaşandı ve bu da Eken'i ben-anlatılarının alanına çekmiş oldu. Bir gün, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları aracılığıyla ulaştığım, Bedri Rahmi Eyüboğlu'nun Kanadalı gelini Hughette Eyüboğlu'nun Kalamış'taki evine gittim. Maçkalı olduğumdan, bölgenin ayan ailesi Eyübzadeler üstüne bir tez yazdırma girişimim olduğundan bahsettim. Sürpriz şekilde bana Bedri Rahmi'nin dedesi Eyübzade Mehmet Hamdi'nin *Safahat-ı Hayatım* başlıklı basılmamış hatıralarının elinde olduğundan bahsetti. Mekteb-i Hukuk mezunu olmayan bir avukatın anıları ve aynı zamanda bölgede vergi toplayan bir kişinin birinci ağızdan tanıklığı idi bahsettiğimiz. Ülkemizin yetiştirdiği önemli değerlerden olan Bedri Rahmi, Sabahattin ve Mualla Eyüboğlu'nun dedelerinin basılmamış hatıralarını gün ışığına çıkarmanın önemli bir katkı olacağını bilincindeydim. Sırf ülkemizin kültür sanat hayatında önemli yer etmiş bu kardeşlerin dedeleri sıfatıyla değil, hukuk tarihi nokta-i nazarından da önemli bir metin ortaya çıkmış oluyordu. Elbette, taşrada köylü-toprak-devlet-ayan ilişkileri açısından da. Benim en az ilgimi çeken bu sonuncu yönüydü, sanırım Eken'in de. Bununla beraber, Eken şüphesiz bu açıdan da metni değerlendirmeyi ihmal etmedi. Hughette Hanım, süreçte hatıratı öğrencimle paylaştı. O da bu metnin hem dili üstünde hem hakkıyla içeriğinin analizi için çok çaba sarf etti ve ortaya bir yüksek lisans tezinin çok ötesinde iyi bir iş çıkardı. "Eyüboğlu: Bir Aile Tarihi İncelemesi" başlıklı tezinin son bölümü⁸ bu hatıratın teferruatlı analizidir ve tezin ekinde de metnin kendisi⁹ vardır. YÖK Ulusal Tez Merkezi'nden metne ulaşılabilir. Tüm bunları şunun için anlattım: Derginin jene-

7 Emre Eken, "Eyüboğlu: Bir Aile Tarihi İncelemesi," Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2019.

8 Eken, "Kendi Kaleminden Bir Eyüboğlu Portresi: Hatıraları Işığında Eyübzâde Mehmed Hamdi," 161-213.

9 Eken, "Safahat-ı Hayatım," 242-304.

riğinde adı geçen hiç kimse orada tesadüfen bulunmuyor. Herkes bir şekilde aynı araştırma gündeminin çevresinde kenetlenmiş durumdadır. Dergi yayın kuruluşunu oluştururken 2020 ve 2022'de bizimle beraber hareket eden dünyadaki ben-anlatıları araştırma gruplarının liderlerinin listemizde olmasına özen gösterdim. Hiçbiri beni kırmadı. Kimileriyle Avrupa araştırma seyahatlerimde teşrik-i mesaim oldu; bizzat tanışıyorum. Kimisi ile Skype toplantılarım oldu, kimilerini ise e-posta yolu ile tanıdım.

Bu dergi Osmanlı-Türkiye araştırmalarına münhasır bir dergi değil. Dünyanın neresi ile ilgili olursa olsun, bize ben-anlatıları konulu bir yazı geldiğinde hakemlerimizin değerlendirmeleri sonucunda bu yazıyı yayımlayabileceğiz. Şüphesiz bizler Osmanlı tarihçileri olarak derginin çekirdek heyetini oluşturuyoruz ve basılacak yazıların da ağırlıkla bu sahadan olması kaçınılmazdır. Ancak Osmanlı tarihine bakışımız özcü bir bakış değildir. Olaylar ve olgulara global-karşılaştırmalı bakmak zorundayız. Aksi halde Osmanlı tarihinin meselelerini hakkıyla anlayamayacağımızı düşünüyoruz. Dergide basılacak yazılar için zamansal bir sınırimız da bulunmuyor. Ben genel olarak yeniçağlar ile ilgileniyorsam ve özel olarak TÜBİTAK projemiz aynı dönemlere odaklanıyorsa da bu dergide en eski devirlerden modern zamanlara kadar tarih incelemelerine açığız. Ben-anlatıları ile psikologlar da ilgilenmektedir, bizim dergimiz bir tarih dergisidir.

“Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter, Analiz (1500-1800)” başlıklı projemiz 1 Mart 2023'te resmen başladı. Bu projenin vaatleri arasında, TÜBİTAK'a bir dergi çıkarmayı sunmuş değiliz. Her proje önerisindeki gibi biz de elbette TÜBİTAK'a çeşitli çıktılar vaat ettik; ama bunlar arasında bir dergi yoktu. Bu dergi, bu projenin bir mükafatıdır; ama çok kıymetli bir mükafat. Öyle ki, bir yan ürün gibi değil, dergi bir anda projemizin merkezine oturmuştur. Dergi fikri şöyle ortaya çıktı: İki haftada bir mutakabül gerçekleştirdiğimiz proje toplantılarımızın ilkinde, ceride kavramından bahsediyordum. Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi'nin günlüğünde¹⁰ “...işler var ki yazılsa bu *cerîdenin* havsalası kabûl etmez.”¹¹ Dediğini söyledim. 100 sene kadar sonra günlüğü elen geçiren Sadık'ın girdilerin yanlarına düştüğü notlardan birinde “Muharrir Sadreddinzâde merhûm hayli

10 Günlük üstüne bkz. Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisi Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013).

11 Başkanlık Osmanlı Arşivi, Kamil Kepeci [KK] 7500, 203.

merd-i hakikat-şinâs geçindiği *ceridenin* ba'zı mahallinde...¹² diye yazdığını vurguladım. Sadreddinzade'nin ölümüne düştüğü notta ise "Muharrir-i *Ceride* Sadreddinzâde Telhîsî Mustafa Efendi..."¹³ şeklinde günlüğün yazmasına atıfla "ceride yazarı" diye bahsettiğini not ettim. Kemal Beydilli'nin yayımladığı İmam Hafız Mehmed Efendi'nin günlüğünde de,¹⁴ "işbu *cerideye* kaydolundu" ve "işbu *cerideye* kayd şüd" gibi ifadelerin sayısız kere geçtiğinden bahsettim. Projemizin danışmanı, İhsan Fazlıoğlu, "Neden bir dergi çıkarmıyorsunuz? Bir dergi çıkarın, ismini de *Ceride* koyun." dedi. Böylece derginin isim babası ülkemizin yazma eserler konusundaki büyük ismi Fazlıoğlu oldu. Fazlıoğlu, Medeniyet Üniversitesi'nde beraber görev yapmakta olduğumuz 10 küsur yıllık süreçte hep çalışmalarında teşvik edici olmuş; ben-anlatıları etkinlikleri (2020, 2022) için de beni harekete geçirmiştir. *Ceride*, projemizin dergisi değil, bilim dünyasına açık bir dergi; makale kabulü yapacağız. Bununla beraber, projemizin süreçteki çıktılarının yayını için dergimiz elbette birincil platformdur.

Bu derginin vizyonu Osmanlı tarihçiliğini dünya tarihçiliği içinde eşit konumda temsili ve misyonu özellikle Osmanlı tarihinin insanlı yazımına¹⁵ katkı vermektir. Osmanlı tarihçiliği bugün çeyrek asır evvel benim tarihçilik mesleği ile tanıştığım günlere göre çok ayrı bir noktadadır. Bu süre zarfındaki tüm olumlu gelişmelere karşın, halen gidecek yol çoktur ve bu dergi bhusus Osmanlı tarihinde insanı yazmaya katkı sunabilirse kendini başarılı addedecektir. Bu derginin bir başka misyonu daha var. O da Türklerin yazılı kültüre yaptığı katkıyı ortaya çıkarmaktır. Türklerin sözlü kültüre mensup, yazmayan bir millet olduğu savını doğru bulmuyorum. Bu sava en önemli yanlışıma, sanırım bu derginin de yayın kurulu üyesi Fazlıoğlu'nun ömürlük mesaisinin meyveleridir.

Ülkemizde turizm, işletme makaleleri ile Osmanlı tarihi makalelerinin peş peşe sıralandığı 1000 sayfalık dergiler çıkmaktadır. Ayrıca üniversitelerimizde öteden bu yana *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* gibi bir konsept vardır.¹⁶ Bizim dergimizin bu 1000 sayfalık toplama dergiciliğin ötesinde,

12 KK 7500, 218.

13 KK 7500, 322.

14 Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü* (İstanbul: TATAV, 2001).

15 Derin Terzioğlu, "Tarihi İnsanlı Yazmak: Bir Tarih Anlatı Türü Olarak Biyografi ve Osmanlı Tarihyazıcılığı," *Cogito* 29 (2001), 284-296.

16 Bu konuda Turhan Kaçar, daha evvel, hem de kendisi bir kamu üniversitesinde Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü olarak görev yapmakta iken, eleştirel bir makale kaleme almıştır: "Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergilerinin Problemleri ve Çözüm Önerileri," *Türk Kütüphaneciliği* 26: 4 (2012), s. 757-761.

ülkemize akademik-tematik tarih dergiciliği noktasında da bir katkı sunmasını dilerim. Dünyada oldukça spesifik konulara hasredilmiş dergiler bulunuyor. *Ceride*'nin konularına yakınlığı bakımından, örneğin Hollanda'da yayımlanan *European Journal of Life Writing* dergisini zikretmeliyim. Ülkemizde ise bırakınız otobiyografiyi, biyografi sahasında dahi bir derginin spesifik kalacağı endişesi galip gelmektedir. Bizde tarih dergiciliği alanı, *Belleten*, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi* gibi köklü-güçlü dergiler ile temsil edilir. Bu dergilerde bir tema olmadığı gibi, yayımlanacak makaleler tarihin herhangi bir dönemine de inhisar ettirilmez.

Ceride, 1000 sayfalık sayılar basan bir dergi olmayacak! Bir gün bu cümlemi yalanlayıp 1000 sayfalık bir sayı basarsak, o da yine derginin temasına uygun olacaktır. Standart sayılarımız, nitelikli akademik dergi örneklerinde olduğu gibi, birkaç araştırma makalesi ve kitabiyat yazıları ile yetinecek. Elbette araştırma notları, metin neşirleri de olacak. Buna uygun olarak, bu sayıda 3 araştırma makalesi ile çıkıyoruz. İhsan Fazlıoğlu'nun yazısı, 2020'deki ben-anlatıları çalıştayında¹⁷ yaptığı açılış konuşmasını esas alıyor. Bu yazıda, Osmanlı medreselerinde okutulan ders kitaplarında (örneğin, Ebü'l-Hasen Necmüddin Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibî'nin [ö. 1277] *Hikmet el-Ayn*'ı) bir standart olarak kendilik algısına ilişkin öğretilerin vurgulanmasının bahusus önemli olduğunu düşünüyorum. Fazlıoğlu'nun yazısının özü, kişinin çevresini idrak edebilmesi için evvela kendilik idrakinin oluşması gerektiğidir ve Osmanlı eğitim sistemi talebeyi yetiştirirken işte bu kendilik idrakinin oluşumuna katkı yapmaktadır. Fazlıoğlu sadece medrese kitaplarındaki kendilik bilincine ilişkin öğretilere değil klasik İslam düşüncesindeki (örneğin İbn Sînâ'nın [ö. 1037] *Kitâb el-Nefs*'inde, İbn Arabî'nin [ö. 1240] *Füsûs el-Hikem*'inde) bu yöndeki anlayışlara da yer verir. Bütün bunlar o kadar önemlidir ki, Osmanlı-İslam düşüncesinde çevrenin, dünyanın, Allah'ın, hatta ahiretin idrakinin evvela kendine dair güçlü bir idrak ile mümkün olacağına inanılır. Fazlıoğlu, Osmanlı düşüncesinde ben'e dair bilinci, kritik bazı alimler ile onların talebeleri üzerinden okur. Biliniyor ki, İslam-Osmanlı düşüncesinde etkili bir isim Adudüddin İcî'nin

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/811587>. Bu yazının ilk versiyonu, *Star: Açık Görüş*'te (29 Nisan 2012) basılmıştı.

17 <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/program-ben-anlatilari.pdf>

(ö. 756/1355), eserleri yüzyıllar boyu ders kitabı olarak okutulmuştur.¹⁸ Fazlîoğlu, tam da Osmanlı çocuğunun-gencinin medresede zihninin şekillenmesinde etkili bu ders kitaplarını, bunlara bizzat talebelerince yazılan şerhleri (Seyfuddin Ebherî [ö. 1397]'nin İcî'nin *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm* isimli eserine yazdığı şerh) kullanarak konu hakkındaki bilgi dağarcığımızı genişletiyor. Nihayet Fazlîoğlu bir kendilik filozofu olarak tanımladığı Aşık Paşa'nın (ö. 1332) *Garîb-nâme*'si üzerinden onun ben'e dair algısını yorumlar. Fazlîoğlu'na konuşmasının, *Ceride*'nin ilk sayısında makale formunda yayımını kabul etme lütfunu gösterdiği için teşekkür ediyorum.

İkinci makale, yine TÜBİTAK projemiz kapsamında hazırlamakta olduğumuz ben-anlatıları envanterinin oluşumu ve gelişiminde en nitelikli katkıyı veren meslektaşlarımızdan birisi İbrahim Halil Ayten'e ait. Ayten, akademiye intisap etmemiş; Milli Eğitim'de öğretmenlik yapıyor. Böyle öğretmenlerimizimizin varlığı, bana Konya, Kayseri, Balıkesir, Kastamonu gibi Anadolu'nun çeşitli vilayetlerinde edebiyat öğretmenliği yaparken bir yandan da Türk Edebiyat Tarihi sahasında çok mühim esere imza atan Abdülbaki Gölpınarlı'yı (ö. 1982), aynı şekilde Giresun, Samsun, Balıkesir, Kastamonu, Malatya, Edirne, Eskişehir, Bursa arasında, "Bu Vatan Kimin?" diye diye şehirden şehre tayin olunurken, önemli eserlere imza atan Orhan Şaik Gökyay'ı (ö. 1994) anımsatıyor, doğrusu.¹⁹ Ayten'in öğrencilerinin çok şanslı olduğunu düşünüyorum. Ziyâüddîn Abdullah el-Ahîskavî'nin (ö. 1803) otobiyografisinin, birisi kendi keşfi, iki ayrı metnini mukayese ederek tahkikli neşrini gerçekleştiren ve metni adeta yeniden inşa eden Ayten, Arapça matbu metni vermesi ile bu otobiyografinin tam metnini bilim dünyasına açmış olacaktır. Bahse konu eser *Revâmîzu'l-a'yân* başlığını taşıyor. Bu son derece hacimli bir eser olup beş ciltten müteşekkildir. *Revâmîzu'l-a'yân*, tarih, aklî-felsefe, kimya, fizik, astronomi, matematik, coğrafya, dini ilimler, dil ilimleri, biyografi içerikli ansiklopedik bir eser olsa da, eserin muhtelif yerlerinde dağınık halde otobiyografik parçalar olarak değil, "Tercemetü Müellif" başlığı altında blok halinde Ahîskavî'nin otobiyografisini içermektedir. Ahîskavî'nin 1813 olarak yanlış tedavülde olan²⁰ ölüm tarihini dahi Ayten,

18 Tahsin Görgün, "İcî, Adudüddin," <https://islamansiklopedisi.org.tr/ici-adududdin>.

19 Gölpınarlı ve Gökyay'ın istisnai kariyerleri üstüne bkz. Ömer Faruk Akün, "Gölpınarlı, Abdülbaki:" <https://islamansiklopedisi.org.tr/golpinarli-abdulgabi>; İsmail E. Erünsal, "Gökyay, Orhan Şaik:" <https://islamansiklopedisi.org.tr/gokyay-orhan-saik>.

20 Cahit Baltacı, Diyanet İslam Ansiklopedisi'ndeki Ahîskavî maddesinde alimin ölümünü Bursalı Mehmed Tahir'e atfen 1813 olarak veriyor: <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-ahiskavi>. Bu

1803 olarak revize etmiştir. Metnin değerlendirmesi ile beraber hacim çok kabardığından, tahkiki ve Türkçe çevirisini sonraki sayılarımızda yayımlayacağız. Okuyucu burada iki ayrı otobiyografiyi de karşılıklı okuyabilecek ve 40'lı yaşlarından 60'lı yaşlarına otobiyografisine yaptığı müdahaleleri ve değiştirdiklerini görecek. Ahıskavî bugünkü Gürcistan toprakları içerisinde kalan Ahıska'nın Orpala köyünden bir kişidir. Son derece trajik unsurlarla dolu bir metindir onunkisi. İkiz çocuklarının (Muhammed ve Fatıma) hemen iki yaşında, akabinde bir oğlunun (Yusuf) ölümü ve Yusuf'tan bir hafta sonra eşinin ölümü ile acılarla müşevveş bir hayattı Ahıskavî'ninki. Erken modern ben-anlatılarında bireyin kendisini bulamayız, çevresini görürüz, kişisel hallerine nüfuz edemeyiz yollu kayguları tamamen boşa çıkaracak, ailevi meselelerin derinlemesine yansıdığı bir metinle karşı karşıyayız. Ahıskavî, otobiyografisinde babası Muhammed ed-Dağıştânî'nin dahi yaşadığı sıkıntıları onun ağzından anlatır; babaannesinin vefatı sonrası dedesinin yeni evliliği ve baba Dağıştânî'nin üvey anne ve üvey kardeşleriyle yaşadığı daralmaları bütün açıklığıyla metnine yansıtmıştır. Ahıskavî, ailevi bunalımlar nedeniyle vatanından ayrılmak zorunda kalacak; Ahıska, Şam (Dımaşk), Batum, Kars, Erzurum, Diyarbakır (Âmid), Mısır (Kahire), Edirne, Filibe, Üsküp, Saraybosna, Belgrad, Vidin, Ruscuk, Varna, Halep, Lazkiye, Kıbrıs, Dimyat, Yafa, Remle, Filistin, Kudüs, Haliliye, Mekke, Medine, İstanbul arasında oradan oraya savrulan bir ömür geçirecek, en büyük ideallerinden birisi tahsilini tamamlamak olan bu gence kör talihi bir türlü izin vermeyecektir. Kendisi Bosna'da iken *Revâmîzu'l-a'yân*'ın önemli kısmını kaleme almış ve eseri Ayasofya müderrisi iken 1778'de tamamlamıştır. Genelde tüm araştırmacılar ve Osmanlı uleması, 1794 tarihli Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi nüshasındaki otobiyografiyi (nr. 2127, vr. 641b-644a) kullanmışlardır. Ayten'in ise bu makalede yaptığı, bilinmeyen 1776 tarihli müellif hattı olan nüshayı da (Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi nr. 583-3, vr. 368a-373b) dikkate alarak otobiyografiyi yeniden işlemektir. Halet Efendi'deki otobiyografiyi çok genç yaşta yazmasına rağmen daha hacimlidir ve tabiatıyla burada 1776 sonrası yoktur. Esad Efendi'deki otobiyografisi muhtasar ama 60 küsur yıllık hayatını müstemil olması münasebetiyle daha ka-

tarihin neden yanlış olduğunun detayları için Ayten'in makalesine bakınız. Ayten, müellifin eserinin yazma nüshalarından kaynaklı olarak iki farklı doğum tarihi (1732 ve 1734) bilgisine erişmiştir. Doğum tarihini 1734 olarak veren tüm kaynakların (Akifzade, Bursalı ve Baltacı, İzgi) aksine o, 1732 tarihin daha doğru olduğunu tespit etmiştir.

mildir denilebilir. Aile hayatı, evliliği de bu nüshadadır. *Revâmîzu'l-a'yân*'ın ilk telif edilen nüshası, hacimli 5 ciltlik bir nüshadır: Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, no: 583/1-5. İkinci nüsha ise geç dönem 2 ciltlik muhtasar nüshadır: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 2127, 2128. Bu ikinci nüshanın da 2127 numaralı ilk cildinde, otobiyografi mevcuttur. *Revâmîzu'l-a'yân*'ın Halet Efendi nüshası aslında 40-42 gibi erken bir yaşta tamamlanmıştır. İkinci nüshayı tamamladığında ise onun yaşı artık kemale ermiştir; yıl 1794 olup yaş 62'dir. Ölümüne 10 sene bile yoktur, mazi gözünde canlanmış, hatıralar zihninde şimşek gibi çakmış, çocukluğundan beri çektiği çileleri *Revâmîzu'l-a'yân*'a ekleme ihtiyacı hissetmiş; yetmemiş babasının çocukluğundan beri çektiği çileleri de ekleyerek dertleri katmerlenmiştir. 48 gibi çok geç bir yaşta, 1781 senesinde, Zeynep bint-i Hüseyin el-Gürçî ile evlenen Ahıskavî'nin evlendikten sonra da yüzü gülmemiştir. Yukarıda üç evladının vefatından bahsettim. Onun hayatta kalabilen sadece iki evladı olmuştur: İshak ile Yakup. Çocukların beşi de aynı kadındandır, yani Zeynep'ten. Zeynep'ten sonra bir daha evlenmediğini, vefattan bir sene kadar sonra ise Azîze isimli bir Çerkez cariyeye sahip olabilmemenin mutluluğunu yaşadığını öğreniyoruz. Ayten'in alıntıladığı şu cümleler Ahıskavî'nin çocuk ruhunda yaşadığı derin sarsıntıyı etkili biçimde anlatır:

Sonra annem başka bir köyden bir adamla evlendi ve adam onu alıp götürdü. (Eniştem) de ablamı götürdü ve tek başıma kalakaldım. Ben de annemle ablam arasında tereddütte kalan buluş çağında çocuk halimle, şaşkınlık ve dalâlet vadilerine atıldım. Eğitimi tamamlamamıştım. [Ve bu konuda] bana sahip çıkacak kimsem de yoktu. Derken annem vefat etti ve (bu durum) şaşkınlık ve dalâletimi artırırdı. Şeytan benimle oynuyor ve eğitime yönelmeme engel oluyordu.

Sylvia Moret Petrini, 2020'de Lozan'dan Medeniyet'e gelip²¹ İsviçre'nin Fransızca konuşulan kısmında çocuk ben-anlatılarını anlattığı günden beri, Osmanlı'da acaba çocuk ben-anlatısı bulur muyuz sorusu zihnimi kemiriyor. Richard Wittmann'ın "Memoria: Fontes minores ad Historiam Imperii Ottomanici pertinentes"²² serisi için Osmanlı son döneminde, İsveç büyükelçisinin 9 yaşındaki kızının günlüğünü yayına hazırlarken sorduğu, "Osmanlıdan

21 <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/program-ben-anlatilari.pdf>

22 <https://perspectivia.net//publikationen/memoria>

kalan başka çocuk tarafından yazılan otobiyografik kaynaklar var mı?" sorusu ile merakım daha da derinleşti. Eğer 36 aylık projemize bir ya da daha fazla çocuk otobiyografik anlatısı bulursak, bunu ilk *Ceride* okurları okuyacaktır. Ahıskavî, belki otobiyografisini yetişkin iken kaleme aldı ama en azından çocukluk yıllarının çalkantılarını bize veriyor olması münasebetiyle bir Osmanlı çocukluk dönemi anlatısı olarak kabul edilebilir. Osmanlı'da çocukluğun tarihi konusunda çalışmalar yapıp bu sahayı kurmaya çalışan meslektaşlarım bu malzemeden istifade edeceklerdir diye düşünüyorum. Ayten, Ahıskavî'nin otobiyografisini "geçmiş ile gelecek arasında" konumlandırmış. İlk bakışta bu başlık bana anlamlı gelmemiştir. Ayten'den yeni bir başlık istemeyi değerlendirirken, makaleyi okuyup bitirince bu bakış açısından etkilendiğimi itiraf etmeliyim. Zira Ahıskavî, geçmiş ile gelecek arasında kendisini kurmak istediye kendisini sonsuzlaştırıyordu diye düşündüm. Kişinin otobiyografisini yazması kendisini bir tür sonsuzlaştırması olarak da okunabilir.

Üçüncü makale, proje ekibinde yine ben-anlatıları envanterinin ortaya çıkması konusunda büyük katkı sağlayan bir başka isim, Elmin Aliyev'e ait. Aliyev bir kadın ben-anlatısı/rüya anlatısı sunuyor bu sayıda. Hem "Tophân[e]'de Ağa Câmî Yenimahalle Çukurçeşme'de Sâkin Çerkes Mehmed Şartlık Beg'in Hâtunu Hafize Kadın"ın rüya-anlatısının tam metnini yayımlıyor hem de bugüne kadar bildiğimiz rüya anlatılarının içinde bu metni konumlandırmaya çalışıyor. Aliyev'in birincil amacı, bu yeni bulgunun kısa bir tanıtımı olduğundan, Osmanlı rüya tarihi literatürüne uzun uzadıya girmiyor. Şüphesiz, sahamızda onun yazısında referans verdikleri dışında da çalışmalar gerçekleştirildi. Bana göre 1805-1808 yıllarına tarihlenen bu 7 rüya anlatısının en etkilisi beşincisidir. Burada bir kadına ait en mahrem, en özel meselelere değinilmektedir. Bu rüya anlatısı, bir Osmanlı hayat kadınının duygu dünyasını yansıtmaları bakımından dikkate değerdir. Bekâretini yitirışinden, esnada yaşadığı yoğun kanamaya, gecede 10 erkekle beraber olmanın ruhunda yarattığı tahribata kadar böylesi bir duygu dışavurum durumu zannediyorum erken modern dönem insanının duygusal izleklerinin takibi anlamında literatürü sarsıcıdır. Bunun gibi, 3 nolu rüyada da zemzemi içmek yerine onunla gusül almayı yeğleyen tavrı, hayız yahut cima sonrası bir eylem olmaklığı bakımından, yahut basitçe arınma amaçlı gerçekleştirilebilecek bu İslami ritüelin, yine kişinin bir başka son derece özel anı olduğuna dikkat çekilmelidir. Kadın anlatılarının da sayısının artmasına çocuk

anlatıları gibi çok muhtacdır. Gelecek sayılarımızda, umuyorum, bu konuda bizi böylesi yeni bulgular heyecanlandırmaya devam edecek.

Türkiye’de ben-anlatıları üstüne çıkan bir dergide *ego-document* kavramını literatüre kazandıran Hollandalı tarihçi Jacques Presser’in 1958 tarihli “Memoires als geschiedbron”²³ başlıklı makalesini “Bir Tarih Kaynağı Olarak Hatırat” başlığıyla Türkçe okuyucusu ile paylaşmayı çok anlamlı buldum. Bölümümüzün Leiden doktoralı öğretim üyesi İsmail Hakkı Kadı, metni Hollandaca aslından çevirme isteğimi nazikçe kabul etti. Üzerine çokça tartışma gerçekleşmiş/gerçekleşen *ego-document* kavramı hakkında, kavramın yaratıcısı aslında ne dedi? Bu soruya yanıtı okurumuz anadilimizde bulabilecek. Bunun için son derece mutluyum. Hollandaca dünyada yaygın okunabilen dillerden biri olmadığından, Presser’in metni, dünyada Rudolf Dekker’in İngilizce yayınları üzerinden dolayı referans alırken, Türkçe okuyucusu metnin kendisine, Kadı çevirisi üzerinden, atıf yapabilecek.

TÜBİTAK 1001 projemizin gelişme safhalarını kamuoyuna duyurmayı da önemsiyoruz. 2020’deki ben-anlatıları çalıştayına Dekker’i davet ettiğimde, kendisi Hollanda grubunun araştırma deneyiminden bahsetmiş ve bu deneyimi dinlemek çok öğretici olmuştu. Gülşen Yakar, bizim toplantılarımızın teferuatlı kaydını tutuyor ve bunları araştırma grubu ile paylaşıyor. Önümüzdeki iki seçenek vardı. Ya bu toplantı tutanaklarını aynen *Ceride*’de yayımlayacaktık; böylece, bugün ve seneler sonra bu araştırma grubunun çalışması kamuoyu ile paylaşılmış olacaktı. Yahut bunu biraz geliştirecek, bir araştırma notu hüviyetine kavuşturacak ve bir tür gelişme raporu olarak verecektik. Yakar ikincisini seçti. Bugün ve seneler sonra, gelecek nesil araştırmacıların ve dünyadaki diğer araştırma gruplarının İstanbul grubunun deneyimini, Yakar’ın imzasıyla okumak faydalarına olacaktır diye umuyorum. Yakar, bu ara raporları önümüzdeki sayılarda yayımlamayı sürdürecektir. Elbette 36 ay sonrasını, yani projenin bitimini bekleyip bir sonuç raporu da yayımlayabilirdik ama kısa süreli gelişme raporlarının verdiği sıcak bilgiyi, anıdalığı vermeyecekti. Gelişimimizi bu raporlar üzerinden takip etmek bizim için de öğretici olacaktır. Belki kimi toplantılarda düşündüklerimiz sonra çok değişecek ama bu da gelişmemizin bir parçası olarak alınmalıdır. Bu konuda şeffaf olmaktan çekinmedik. Her konuda olduğu gibi bu araştırma notları kısmımız için de okuyucu yorumlarını ceride@medeniyet.edu.tr adresimize bekleriz.

23 Jacques Presser, “Memoires als geschiedbron,” *Algemene Winkler Prins Encyclopedie*, c. 7 (Amsterdam: Elsevier, 1958), 208-210.

Ceride, ben-anlatılarını konu alan kitaplar üstüne kitabiyat yazıları yayımlamayı önemsiyor. Alanla ilgili son kitapların değerlendirmelerini sayılarımızda okuyacaksınız. Bu ilk sayıda üç kitabiyat yazısı bulunuyor. Erken modern dönem Avrupa tarihine ait önemli bir İngilizce derlemeyi güçlü ve zayıf yönleriyle Batuhan Aksu başarıyla değerlendirmiştir. Aksu'nun yazısında, Avrupa tarihçiliğinde alanımıza ilişkin güncel tartışmaların ne merkezde olduğunu göreceksiniz. Kitaptaki makale sahiplerinin kimileri (Ame-lang, Dekker gibi) bizim de Medeniyet etkinliklerimize katılmış, Osmanlı çalışmalarındaki faaliyetlerimize aşina isimlerdir. Nil Tekgül'ün kitabı, *Emotions in the Ottoman Empire*, Osmanlı duygular tarihi alanında ilk eser olup bu yıl içinde yayımlanmıştır. Tekgül gibi Bilkent eğitilmiş Aslı Çiftçi'den kitap hakkında bir inceleme yazmasını istediğimde beni kırmayıp çok kısa sürede yazıyı tamamladı. Sadık Yazar, üniversitemizin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü profesörlerinden olup Cihan Okuyucu ile erken devirlere ait sergüzeşt türüne ait bir ben-anlatısını yakın zaman önce neşretmişlerdir: Şair-yazar Bosnalı İntizâmî'nin (ö. 1611'den sonra) *Tuhfetü'l-İhvân'ı*. Yazar'ın mesaisinin önemli bir kısmının Anadolu yazma eser kütüphanelerimizi tek tek dolaşarak eser tespiti olduğunu gözlemliyorum. Onun bu müşterek yayınının yine bizim üniversitemizin Türk Dili Edebiyatı Bölümü'nde doktora yapmakta olan Mine Karataş (TÜBİTAK projemizde, "BİÇABA 2247-C/Birlikte Çalışıp Birlikte Başaracağız Burs Programı" kapsamında doktora bursiyeri) tarafından değerlendirilmesini kıymetli buluyorum.

Etkinliklerimizin raporlarını yayımlamayı önemsiyorum. Öğrenciliğimden bu yana, meslektaşlarımızın yazdığı konferans raporlarını okumayı çok sevdim; kendim de katıldığım kongre ve sempozyumların akabinde tespitlerimi yazmaya özen gösterdim.²⁴ Tebliğlerin tümünü eksiksiz bildiriler kitabı yayımlasanız bile konferans raporunun işlevini görmez. Toplantıda konuşulduğu şekliyle, görüşlerin ve tartışmaların zapta geçmesi mühimdir. Bu düşüncelerle 2020'deki çalıştayın raporlarını Türkçe ve İngilizce olarak kendim kaleme almıştım.²⁵ 2022'deki sempozyumun Türkçe raporunu Özlem Kumbar kaleme aldı,²⁶ İngilizcesini ise burada Semra Çörekçi yayımlı-

24 <https://medeniyet.academia.edu/SelimKarahasanoglu>

25 Selim Karahasanoğlu, "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Çalıştayı Üzerine Rapor," *Toplumsal Tarih* 320 (2020), 8-11; aynı yazar, "Learning from Past Mistakes and Living a Better Life: Report on the Workshop in Istanbul on 'Ottoman Ego-Documents'," *Review of Middle East Studies* 54: 2 (2021), 294-302.

26 Özlem Özdemir Kumbar, "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Sempozyumu Üzerine Rapor," *Toplumsal Tarih: Akademi* 1 (2022), 130-136.

yor. Çörekçi eksiksiz bir zabıt sunuyor; konuşulanların, konuşulduğu gün itibarıyla kayda geçmesini sağlıyor. Böylece toplantılarımızın kaydıyla, kendimizin ve alanımızın gelişimini de kayda almış oluyoruz. Çörekçi'nin filtresinden değil de video kayıtlarından tebliğleri ve tartışmaları izlemek isteyenler şüphesiz her zaman YouTube üzerinden bunu yapabilirler.²⁷

Rahmetli Yavuz Selim Karakışla (ö. 2016), *Toplumsal Tarih*'te "Arşivden Bir Belge" başlığı altında kimi ilginç belgeleri yayımlardı. Bundan esinlendim: Ben de her sayıda "Arşivden Bir Ben-Anlatısı" başlığı altında belge/belgeler yayımlamak istiyorum. Osmanlı arşivi uzmanlarından, TÜBİTAK projemizde doktora bursiyeri olarak bulunan Kemal Gurulkan, Hacı Şerife isimli bir kadının kocası Beşir Beşe'den gördüğü eziyeti anlatan 1690 tarihli çok acıklı bir anlatıyı seçti. Yorumsuz yayımlıyoruz. Zaten bu başlık altında rahmetli Karakışla gibi salt belge yayını yapmayı, içeriği yorumsuz sunmayı amaçlıyoruz. Ben-anlatıları çalışmalarımız, ekseriyetle yazma eserlere odaklanmaktadır. Bunu yanı sıra, belgeleri de ihmal etmememiz gerektiğinin bilincindeyiz. Doğrusu, Presser'in tabirinin birebir Türkçe çevirisini yapacak olsak ben-belgeleri demeliyiz. Dünya literatüründe, madunların ben-anlatılarının okur yazar olmadıkları için denkleme dahil olamadığı tartışılmaktadır. Son toplantılarımızın birinde, İbrahim Halil Ayten, arzuhal benzeri materyalin de değerlendirmeye alınması suretiyle okur yazar olmayanların, madun grupların da sesini duyabileceğimizi isabetle belirtti. Arşivden bir ben-anlatısı serimizin biraz da böyle alınmasını isterim. Belge formatında ben-anlatılarının en etkili örneklerini bizzat Osmanlı padişahlarının verdiklerini düşünüyorum. Doktora öğrencilik yıllarımda, arşivde III. Ahmed'in beyaz üzerinde hatt-ı hümayunlarındaki samimiyetten çok etkilenmişimdir. Yakınlarda bu padişahın biyografisini²⁸ yayımlayan Şaduman Tuncer'den bu hatların kendince en samimisini seçip göndermesini istedim. Belgeyi, bu serimiz kapsamında, Tuncer'in imzasıyla okuyacaksınız. Aynısını Sultan İbrahim üstüne tezini benimle yazan Burak Muhsin Akın'dan istedim. Her iki belgenin dilini çok seveceksiniz. Her iki padişahın bir devlet adamlığının ötesinde insani hallerini okuyacaksınız. Tuncer ile Akın'ın transkripsiyonla-

27 Şimdilik İstanbul Medeniyet Üniversitesi Tarih Bölümü YouTube kanalı ve Tarih Bölümü öğretim üyesi İsmail Hakkı Kadı'nın YouTube kanalı üzerinden yayında olan videolarımızın tümünü, BAMER (İstanbul Medeniyet Üniversitesi Ben-Anlatıları Araştırmaları Merkezi) TV YouTube kanalında (https://www.youtube.com/channel/UCvRwhT_E7wyl3McLTH3wLxg) birleştirip yayına açacağız.

28 Şaduman Tuncer, *Sultan III. Ahmed: Günlük Yaşantısı, Yakın Çevresi ve Şahsiyeti* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2023).

rının son kontrolünü gerçekleştirmek inceliğini Gurulkan gösterdi. Böylece arşivden bir ben-anlatısı başlığımızın altında üç meslektaşımın elinden birer belgenin transkripsiyonunu bulacaksınız.

Bu dergi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi'nin desteği sayesinde gün yüzü görebiliyor. Dergimiz, S-KDT-2023-1844 kodlu, yürütücüsü olduğum „Otobiyografik Metinler: Kavram, Bağlam, Söylem“ başlıklı proje ile, “Kurum Dışı Destekleri Teşvik Programı” kapsamında, desteklenmeye layık görülmüştür.

Keyifli okumalar ve ikinci sayımızda yeni ben-anlatılarıyla buluşuncaya dek, hoşça bakınız zatınıza kim zübde-i âlemsiniz siz!

BEN-ANLATISI NEDİR?

Bugüne kadar çeşitli yayınlarımda bir ben-anlatısı tarifi yaptım.²⁹ Benim tarifim kısıtlayıcı, kavramın işlevselliğini kaybetmesini önleyici bir tarif olmuştur. İçeriği öncelemedim, formatı ve yazma saikini öne koydum. Yayınlarımda kavramın kapsamını nasıl kurmaya çalıştığımı ifade ettim. *Ceride*'nin bu ilk sayısında da bir ben-anlatıları tarifi ve taksimi yapmak durumundayım. Çalışmalarımız sürüyor. “Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter, Analiz (1500-1800)” başlıklı, 122K722 kodlu TÜBİTAK 1001 projemizin henüz altıncı ayındayız. Envanterimiz tamamlandığında, eldeki çok sayıdaki örnekten bir tipoloji elbette kuracağız, doğrusu projenin vaatlerinden biri de budur; ancak şimdilerde yayınlarımız çıkarken bir tarif-tasnif zorunluluğu ortadadır. Neyi ben-anlatısı olarak aldığımız neyi kapsam dışı bıraktığımız izaha muhtaçtır. Ben-anlatılarına dahil ettiğimiz metinlerin kendi içinde bir sınıflandırmaya ihtiyacı vardır. Bu meyanda, elimizdeki metinler ile ilgili kategorilerimizi şu şekilde sunuyorum:

29 Selim Karahasanoğlu, “Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları/Ego-Documents: Potentials and Limitations as a Source for Historical Research,” *Turkish History Education Journal* 8: 1 (2019), 211-230; aynı yazar, “Ben-Anlatıları,” *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*, ed. Mehmet Yaşar Ertaş (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019), 280-284; aynı yazar, “Ottoman Ego-Documents: State of the Art,” *International Journal of Middle East Studies* 53: 2 (2021), 301-308.

1. Müstakil ben-anlatıları

Ben-anlatılarının sınıflandırılmasında en güvenilir alanımız burasıdır. Müstakil ben-anlatıları, kapaktan kapağa kendini anlatma saikiyle yazılmış günlük, hatırat, otobiyografi tarzı bağımsız eserlerdir. Sultan III. Murad'ın (ö. 1595) *Kitâbu'l-Menâmât*'ı, Seyyid Hasan'ın (ö. 1688) *Sohbetnâme*'si, Niyazî-i Mısrî (ö. 1694) *Günlüğü*, *Sadred-dinzâde Telhisî Mustafa Efendi* (ö. 1736) *Günlüğü*, *Sıdkı Mustafa* (ö. 1790-1) *Günlüğü* gibi eserlerden bahsediyorum.

Müstakil ben-anlatılarında yazarın her bir satırda kendinden bahsetmesi gerekmez, her bir satır ruhsal derinliklerin aynası olmak zorunda da değildir. Yazar, sözgelimi bir günlük kaleme alıyorsa, format bir günlük formatıysa, anındalık kriterini sağlıyorsa metin içi sapmalar kabul edilebilir.

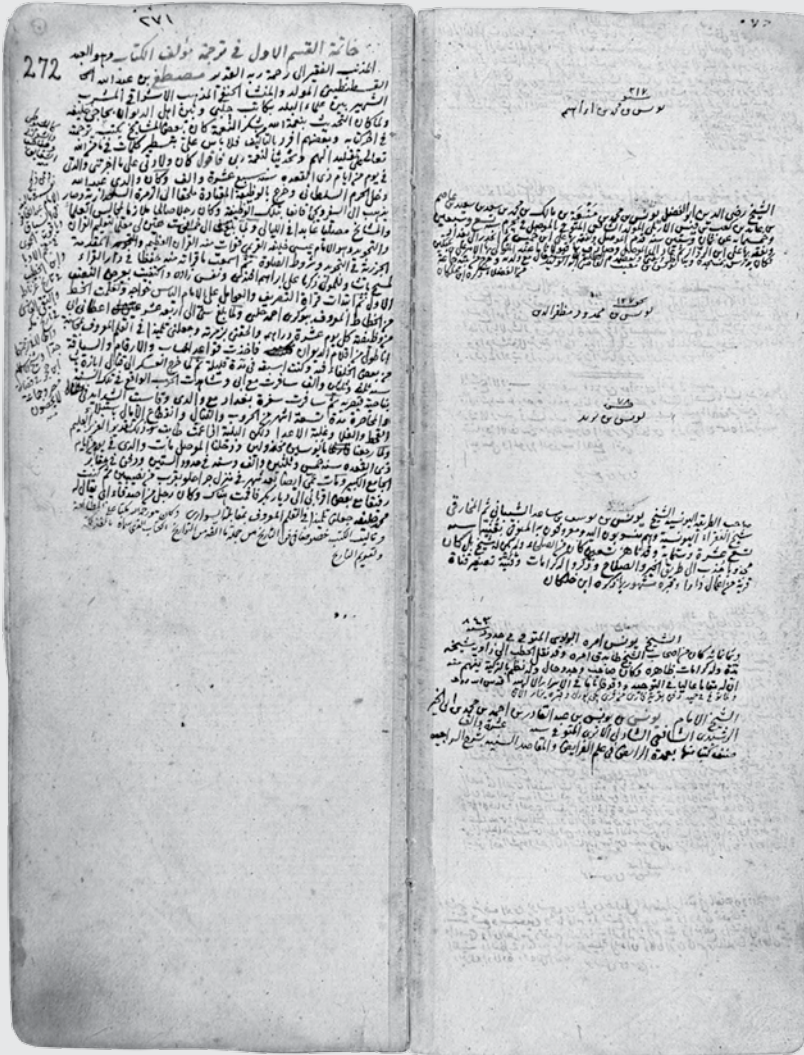
2. Kısmî ben-anlatıları

Tarih, coğrafya, fıkıh, kelam, hadis gibi her ne konuda ve hacimde olursa olsun, içerisinde blok halinde otobiyografik materyal bulunan metinlerdir. Örnek: *Ceride*'nin elinizdeki sayısında, İbrahim Halil Aytan imzasıyla okuyacağınız, Abdullah el-Ahıskavî'nin (ö. 1803) *Revâmîzu'l a'yân*'ı. Eser, beş cilt olup aklî ilimler (felsefe, tıp, kimya, fizik, astronomi, matematik, geometri, coğrafya vd.), dini ilimler, dil ilimleri ile tarih ve biyografi içerikli ansiklopedik bir eser olsa da muhtelif yerlerde dağınık halde otobiyografik parçalar olarak değil, "Tercemetü Musannif/Müellif" başlığı altında blok halinde Ahıskavî otobiyografisini içermektedir. Otobiyografi bu 5 ciltlik hacimli eserin içerisinde 3-5 varak teşkil etse de blok halinde bulunması kısmî ben-anlatısı olarak tarif edilmesine yeterlidir.

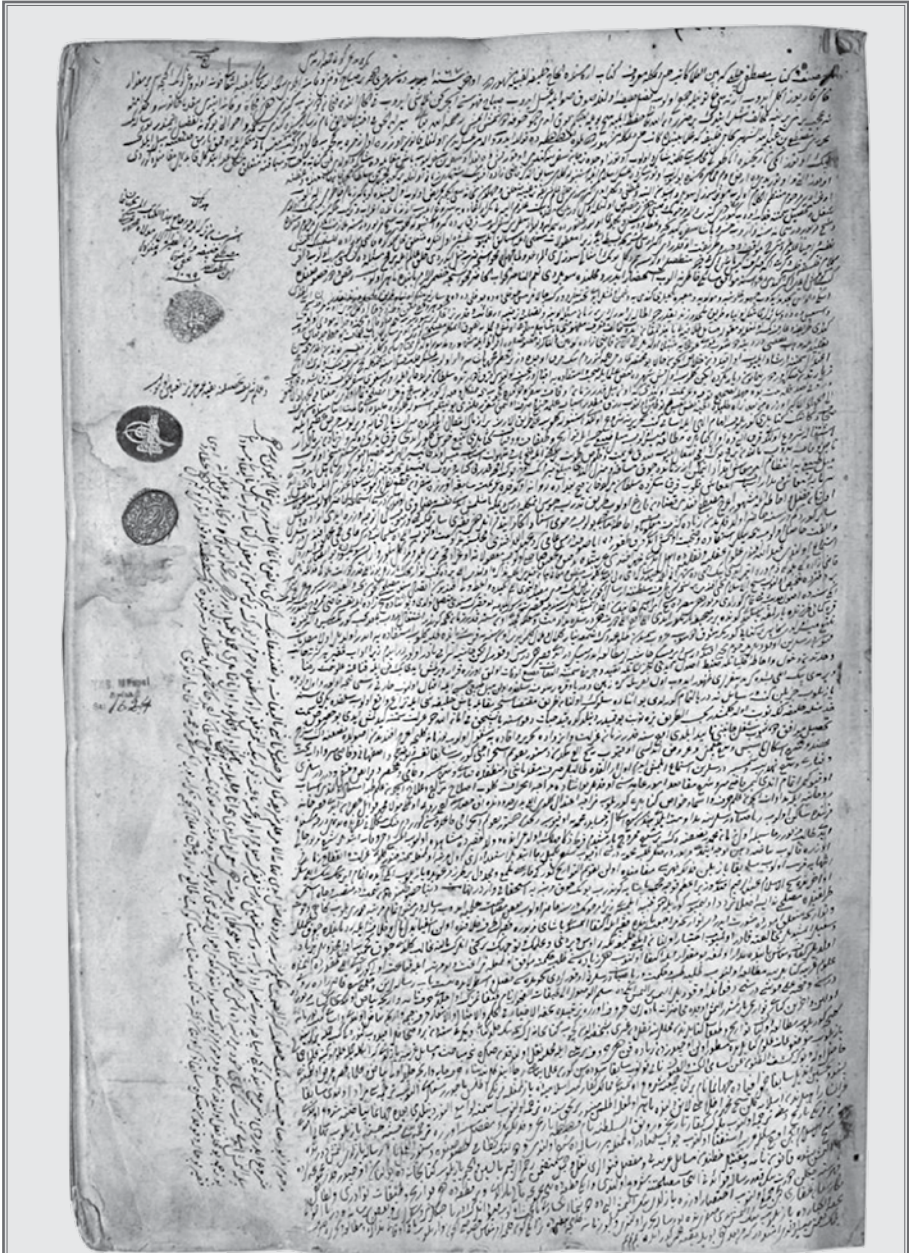
Bir örnek de Katip Çelebi'nin (ö. 1657) üç ayrı eserinde (*Sülle-mü'l-vüsûl*, *Cihannüma*, *Mîzânü'l-hak*) bulduğumuz otobiyografileridir.³⁰ Bu hacimli eserlerin hiçbirinin konusu otobiyografi değildir; an-

30 Bu biyografileri toplu veren şu yayına bakınız: Fikret Sarıcaoğlu, "Kâtib Çelebi'nin Otobiyografileri," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 37 (2002), 297-319.

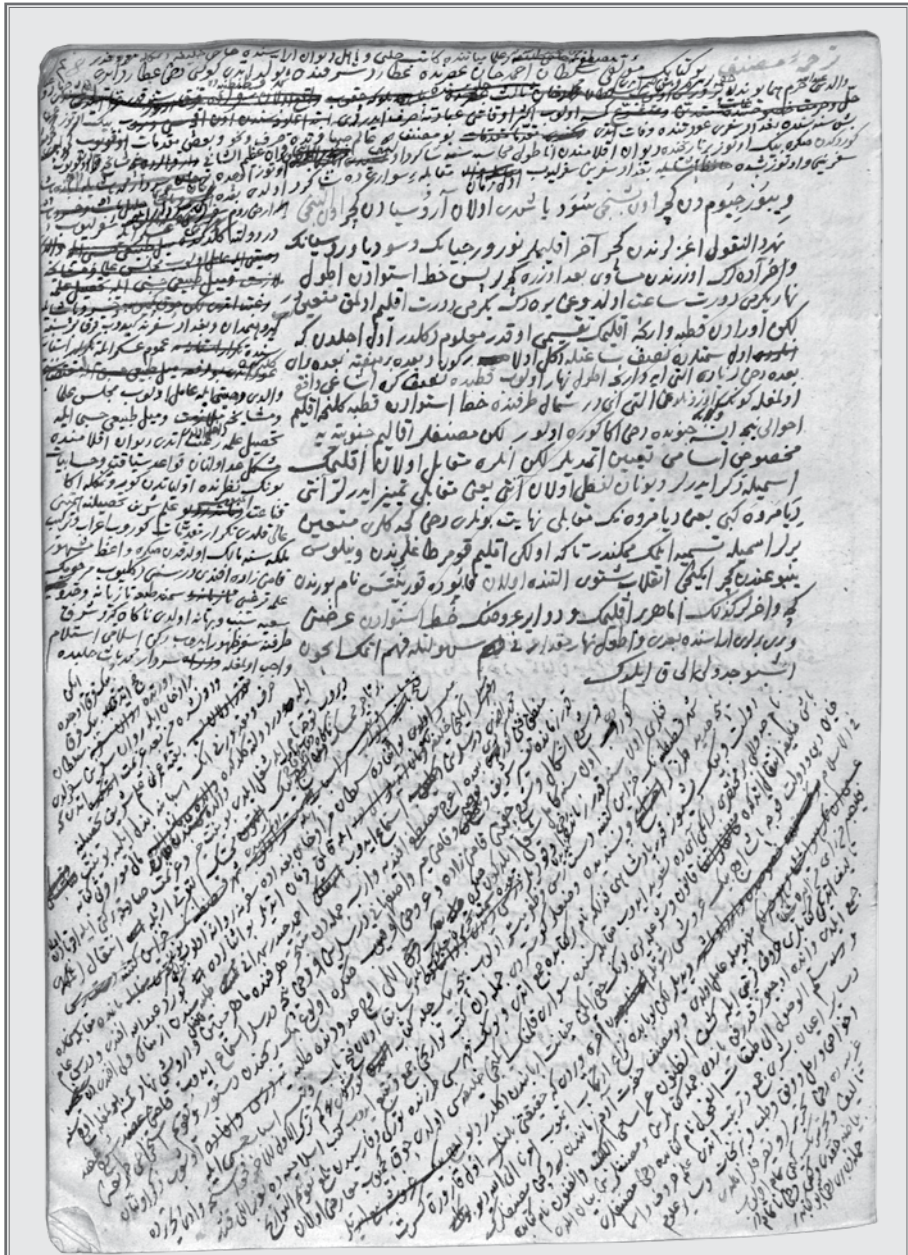
çak birer sayfada bile olsa bu meşhur ve velûd Osmanlı yazarı toplu halde otobiyografisini sunmaktadır. Bu bakımdan, bu üç eserin türünü ben-anlatısı olarak tarif etmesek de içlerindeki başı sonu belli otobiyografik metin parçalarına, kısmî ben-anlatısı diyoruz.



Katip Çelebi'nin Süllümü'l-vüsûl'deki Otobiyografisi, Kaynak: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1887, 271a.



Katip Çelebi'nin *Mîzânü'l-hak*'taki otobiyografisi,
Kaynak: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Revan, 1624/1, 1a.



Katip Çelebi'nin, *Cihannüma*'daki Otobiyografisi,
 Kaynak: Österreichische Nationalbibliothek, Mxt. 389, 8a.

3. Parçalı ben-anlatıları

Ben-anlatılarının en netameli kategorisi ve en zayıf halkasıdır. Parçalı ben-anlatıları, metnin içinde blok halinde bulunmayan, metnin muhtelif yerlerinde kendilerinden dağınık şekilde bahseden yazarların metinleridir. Bu metinleri, ilk bakışta ve normal koşullarda envanterimize almıyoruz. Zira şu ya da bu şekilde, zorlayarak ya da zorlamayarak her bir metnin, bir noktada yazara ait otobiyografik unsurlar barındırabileceğinin bilincindeyiz. Vakanüvis tarihleri dahi buna istisna değildir.³¹ Kavramın kapsamını anlamını kaybedecek düzeyde genişletmeye sebebiyet vermemek adına, ölçütü şöyle koyuyoruz: Eser bir başka saikle kaleme alınmışsa da, içerisinde yazar ısrarla kendisinden bahsediyorsa ve bu kendisinden bahsetme hali, parçalar birleştirdiğinde eserin ağırlığını oluşturuyorsa, bu tür metinlere de kayıtsız kalmıyoruz. Zira, bu tür metinlerde yazarın gerçek yazma saikinden uzaklaştığını, esas bahsetmesi gereken meselelerden kopuş yaşayarak kendisini anlatmanın cazibesinden kurtulmadığını kabul ediyoruz.

Burada sunduğumuz kategoriler, 36. ayın sonunda, yani TÜBİTAK projemizin bitiminde belki yeniden formüle edilecek; yeni kategoriler eklenecektir. Bu üçlü kategori, çalışmalarımızın devam ettiği şu safhada bir öneri olarak alınmalıdır.

31 Mehmet İpşirli, "Osmanlı Vekâyinâme Müelliflerinin Eserlerinde Kendileri Hakkında Verdikleri Bilgilerin Otobiyografik Değeri (XVI-XVII. Asırlara Ait Misaller)," *XVII. Türk Tarih Kongresi*, cilt: IV/I (Ankara: TTK, 2018), 1-16.

From the Editor

Why Publish?

SELİM KARAHASANOĞLU

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, Department of History

(selim.karahasanoglu@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0002-6112-730X

Çeviri/Translated by: YASEMİN TUĞYAN

Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Boğaziçi University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History,
Department of Turkish Language and Literature.

Karahasanoğlu, Selim. "Why Publish?" translated by Yasemin Tuğyan,
Ceride 1: 1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp 24-44
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015540>

During my years of study in Ankara, I searched extensively through old journals available in the impressive library of Bilkent University, as well as those in the National Library and the library of the Turkish Historical Society. Editors of these used the title "Niçin Çıkıyoruz?" (Why Publish?) which I found both interesting and appealing. I never thought I would write an article under this title myself but I am glad to be publishing one with this title as a contribution to an academic journal, namely *Ceride* (meaning: Journal).

The publication of this journal owes everything to team-work. The team behind the The Scientific and Technological Research Council of Türkiye (TÜBİTAK) 1001 research project (coded 122K722) titled "Ottoman Ego-Documents: Inventory, Analysis (1500-1800)" now consists of eighteen members. Everyone in the team has different responsibilities, for example, Batuhan Aksu, who is at present pursuing a Master's degree and writing his thesis in the field of ego-documents under the supervision of Derin Terzioğlu at Boğaziçi University History Department, is mainly responsible for

managing the affairs of *Ceride*. Aksu joined our project as a graduate fellow of the TÜBİTAK BİÇABA Birlikte Çalışıp Birlikte Başaracağız (Together We Will Work and Together We Will Succeed) Scholarship Programme (2247-C). On *Ceride*'s front matter, Aksu's role appears as book review editor; however, he has also undertaken the duty of pursuing articles, uploading issues to DergiPark,¹ and executing all other formal/technical processes for *Ceride*. Two students of mine on the team have taken on other duties. The historian and lawyer Semra Çörekçi is the Associate Editor, and Gülşen Yakar, a Research Assistant in the Medeniyet University Department of Early Modern History, is Assistant Editor. These two have read every article printed in the Journal at least once. Similar to Aksu, Çörekçi approached me after completing a portion of her doctoral studies at Boğaziçi University, with Terzioğlu serving as her supervisor. After a few years, Çörekçi made the decision to compose her dissertation within my department at Istanbul Medeniyet University, focusing on an entirely new topic. Titled "A Methodological Approach to Early Modern Self-Narratives: Representation of the Self in an Ottoman Context (1720s-1820s)"² its aim is to demonstrate her ability to find new and highly significant texts due to her skill in the rapid reading of Ottoman Turkish. Among the texts discovered by Çörekçi the most important one, to my mind is the diary of Sıdkızade Mustafa Hamid Efendi (d. circa 1850) the grandson of Sıdkı Mustafa (d. 1790-1). This proves there is a tradition of self-narrative writing in Ottoman literature.³ Leaving aside the dream diary⁴ of the governor of Avlonya (Vlorë), Kulakzade Mahmud Pasha (d. 1745), and other significant discoveries, the finding of Sıdkızade's text alone serves as strong evidence for the existence of the diary genre in Ottoman literature. Gülşen Yakar, a graduate of the Middle East Technical University Department of History, earlier wrote an excellent

1 A Platform for academic journals under TÜBİTAK. For *Ceride*'s DergiPark page see: <https://dergi-park.org.tr/tr/pub/ceride>.

2 Semra Çörekçi, "A Methodological Approach to Early Modern Self-Narratives: Representation of the Self in Ottoman Context (1720s-1820s)" PhD dissertation, Istanbul Medeniyet University, 2022.

3 For a detailed evaluation of the diary, see the third chapter of Çörekçi's Ph.D dissertation ("Chapter III: The Self Behind the Tediousness of Daily Life: The Diary of Sıdkızâde Mustafa Hamid Efendi," 137-218).

4 The evaluation of this text deals with the first chapter of Çörekçi's PhD dissertation: "Chapter I: On the Dreams of an Ottoman Official: The Curious Case of Kulakzâde Mahmud Pasha," s. 39-81. Also see, idem, "The Dream Diary of an Ottoman Governor: Kulakzade Mahmud Pasha's *Düşnama*," *International Journal of Middle East Studies* 53: 2 (2021), 331-335.

M.A. thesis with Güçlü Tülüveli on the *Sohbetname* of Seyyid Hasan.⁵ This caught our attention, and I invited her to speak at the 2022 meeting on Ego-Documents at Istanbul Medeniyet University.⁶ She gave a good presentation there, and her Master's thesis was already highly praised by those who had read it. Yakar joined our team and was welcomed to work at Istanbul Medeniyet University on a full-time basis. The four of us were primarily responsible for making all the decisions regarding the Journal. As in everything else, other integral members of our team, my Ph.D students Özlem Kumbar and Emre Eken, were with us when it came to the publication of *Ceride*. Kumbar had written her Master's thesis on the tulip of the "Tulip Age", a previous interest of mine before ego-documents.⁷ In fact, she had wanted to work on ego-documents for her Master's degree, but I had directed her towards the subject of the tulip. During her Ph.D studies, I proposed other topics, but her desire to work on ego-documents won the day this time. While writing her dissertation Kumbar found, and continues to find, significant manuscripts.

Emre Eken was also a former student of mine for ten years. He wrote his Master's thesis on the Eyübzades, a prominent family in the Maçka district of Trabzon.⁸ This thesis is not a standard study of local notables (*ayânlık*). His goal was not to present a typical analysis of "the notables and the state" often found in the literature; it was to write the history of a Trabzon family. While shedding light on this family's history, a pleasant surprise occurred, leading Eken into the field of ego-documents. One day, I visited the home in Kalamış of Hughette Eyüboğlu, the Canadian daughter-in-law of Bedri Rahmi Eyüboğlu. I had contacted her through İşbank Cultural Publications. I mentioned that I was from Maçka and had attempted to direct a thesis about the Eyübzades, an *ayân* family of the district. To my surprise, she told me that she had in her possession the unpublished memoirs of Bedri Rahmi's grandfather, Eyübzade Mehmet Hamdi, titled *Safahat-ı Hayatım* (Phases of My Life). The memoir we were talking about was writ-

5 Gülşen Yakar, "Individual and Community, Public and Private: The Case of a 17th-century Istanbulite Dervish and His Diary," M.A. thesis, Middle East Technical University, 2019.

6 https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/olbasempozyumprogrami_compressed.pdf

7 Özlem Kumbar, "'Lâle Devri'nin Lâlesi: Çiçek Üzerinden Dönem Sorgulaması," Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2016.

8 Emre Eken, "Eyüboğlu: Bir Aile Tarihi İncelemesi," Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2019.

ten by an attorney who was not a graduate of the Law School (*Mekteb-i Hukuk*). It was also a first-hand account of someone who collected taxes in the region. I was aware that revealing the unpublished memoir of the grandfather of Bedri Rahmi, Sabahattin, and Mualla Eyüboğlu, would be a significant contribution to the literature. It would not be of interest simply through his being about the grandfather of siblings who have left a significant mark on the country's cultural and artistic life, but also through being an important text from the perspective of legal history. Of course, another consideration in addressing the text is the light it sheds on the relationship of notables with peasants, land, and state; this, however, was the aspect that was of least interest to me and, I believe, to Eken also, though he did not neglect to evaluate the text from this perspective as well. During the process, Hughette Eyüboğlu shared the memoir with my student. He worked hard on an analysis of both its language and content, and did an excellent job, going beyond the scope of a Master's thesis. The final section of the thesis, titled "Eyüboğlu: A Family History",⁹ is a detailed analysis of this memoir and the text itself is included in the appendix.¹⁰ The thesis can be accessed from the Thesis Center of the Council for Higher Education (CoHE).

I mention all of this for a reason: no one mentioned on *Ceride's* front matter is there by chance. Everyone is somehow connected to the same research agenda. When forming the editorial board of the Journal, I wished to include the leaders of ego-documents research groups worldwide who worked with us in 2020 and 2022. None of them turned me down. I worked with some of them during my research trips to Europe and got to know them in person. I had Skype meetings with some and got to know others through email.

This Journal is not exclusively linked to Ottoman-Turkish ego-document studies. When the editorial board receives an article on ego-documents, regardless of where in the world it has been produced, it will be published in accordance with the evaluation of the Journal reviewers. As Ottoman historians, we comprise the core team of the Journal, and inevitably, the articles to be published will mainly come from the same field. However, our per-

9 Eken, "Kendi Kaleminden Bir Eyüboğlu Portresi: Hatıraları Işığında Eyübzâde Mehmed Hamdi," 161-213.

10 Eken, "Safahat-ı Hayatım," 242-304.

spective on Ottoman history is not a limited one. It is mandatory for such a Journal to look at events and facts from a global and comparative perspective, otherwise the issues of Ottoman history cannot be properly understood. There are no time limits for articles to be published in *Ceride*. While I am generally interested in the early modern period, and the TÜBİTAK project also focuses on this, *Ceride* is open to historical studies from the earliest to modern times. Our journal is a history journal although psychologists also show interest in ego-documents.

The research project titled “Ottoman Ego-Documents: Inventory, Analysis (1500-1800)” started on March 1, 2023. The project did not contain anything to suggest a promise to TÜBİTAK to launch a journal. Like any other proposed project, we certainly promised various inputs to TÜBİTAK, but a journal as such was not among them. This journal is, however, an outcome of this project, and a very valuable one. *Ceride* should not be considered as an actual by-product of the project since it has suddenly become the centrepiece. The idea of the journal emerged as follows: at the first of the team’s regular bi-weekly project meetings, I was talking about the concept of *ceride* in connection with the diary of Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi.¹¹ In this he writes, “...some matters are such that, if written down, this *cerîde* could not be stomachied.” (...işler var ki yazılsa bu *cerîdenin* havsalası kabûl etmez.)¹² I emphasised that in one of the notes written next to the diary entry about a hundred years later Sadık writes “The author, the late Sadreddinzâde, in some places of the *cerîde* seems to be a man who is quite aware of the realities of life ...” (Muharrir Sadreddinzâde merhûm hayli merd-i hakikat-şinâs geçindiği *cerîdenin* ba’zı mahallinde...)¹³ In the following note where Sadreddinzade’s death is recorded, the words “Muharrir-i *Cerîde* Sadreddinzâde Telhîsî Mustafa Efendi...”¹⁴ refer to the author of the diary as the “author of a *cerîde*”. In İmam Hafız Mehmed Efendi’s diary, published by Kemal Beydilli,¹⁵ I noted that expressions such as “işbu *cerideye* kaydolundu” ve “işbu *cerideye* kayd şüd” (which means “recorded in this *cerîde*”) appeared countless times. The project advisor, who

11 About the diary, see Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhîsî Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013).

12 Başkanlık Osmanlı Arşivi, Kamil Kepeci [KK] 7500, 203.

13 KK 7500, 218.

14 KK 7500, 322.

15 Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmamın Günlüğü* (İstanbul: TATAV, 2001).

was İhsan Fazlıoğlu, asked, “Why don’t you think about publishing a Journal? Just publish a Journal and name it *Ceride*.” The naming of our Journal comes, however, from İhsan Fazlıoğlu, a significant figure in the field of manuscripts. During the more than ten years we have worked together at Istanbul Medeniyet University, Fazlıoğlu has always been encouraging about my studies; in 2020 and 2022 he motivated me towards studying events as well in ego-documents. *Ceride* is, therefore, not only an outcome of the project; it is an open forum for the scientific community and will accept a variety of articles. However, the Journal is certainly primarily a platform for the publication of outputs of the project.

The vision of this Journal is to present Ottoman Historiography on an equal standing with Global Historiography, and its mission is to bring to light the human side in the writing of Ottoman history.¹⁶ Ottoman Historiography is in a very different place today compared to when I first encountered it a quarter of a century ago. Despite all the positive developments during this period, there is still a long way to go. *Ceride* will be considered successful if it can contribute to an understanding of the background of Ottoman history as revealed in ego-documents. This journal also has another mission- to highlight the contribution of the Turks to written culture. I disagree with the claim that Turks have only an oral not a written culture. This claim, I believe, is a most significant misconception, now identifiable as such, due, in part, to the lifelong efforts of İhsan Fazlıoğlu, a member of the editorial board of *Ceride*.

In Turkey articles featuring tourism and management alongside articles on Ottoman history can be found in 1,000-page journals. Universities have long had a concept of journals similar to the *Journal of Social Sciences Institute*.¹⁷ I hope that our Journal will contribute more than the 1000-page journals do to the field of history in academic and thematic history journals in Turkey. I should mention the *European Journal of Life Writing*, published in the Netherlands with regard to themes similar to those in *Ceride*. Even

16 Derin Terzioğlu, “Tarihi İnsanlı Yazmak: Bir Tarih Anlatı Türü Olarak Biyografi ve Osmanlı Tarihyazıcılığı,” *Cogito* 29 (2001), 284-296.

17 In this regard, Turhan Kaçar had previously written a critical article, even while serving as the Director of the Social Sciences Institute at a public university himself: “Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergilerinin Problemleri ve Çözüm Önerileri,” *Türk Kütüphaneciliği* 26: 4 (2012), s. 757-761. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/811587>. The first version of the article was published in *Star: Açık Görüş* (29 April 2012).

in the field of biography, quite apart from autobiography, there is a prevailing concern that a journal, like many global ones, will remain restricted to a specific theme. Long-established history journals in Turkey, such as *Belleten*, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi* and *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, have no specific theme, and the articles published in them are not limited to any particular period of history.

Ceride will not be a journal that publishes 1000-page issues! Even if one day we contradict this statement and publish a 1000-page issue, it will still be in line with the Journal's avowed theme. Like other high-quality academic journals, it will happily include a few research articles and book reviews. Of course, there will also be research notes and transcriptions. Accordingly, in this issue we are publishing three research articles.

İhsan Fazlıoğlu's article is based on his opening lecture at the Ottoman Ego-Documents Workshop¹⁸ in 2020. This article emphasises the importance of the concept of self-awareness being treated as a standard in choosing textbooks used in Ottoman *madrāsas* (for example, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibî's [d. 1277] *Hikmet el-Ayn*). The essence of Fazlıoğlu's article is that, for a person to understand their surroundings, first self-awareness must be developed, and the Ottoman education system contributed to the formation of this self-awareness. Fazlıoğlu not only discusses the teachings related to self-awareness in *madrāsa* textbooks but also addresses the broader understanding of this concept in classical Islamic thought (for instance, İbn Sînâ's [d. 1037] *Kitâb el-Nefs* and İbn Arabî's [d. 1240] *Füsûs el-Hikem*). All these aspects are crucial in Ottoman-Islamic thought in that it is believed one's understanding of one's surroundings, the world, God, and even the afterlife, is only possible through a strong sense of self-awareness. Fazlıoğlu studies the consciousness of self in Ottoman thought through a critical analysis of scholars and their students. It is well-known that the works of Adudüddin İcî (d. 756/1355), an influential figure in Islamic-Ottoman thought, were used as textbooks for centuries.¹⁹ Fazlıoğlu's discussions on these influential textbooks that played a considerable role in shaping the minds of Ottoman children and the youths

18 <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/program-ben-anlatilari.pdf>

19 Tahsin Görğün, "İcî, Adudüddin," <https://islamansiklopedisi.org.tr/ici-adududdin>.

in the *madrasas*, enriches our knowledge of the subject; he also considers commentaries written by students themselves (the commentary of Seyfuddin Ebherî [ö. 1397] in Îcî's work titled *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*). Finally, Fazlıoğlu uses the *Garîb-nâme* of Aşık Paşa (d. 1332), whom he describes as "a philosopher of selfhood", as a lens whereby he interprets perception of the self. I would like to thank Fazlıoğlu for allowing his speech in article form to be published for the first time in the first issue of *Ceride*.

The second article belongs to our colleague, İbrahim Halil Ayten, who is one of the most valuable contributors to the formation and development of the inventory of ego-documents within the scope of our TÜBİTAK project. Ayten, who has not pursued an academic career, works as a teacher for the Ministry of National Education. The presence of such educators reminds me, in fact, of individuals like Abdülbaki Gölpinarlı (d. 1982), who, while serving as a literature teacher in various provinces of Anatolia such as Konya, Kayseri, Balıkesir, and Kastamonu, simultaneously made significant contributions to the field of Turkish Literary History by producing highly influential works. Similarly, the memory of Orhan Şaik Gökyay (d. 1994) is evoked, who, through a continuous series of relocations from city to city in Turkey, including Giresun, Samsun, Balıkesir, Kastamonu, Malatya, Edirne, Eskişehir, and Bursa, posed the profound question, "To Whom Does the Homeland Belong?"²⁰ while leaving his indelible mark through his significant literary contributions.²¹ I think Ayten's students are fortunate in their mentor. Ayten wrote a critical reconstructed edition of Ziyâüddîn Abdullah el-Ahıskavî's (d. 1803) autobiography, comparing two different versions of the text, including one that is Ayten's own discovery. By including the Arabic printed text, Ayten opened up the complete text of this autobiography to the scholarly world. The afore-mentioned work is titled *Revâmîzu'l-a'yân* and is an extensive five-volume work. Despite covering a wide range of topics such as history, philosophy, chemistry, physics, astronomy, mathematics, geography, religion, science, linguistics, and biography, the autobiographical parts of Ahıskavî's work are not scattered throughout the text. Rather they are organised in blocks under the heading "Tercemetü Müellif" (auto-

20 "Bu Vatan Kimin?" Famous poem by Gökyay.

21 For more information about Gölpinarlı and Gökyay's exceptional careers see Ömer Faruk Akün, "Gölpinarlı, Abdülbaki:" <https://islamansiklopedisi.org.tr/golpinarli-abdulbaki>; İsmail E. Erünsal, "Gökyay, Orhan Şaik:" <https://islamansiklopedisi.org.tr/gokyay-orhan-saik>.

biography of the author). Ayten has also corrected Ahıskavî's date of death to 1803 from the commonly accepted date of 1813.²² Due to the extensive length of the text, including its evaluations, both its critical edition and Turkish translation will be published as a series in upcoming issues. Readers will be able to compare the two separate autobiographies at the same time and observe both changes and insertions. Ahıskavî's autobiography contains events and observations from his 40th to his 80th year. Ahıskavî was from the village of Orpala in Ahıska in what is now Georgian territory. His autobiographical text is filled with highly tragic elements. His life was marked by profound sorrows, including the deaths at the age of two of his twin children, Muhammed and Fatma, then the death of his son Yusuf and, a week later, the death of his wife. The early modern autobiographical narratives typically do not allow us to find the individual within them, as they focus more on the surroundings and do not delve deeply into personal matters. However, Ahıskavî's autobiography presents a sharp contrast, as it reflects to a great extent his family issues and the impact of personal difficulties. In his autobiography, Ahıskavî narrates even his father Muhammed ed-Dağıstânî's struggles from his own perspective, vividly portraying the hardships his father experienced after the death of Ahıskavî's paternal grandmother. These hardships include his grandfather's remarriage and the resulting tension between his father, Dağıstânî, his stepmother, and his step-siblings. Ahıskavî's life was marked by constant upheaval and forced migration due to familial turmoil. He was compelled to leave his homeland and led a nomadic existence, moving from Akhaltsikhe to Damascus, Damascus, Batumi, Kars, Erzurum, Diyarbakır, Egypt, Edirne, Plovdiv, Skopje, Sarajevo, Belgrade, Vidin, Ruse, Varna, Aleppo, Latakia, Cyprus, Damietta, Jaffa, Ramla, Palestine, Jerusalem, Hebron, Mecca, Medina, and, finally, to Istanbul. Throughout this journey, Ahıskavî's greatest aspiration- to complete his education- remained unfulfilled, as the relentless twists of fate denied him that opportunity. He completed a significant part of *Revâmîzu'l-a'yân* while he was in Bosnia, and he finished the text in 1778 when he was

22 In the *Encyclopedia of Islam*, the entry for Abdullah Ahıskavî, authored by Cahit Baltacı mentions the scholar's date of death as 1813, with reference to Bursalı Mehmed Tahir: <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-ahiskavi>. See Ayten's article for more information about why the date is incorrect. Ayten reached two pieces of information about the scholar's date of birth (1732 and 1734) regarding the author's manuscripts. Contrary to all resources that give the date of birth as 1734 (Akifzade, Bursalı ve Baltacı, İzgi), Ayten determined the correct date as 1732.

a teacher at Hagia Sophia. In general, all researchers and Ottoman scholars have used the autobiography found in the 1794 Esad Efendi copy (see Süleymaniye Library, no. 2127, folios 641b-644a). However, in this article, Ayten re-examines the autobiography by taking into account another previously unknown copy from 1776 (see Süleymaniye Library, Halet Efendi, no. 583-3, folios 368a-373b). Despite the version of the autobiography in Halet Efendi's copy having been written at younger age, it is more voluminous, though, naturally, there is no content from after 1776 in this version. Esad Efendi's copy of the autobiography is concise but more mature in attitude, given that it encompasses his whole life. Details of his family life and marriage are included in this copy. The first manuscript of *Revâmîzu'l-a'yân* is a voluminous 5-volume version (see Süleymaniye Library, Halet Efendi, no. 583/1-5). The second manuscript is a later, condensed 2-volume version (see Süleymaniye Library, Esad Efendi, no. 2127, 2128). This second version of the autobiography is found in the first volume, which is numbered 2127. The Halet Efendi manuscript of *Revâmîzu'l-a'yân* was completed at an earlier age when the author was around 40 to 42 years of age. As mentioned before, when he completed the second manuscript in the year 1794 he was already at the mature age of 62. Ahîskavî, who died less than ten years after completing his autobiography, had vivid memories of the past, and his recollections were etched in his mind as though by lightning. He felt the need to include in *Revâmîzu'l-a'yân*. the hardships he had endured since childhood Not content with that, he added the sufferings his father had experienced since childhood, thus compounding his woes. At the age of 48, in the year 1781, Ahîskavî married Zeynep bint-i Hüseyin el-Gürcî, but even after marriage, his life did not take a turn for the better. As mentioned earlier, three of his children died young. He was left with only two surviving sons: İshak and Yakup. All five children were from the same mother, Zeynep. We learn that he never married again after Zeynep's death, although, about a year later, he had the joy of acquiring a Circassian concubine named Azîze. The following excerpt, quoted by Ayten, effectively conveys the profound emotional turmoil experienced by Ahîskavî as a child:

Then, my mother married a man from another village who took her away with him. (My brother-in-law) took my older sister away, and I found myself all alone. Even uring my adolescence, I was like a child uncertain about my

relationship with my mother and my sister. Having no-one to encourage me, I had not completed my education. Then my mother passed away, and [this situation] only increased my confusion and waywardness. The devil was playing with me and preventing me from pursuing an education.

The presentation given by Sylvia Moret Petrini in 2020 at Istanbul Medeniyet University,²³ where she discussed ego-documents of children in French-speaking regions of Switzerland, left me wondering whether we could find children's autobiographies in an Ottoman context. My curiosity deepened when Richard Wittmann asked the question, "Have any autobiographical sources written by children survived from the Ottoman period?" This occurred while he was preparing to publish the diary of the 9-year-old daughter of a Swedish ambassador during the late Ottoman period for the series "Memoria: Fontes minores ad Historiam Imperii Ottomanici pertinentes."²⁴ If we find one or more autobiographical child narratives during our 36-month project, readers of *Ceride* will be the first to have the opportunity of reading them. Ahıskavî may have written his autobiography as an adult, but at least the details he gives us of the turbulence of his childhood years allows it to be considered an Ottoman childhood narrative. I believe my colleagues working on the history of childhood in the Ottoman Empire, striving to establish this as an academic field, will benefit from this material. Ayten describes Ahıskavî's autobiography as being "between the past and the future." At first, this title did not make much sense to me. After I finished reading the article, I must admit that I was impressed by this point of view. Writing an autobiography can be seen as a way of immortalising oneself. If Ahıskavî wanted to position himself between the past and the future, he has, indeed, immortalised himself.

The third article in this issue, written by Elmin Aliyev, another member of the project team who contributed significantly to the inventory of ego-documents, presents a female ego-document/dream narrative. Aliyev publishes the whole text of a dream narrative of "Hafize Kadın, Resident of Tophân[e] Ağa Câmi Yenimahalle Çukurçeşme, wife to Çerkes Mehmed Şartlık Beg" in her attempt to place this text within the context of dream narratives known up to now. As this is a brief introduction to a new discov-

23 <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/program-ben-anlatilari.pdf>

24 <https://perspectivia.net/publikationen/memoria>

ery, it is not Aliyev's primary purpose to delve deeply into the literature of Ottoman dream history. There have certainly been other studies in the field that are not mentioned in his article. In my opinion, among the seven dream narratives dating back to 1805-1808, the most impactful one is the fifth. In this dream narrative, a woman addresses the most intimate and personal matters, making it noteworthy for reflecting the emotional world of an Ottoman prostitute. It is ground-breaking in terms of tracing the emotional path of an early modern individual, from the loss of her virginity with the intense bleeding she experienced at that moment to the physical and psychological damage caused by having been with ten men in a single night. In Dream No. 3, for instance, the protagonist's preference, following menstruation or sexual intercourse, for performing ablutions with Zamzam water rather than drinking it, highlights the importance of performing this Islamic ritual as a personal and significant act. We are in great need of more narratives from women, just as we are of child narratives. I hope that in our upcoming issues, we will continue to be excited by new findings in this regard.

In a Turkish journal that is gaining prominence in ego-documents studies, I find it very meaningful to share the 1958 article titled "Memoires als geschiedbron"²⁵ by the Dutch historian, Jacques Presser. It was he who introduced Turkish readers to the concept of ego-document in the literature under the title "Bir Tarih Kaynağı Olarak Hatırat." İsmail Hakkı Kadı, a professor in our department who has a Ph.D from Leiden University, kindly accepted my request to translate the text from Dutch into Turkish. It brings me great joy that our readers can find the answer in our native tongue to the long-debated question of "What did the inventor of the notion of ego-document actually say?" Since Dutch is not one of the most widely-read languages in the world, Presser's text relies on indirect references to Rudolf Dekker's English publications, while, from now on, Turkish readers can cite the text through Kadı's translation.

We also consider it essential to inform the public about the developmental stages of our TÜBİTAK 1001 project. When I invited Dekker to the Ego-Documents Workshop in 2020, his talk on the research experiences of the Dutch group was very informative. Gülşen Yakar keeps detailed records of our meetings and shares them with the research group. This gave us two

25 Jacques Presser, "Memoires als geschiedbron," *Algemene Winkler Prins Encyclopedie*, v. 7 (Amsterdam: Elsevier, 1958), 208-210.

options. We could publish these meeting reports in *Ceride* as they stood so that the work of this research group could be shared with the public now and in the years to come, or we could turn them into a form of research note providing a kind of progress report. Yakar chose the latter way. Reading about the experiences of the Istanbul group under Yakar's signature may be of benefit to future research groups both in Turkey and throughout the world. Yakar will continue to publish these short-term reports in upcoming issues. We could, of course, have waited for the end of the project, 36 months later, to publish a final report, but, in contrast to short-term progress reports, it would not have provided the same timely and immediate information. Monitoring our development through these reports will be informative for us as well. Ideas presented in some meetings may change later, but this should also be a part of our development. We wish to be transparent about this and encourage our readers to send comments on this section to ceride@medeniyet.edu.tr.

Ceride values the publication of book reviews related to ego-documents. In upcoming issues you will continue to read evaluations of recent books in the field. In this first issue there are three book reviews. Batuhan Aksu has successfully evaluated an important compilation of early modern European history written in English, highlighting both its strengths and weaknesses. In Aksu's article, you will see what current debates in the field of European historiography are focusing on. Some of the authors of the articles in the book (such as Amelang and Dekker) have also participated in events at Istanbul Medeniyet University and are familiar names in Ottoman studies. Nil Tekgöl's book, *Emotions in the Ottoman Empire*, published earlier this year, is the first work in the field of Ottoman emotional history. When I asked Aslı Çiftçi who, like Tekgöl, is an alumna of Bilkent University, to write a review of this book, she kindly agreed and completed the article in a very short time. Together with Cihan Okuyucu, Sadık Yazar, a professor in the Department of Turkish Language and Literature at Istanbul Medeniyet University, recently published a self-narrative belonging to the *sergüzeşt* genre from an early period, namely *Tuhfetü'l-İhvân* by the poet and writer Bosnian İntizâmî (d. after 1611). I observe that a significant part of Yazar's work involves visiting manuscript libraries in Anatolia to identify texts. This joint publication has been evaluated by Mine Karataş, who is currently a Ph.D candidate in the Istanbul Medeniyet University De-

partment of Turkish Language and Literature and a doctoral fellow as part of the “BİÇABA 2247-C Scholarship Programme” under the aegis of the TÜBİTAK project.

I value the publication of reports about our events. During my years of study, I have enjoyed reading conference reports written by our colleagues. I have always tried to write down my reflections after attending conferences and symposiums.²⁶ Even if a complete book of the proceedings for presentations and papers is published, it does not fulfil the function of a conference report. It is essential that discussions and viewpoints are documented in the form in which they were presented during the meeting. With these thoughts in mind, I wrote the reports for the 2020 workshop in both Turkish and English.²⁷ In 2022, Özlem Kumbar authored the report for the symposium in Turkish²⁸, and at the present time Semra Çörekçi is presenting the English version. Çörekçi provides a comprehensive record, ensuring that everything discussed is documented as of the day it occurred. In this way, by recording our meetings, we also capture developments and progress in our field. Those who prefer to follow the presentations and discussions through video recordings rather than Çörekçi’s summary can always do so on YouTube.²⁹

The late Yavuz Selim Karakışla (d. 2016) used to publish interesting documents under the title “A Document from the Archives” in *Toplumsal Tarih*. Inspired by this, I also aim to publish documents in each issue under the title “An Ego-Document from the Archives|”. Kemal Gurulkan, one of the experts on Ottoman archives and a doctoral fellow in our TÜBİTAK project, has selected a very touching narrative from 1690 that tells the story of a woman named Hacı Şerife and describes the torments she suffered from her husband, Beşir Beşe. This is to be published without any commentary.

26 <https://medeniyet.academia.edu/SelimKarahasanoglu>

27 Selim Karahasanoğlu, “Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Çalıştayı Üzerine Rapor,” *Toplumsal Tarih* 320 (2020), 8-11; idem, “‘Learning from Past Mistakes and Living a Better Life:’ Report on the Workshop in Istanbul on ‘Ottoman Ego-Documents,’” *Review of Middle East Studies* 54: 2 (2021), 294-302.

28 Özlem Özdemir Kumbar, “Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Sempozyumu Üzerine Rapor,” *Toplumsal Tarih: Akademi* 1 (2022), 130-136.

29 We will collate and broadcast all our videos, currently available on the Istanbul Medeniyet University Department of History YouTube channel and the YouTube channel of İsmail Hakkı Kadi, a faculty member in the History Department, on BAMER TV (Center for the Study of Ego-Documents at Istanbul Medeniyet University) YouTube channel (https://www.youtube.com/channel/UCvRwhT_E7wy-13McLTH3w1xg).

Under this heading the aim, much the same as that of the late Karakışla, is to publish a single document without analysing it.

In Ego-Document studies our primary focus is on manuscripts. We are conscious, however, of the importance of not neglecting archival documents in our research. There is a global debate about whether the self-narratives of illiterate individuals low in the social hierarchy should be included in this category. In one of our recent meetings, İbrahim Halil Ayten pointed out that in documents such as *arzuahals* (written appeals), the voice of illiterate and marginalised groups can be heard. I would like the series “Arşivden Bir Ben-Anlatısı” (An Ego-Document from the Archives) to be approached in this manner. I believe that some of the most impactful examples of ego-documents in the form of documents are those emanating from the Ottoman sultans. While working for a Ph.D degree, I was deeply impressed by the sincerity of the *hatt-ı hümayuns* (imperial edicts) of Sultan Ahmed III found in the archives. I asked Şaduman Tuncer, who recently published a biography of Sultan Ahmed III,³⁰ to select and send me the most intimate of these edicts. Under this title you will read the document Tuncer contributed.

I asked Burak Muhsin Akın, who is writing his thesis on Sultan Ibrahim under my supervision, to do the same. The language of both documents reveals not only the statesmanship but also the humane aspects of both sultans. Gurulkan demonstrated his kindness in conducting the final review of the transcriptions by Tuncer and Akın. Thus, under the title “Arşivden Bir Ben-Anlatısı” (An Ego-Document from the Archives), you will find the transcription of a document from each of my three colleagues.

Our Journal, *Ceride*, is to be published thanks to the support of the Istanbul Medeniyet University Scientific Research Projects Coordination Unit. The Journal has been judged worthy of this support under the terms of “Kurum Dışı Destekleri Teşvik Programı” (External Support Incentive Program) with regard to the project titled “Autobiographical Texts: Concept, Context, Discourse,” (code: S-KDT-2023-1844) of which I am the principal coordinator.

I hope you will enjoy reading this Journal, and look forward to meeting with new ego-documents in our second issue. Know your own worth because you were created as humans to be the soul of the universe!

30 Şaduman Tuncer, *Sultan III. Ahmed: Günlük Yaşantısı, Yakın Çevresi ve Şahsiyeti* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2023).

WHAT IS AN EGO-DOCUMENT?

I have provided a definition for ego-document in various publications.³¹ My definition has been brief, aimed at preventing the concept from losing its meaning. I did not prioritise the content; instead, I emphasised the format and the author's motivation. In my publications, I have explained how I attempted to determine the scope of the concept. In the first issue of *Ceride*, I must also provide a definition and means of categorisation for ego-documents. The study is ongoing, and the TÜBİTAK 1001 research project (code 122K722) titled "Ottoman Ego-Documents: Inventory, Analysis (1500-1800)" is only in its sixth month. When the inventory is complete, we will undoubtedly develop a typology from the numerous examples at hand; this is one of the project's undertakings. However, as several publications are being released at this time, there is a need for a descriptive classification. This requires an explanation of what is to be considered an ego-document and what is to be excluded from this category. The texts we include in the ego-documents inventory need their own internal classification. In this regard, I am proposing categories for texts in the inventory as follows:

1. Autonomous ego-documents

This is the most reliable section for classifying ego-documents. Autonomous ego-documents are individual texts, such as diaries, memoirs, or autobiographies, written with the sole intention of expressing the self. I refer to texts such as Sultan Murad III's (d. 1595) *Kitâbu'l-Menâmât*, the *Sohbetnâme* of Seyyid Hasan (d. 1688), *the Diary of Niyazî-i Mısrî* (d. 1694), *the Diary of Sadred-*

31 Selim Karahasanoğlu, "Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkanları, Sınırları/ Ego-Documents: Potentials and Limitations as a Source for Historical Research," *Turkish History Education Journal* 8: 1 (2019), 211-230; idem, "Ben-Anlatıları," *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*, ed. Mehmet Yaşar Ertaş (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019), 280-284; idem, "Ottoman Ego-Documents: State of the Art," *International Journal of Middle East Studies* 53: 2 (2021), 301-308.

dinzâde Telhisî Mustafa Efendi (d. 1736), and the Diary of Sıdkı Mustafa (d. 1790-1).

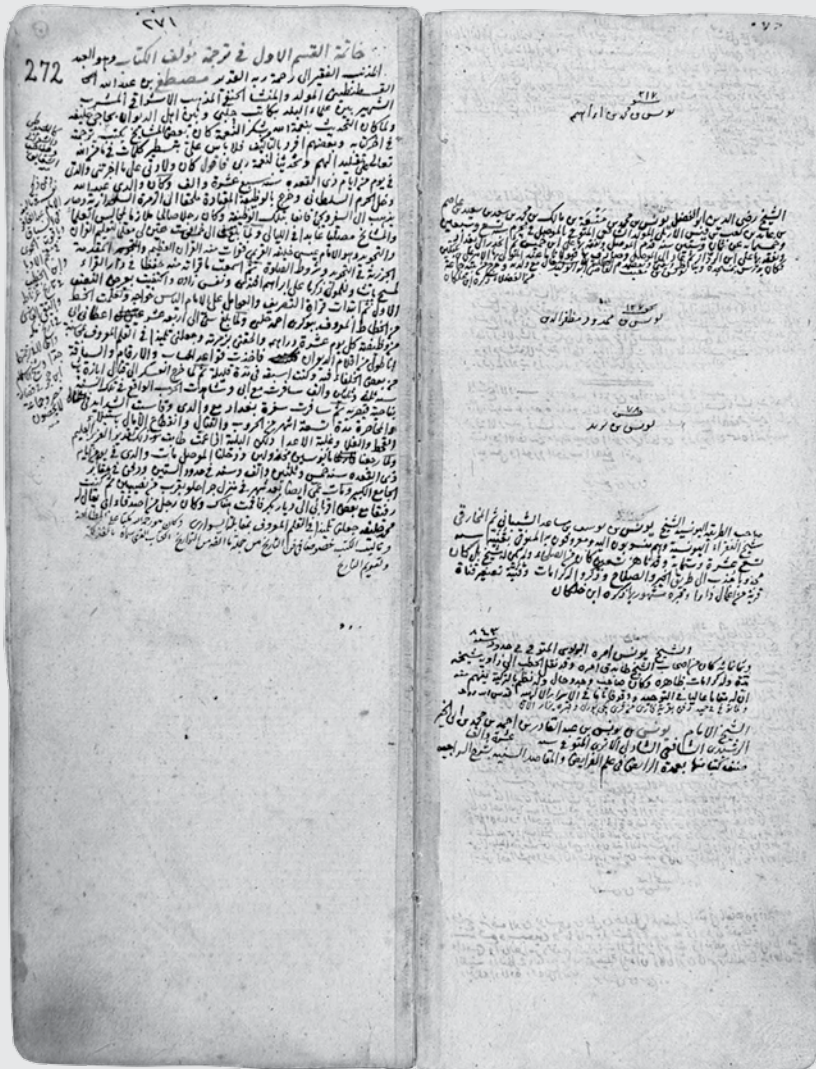
In autonomous ego-documents, the authors do not necessarily have to talk about themselves in every line, nor does each line have to mirror the depths of their inner selves. If, for example, the author is writing a diary and follows the diary format, deviations within the text are acceptable as long as the criterion of instantaneity is met.

2. Partial ego-documents

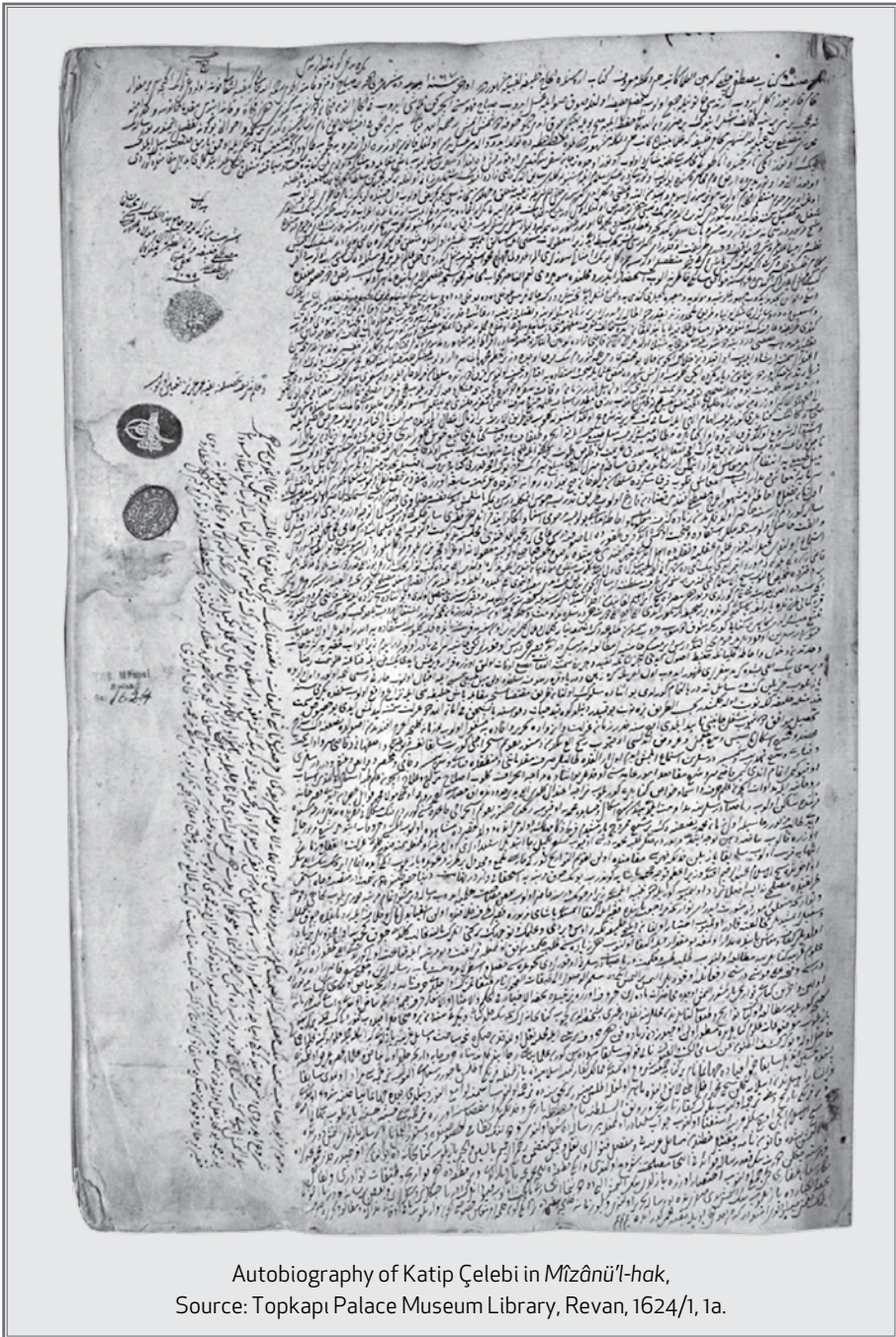
History, geography, *fiqh*, *kalâm*, *hadith*, or any other subject may contain autobiographical material as a limited part of a more extensive text. As an example, in this issue of *Ceride*, such material can be found in İbrahim Halil Ayten's article on Abdullah el-Ahıskavî's (d. 1803) *Revâmîzu'l a'yân*. The text consists of five volumes and covers various subjects such as rational sciences (philosophy, medicine, chemistry, physics, astronomy, mathematics, geometry, geography, etc.), religion and linguistics, as well as history and biography, making it an encyclopedic work. However, the autobiographical parts are not scattered throughout the text but are presented as a separate part under the title "Tercemetü Musannif/Müellif" (autobiography of the author). Although the autobiography constitutes only 3 to 5 folios within the extensive five-volume work, its presence in a separate format is sufficient to classify it as a partial ego-document. Other examples are the autobiographies found in three different texts (*Süllemü'l-vüsûl*, *Cihannüma*, *Mîzânü'l-hak*) by Katip Çelebi (d. 1657).³² None of these extensive texts focuses on autobiography as its main subject; however, even if it's just a single page in each one, this famous and productive Ottoman writer presents a collective autobiography in these three manuscripts. Therefore, though we may not classify these three works as autobiographies,

32 For the compilation of these biographies, see Fikret Sarıcaoğlu, "Kâtib Çelebi'nin Otobiyografileri," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 37 (2002), 297-319.

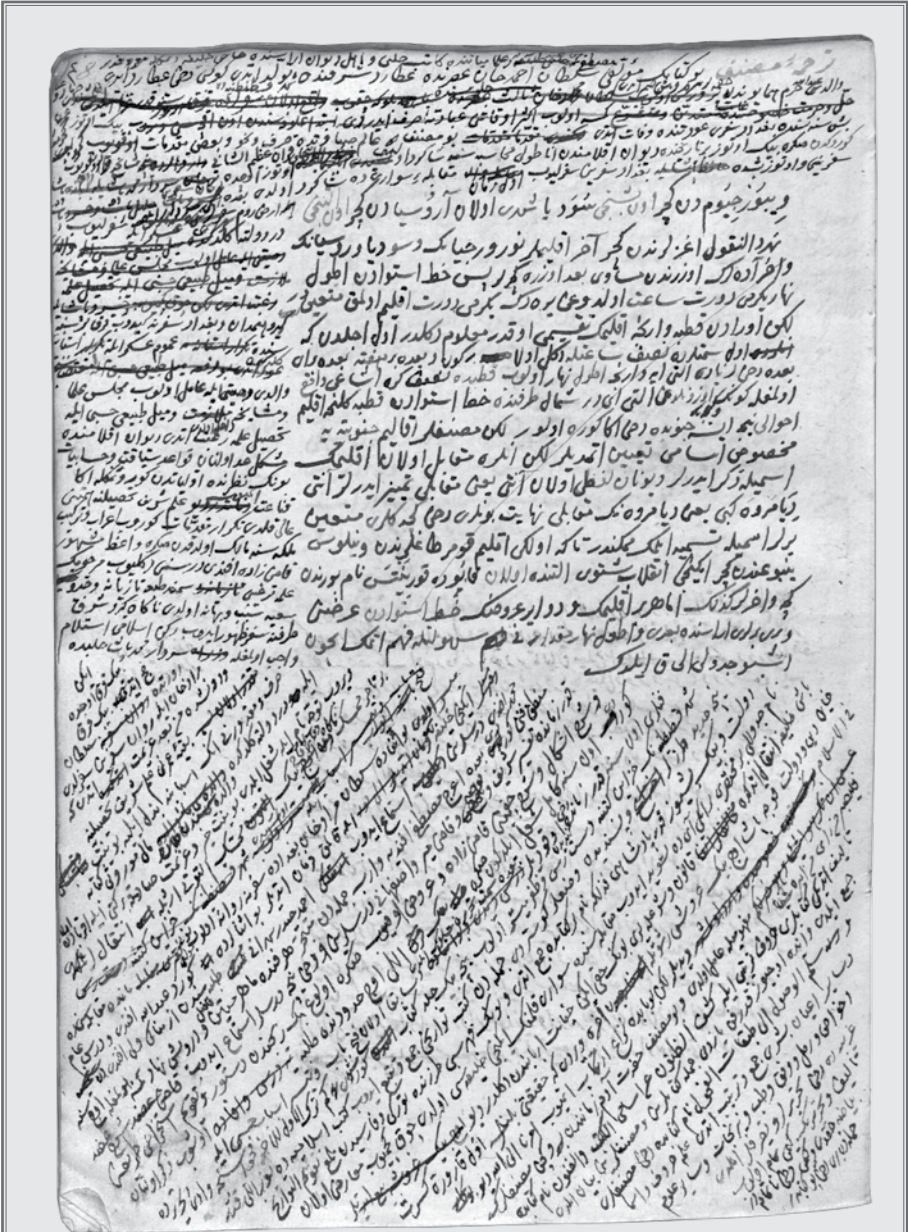
we can refer to these autobiographical passages within them as partial ego-documents.



Autobiography of Katip Çelebi in *Süllem'ül-vüsûl*, Source: Süleymaniye Library, Şehid Ali Paşa, 1887, 271a.



Autobiography of Katip Çelebi in *Mizânü'l-hak*,
Source: Topkapı Palace Museum Library, Revan, 1624/1, 1a.



Autobiography of Katip Çelebi in *Cihannüma*,
 Source: Österreichische Nationalbibliothek, Mxt. 389, 8a.

3. Fragmental ego-documents

This is the most complex category and the weakest link of all in ego-documents. These are texts where the authors mention themselves in various parts of the work but these details do not constitute a cohesive unit of the text. At first glance and under normal circumstances, we would not include these texts in the inventory. This is because we know that, in one way or another, every text may, unwittingly or not, contain autobiographical elements. Even historic chronicles are no exception to this.³³ To avoid expanding the scope and changing the meaning of the concept to the point of losing its essence, the criterion is as follows: If a work is written with another intention, but the author insists on talking about themselves within it, and this self-mentioning constitutes the majority of the work when the pieces are put together, we do not ignore such texts. We acknowledge that in these texts, the author deviates from their true motive, experiencing detachment from the essential issues they should be addressing and yielding to the desire for self-expression.

After the 36 months allowed for this TÜBİTAK project the categories presented here may be reformulated; new categories may be added. However, these three categories given here should be considered as recommendations to be followed while the study is still ongoing.

33 Mehmet İpşirli, "Osmanlı Vekâynâme Müelliflerinin Eserlerinde Kendileri Hakkında Verdikleri Bilgilerin Otobiyografik Değeri (XVI-XVII. Asırlara Ait Misaller)," *XVII. Türk Tarih Kongresi*, vol. IV/I (Ankara: TTK, 2018), 1-16.

Makale/Article

'Öz.ne'nin kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' hakkında nazarî bir çözümleme

The Standing of the Self: A Theoretical Analysis of the 'I', 'We' and 'Self'

İHSAN FAZLIOĞLU

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, Department of Philosophy

(ihсан.fazlioglu@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0002-4312-210X

Geliş Tarihi / Date of Arrival: 29.03.2023

Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 15.05.2023

Fazlıoğlu, İhsan. "Öz.ne'nin kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî Bir Çözümleme."

Ceride 1: 1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp. 45-63

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015574>

Öz

Bu çalışmada 'ben-anlatıları' kavramı hem nazarî bir çözümlemeye tabi tutulmuş hem de tarihî süreçte tedarik edilen ve zihniyeti şekillendiren eserlerle irtibatı kurulmuştur. Nazarî çözümlemede 'ben' kavramının ontolojik tabakaları tespit edilmiş; aralarındaki nedensel ilişkiler kurulmuş; her bir tabakanın özellikleri müzakere edilmiştir. Farklı içeriklere sahip tabakaların aralarındaki ilişkiler ve kendilerini temsil etme tarzları üzerinde durulmuştur. Söz konu çözümlemenin İslâm temeddünündeki kelâmî, meşşâî, işrâkî ve ekberî geleneklerle -varsa- irtibatları gösterilmiş; özellikle söz konusu geleneklerin taşındığı eserlerden doğrudan alıntılarla konu daha muhkem kılınmıştır. Nihayet, 'ben-anlatıları'na ilişkin metinlerin incelenirken, 'ben'in hangi tabakasının iş başında olduğu, özellikle nasıl temsil edildiği, âşikâr kılınan yanında örtülen tarafın da göz önünde bulundurulması gerektiği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler

Ben-anlatıları, kişilik, kimlik, kendilik, ben, biz, kend'öz.

Abstract

In this study, the concept of 'self-narratives' has been subjected to theoretical analysis and its connection with texts that have been taught and shaped mentality throughout historical processes. The theoretical analysis identifies the ontological layers of the concept of 'self,' establishes relationships between them, and discusses the characteristics of each layer. Emphasis is placed on the relationships between different layers with distinct contents and their styles of representation. The analysis demonstrates the connections, if any, with the *kalam*, *mashsha'i*, *ishraqi*, and *akhbari* traditions within the context of Islamic civilisation, and the argument has been further strengthened with direct quotations from the works that convey these traditions. Lastly, when examining the texts related to 'self-narratives,' it is emphasized which layer of the 'self' is in action, particularly how it is represented, and the consideration of both the apparent and hidden aspects.

Key Words

Self-narratives, personality, identity, selfhood, I, we, self-essence.

Bu çalışmada iki işi başarmaya çalışacağım. Birincisi nazarî bir çerçeve çizmek; ikincisi ise bu nazarî çerçevenin Osmanlı felsefe-bilim tarihinde kaleme alınmış ya da daha önce yazılmış olmakla birlikte hem medrese öğretiminde hem de ilim kamuoyunda mütedâvil eserlerle irtibatını kurmak. Nazarî çerçevede üzerinde duracağım en önemli nokta 'ben-anlatıları' ifadesindeki 'ben' kavramının içeriğidir. Bu içeriğin hem eleştirisini yapacağım hem de yeni bir içerik teklif edeceğim. Akabinde bu içeriğin yukarıda işaret ettiğim metinlerle ilişkisini göstermeye çalışacağım. Bu nedenle çalışmam felsefi/nazarî ancak tarihî bir çözümleme olacak; bu nazarî çözümlemeyi tarihî epistemolojik bir tahlil olarak görmek de mümkündür. Başka bir deyişle, otobiyografilerde, seyahatnamelerde, rüya defterlerinde ve benzeri diğer metinlerde karşımıza çıkan, yazarın 'ben' dediği birimin ontolojik bir ta-

bakalaşmaya tabi olduğunu; ancak bu tabakaları en derinden sarıp sarmalayan ve birliğini veren bir ‘*derin-ben*’in¹ bulunduğunu göstermeye çalışacağım.

Öncelikle *nazarî çözümlemeden* ne anladığımı belirtmek isterim. Bunun için Taşköprülüzâde’nin (ö. 1561) katıldığı tanımından istimdâd edeceğim. O’na göre “el-nazar”, “hûve el-tefekkur bi-el-mukavvimât” olarak tanımlanabilir. Yani, *nazarî* düşünmek (nazara fî), bir olgu ve olayın kurucu unsurlarını, akıl-ile içine girerek çözümlenmek; akabinde bu unsurları nedensel ilişkilerini dikkate alarak yeniden bir-araya getirmek, yani kurmaktır. Söz konusu *kurma*, doğal dil içinde olabileceği gibi, mantık ya da matematik bir dil ile de mümkündür.

Öyleyse şu soruyu sorabiliriz: Karşımda duran *birlikli, bütünlüklü* bir özne ontolojik bir tabakalaşma gösterir mi? Gösterirse bu birliğin, bütünlüğünün kurucu unsurları nelerdir? ‘Kurucu unsur’ derken, bir-araya geldiklerinde, birlikli ve bütünlüklü olduklarında o ‘ne-ise-ne’yi var-kılan, kıyâma kaldıran, yani varlık sahasında görünür hâle getiren, daha altına inemediğimiz, en temel sâbit unsurları, birimleri kast ediyoruz. Bir olgu ve olayın mukavvim (kurucu), dolayısıyla sâbit (değişmez) unsurlarını tespit etmek (ontolojik), o olgu ve olayın bilgi düzeyinde *isbât*ını mümkün kılar (epistemolojik). Başka bir deyişle, bir olgu ve olayın mukavvim sabit unsurları ile hariçî sübûtiyeti, o olgu ve olayın yine o mukavvim sabit unsurlarından hareketle *isbât*ının yani idrâkteki sabitliğinin, zihnî kuruluşunun imkânını verir. Denileni daha iyi anlamak için hendeseden bir örnek verebiliriz: Hendesede bir nazariyeyi *isbât*, ilkece o nazariyenin ‘içinde’ varlığa gelebileceği uygun tanımlara, teorilere ve postulatlara geri giderek onu ayağa kaldırmaktır (kıyâm). İşte söz konusu ‘*isbât*’, o nazariyenin kurucu unsurlarını bir araya getirerek, zihindeki bir temsilini var-kılar.

Nazarî çözümlemenin bu şekilde ifadesini göz önünde bulundurmak kaydıyla şu soruyu sorabiliriz: ‘Özne’ ya da ‘ben-anlatıları’ kavramındaki ‘ben’ denilen var-olanın kurucu unsurları var mıdır; var ise nelerdir? Söz konusu *öznenin*, *benin* zihnimde bir temsilini elde etmek istediğimde (*isbât*) ne tür sâbit kurucu (mukavvim) unsurları dikkate almam gerekir. Kısaca, *öz.ne*’nin kıyamını, dik duruşunu, göze gelişini -var ise- hangi unsurlarıyla sağlıyoruz. Bu soruları, iki kavram çiftini dikkate alarak çözümlenmeye çalış-

1 Bu kavramı geçici olarak kullanıyorum; ilerleyen sahifelerde yeni bir kavram teklif edeceğim.

şacağız. Birincisi 'öznenin idrâki' (*idrâk el-zât*), ikincisi ise bu 'öznenin kendini gerçekleştirmesi' (*tahkîk el-zât*). Çünkü kişinin kendini idraki ile kendini gerçekleştirmesi iki ayrı durumdur. Ancak hemen şu noktaya dikkat çekmek isteriz: 'Ben-anlatıları'ndaki 'ben'in idraki ile 'gerçekleştirilmesi' arasındaki diyalektik ilişki her daim göz-önüne alınmalıdır; çünkü temsil, idraki örtecek biçimde yönlendirilebilir. Zîrâ kişi kendini eylemlerinde temsil eder. Bu nedenle kişinin kendine ilişkin idrakini, kendisi-olmayan, ancak o kişinin eylemlerinde bilgi konusu kılabilir. Eylem, irâdî ve ihtiyârî olduğundan kişi, kendini, başkalarının idrakini yönlendirecek şekilde temsil edebilir. Kısaca biz bir insanı içine girerek idrak edemeyeceğimize göre, ancak eylemlerinde o özneyi yakalarız.

"Kişi kendini eylemlerinde temsil eder." cümlesini, aşağıda üzerinde durduğumuz gibi, "kişi kendini bir topluluk içindeki ya da bir toplum içindeki eylemlerinde temsil ve ifade eder" şeklinde anlamak gerekir. Ancak daha da önemlisi, kişinin kendini yine kendi eylemlerinde idrak etmesi, yakalaması, fark etmesidir. Yani, kişinin hem kendini idraki hem de başka birinin (ötekinin) o kişiyi idraki, ancak kişinin eylemlerine yönelerek, kişinin eylemlerinde kendini ele verdiği, kendini temsil ettiği ölçüde mümkündür. Bu, kanaatimizce son derece önemli bir noktadır. Çünkü bu cümle, 'eylemde temsil ve ifadeyi' bir ilke olarak kabul edersek herhangi bir rüya defterinde, herhangi bir seyahatnamede, herhangi bir romanda, kısaca herhangi bir ben-anlatısında -neyse artık bu elimize aldığımız metnin türü- aslında kişinin oradaki kendini temsiline ve ifadesine odaklanırsak ve yöneliriz demektir.

İdrak el-zât ve *tahkîk el-zât* konularında şimdîye değin yaptığım ve bundan sonra da takip edeceğim felsefi/nazarî çözümlemeyi devşirdiğim, Osmanlı Ülkesi'nde telif edilmiş ya da daha önce kaleme alınmakla birlikte Osmanlı felsefe-bilim kamuoyunda mütedavil eserlere ve konumuza ilişkin temel yaklaşımlarına bir göz gezdirmek isterim. Bu aynı zamanda Osmanlı Ülkesi'nde "ben-anlatıları" çalışmalarının da mümkün arka-planını tesis eder. Bize göre felsefi/nazarî anlamda bu alandaki ilk önemli isim İbn Sina'dır. Özellikle Osmanlı medreselerinde okutulan İbn Sinacı felsefe metinleri, Esîruddin Ebherî'nin (ö. 1265 civ.) *Hidâyet el-hikme*'si ile bu esere Kâdî Mîr'in (ö. 1504) *Şerh*'i ve Muslihuddin Lârî'nin (ö. 1572) *Hâşiye*'si; Necmeddin Kâtîbî'nin (ö. 1277) *Hikmet el-ayn*'ı ile bu esere Mubâreksâh Buhârî'nin (ö.1382'den sonra) *Şerh*'i ve Seyyid Şerîf'in (ö. 1413) *Hâşiye*'si... Meşşâî felsefenin izinin bilişsel psikoloji çerçevesinde izinin sürülebileceği Osman-

lı medreselerinde tedarik edilen diğer metinler Nasîruddin Tûsî'nin (ö. 1274) *Tecrîd el-itikâd* ile bu esere Şemseddin İsfehânî'nin (ö. 1349) *Şerh*'i ve Seyyid Şerîf'in *Hâşiye*'si sayılabilir. Kelâmî bakış açısından ise Fahreddin Râzî (ö. 1210), Seyfuddin Âmidî (ö. 1233), Kâdî Beyzâvî (ö. 1286), Adududdin İcî (ö. 1355), Teftâzânî (ö. 1390), Seyyid Şerîf, vb. birçok isim zikredilebilir. Özellikle Kâdî Beyzâvî'nin *Tevâli el-envâr*'ı, bu esere Şemseddin İsfehânî'nin *Şerh*'i ve Seyyid Şerîf'in *Hâşiye*'si; Teftâzânî'nin *Şerh el-mekâsîd*'ı, Adududdin İcî'nin *el-Mevâkıf fî ilm el-kelem*'ı ve bu esere Seyyid Şerîf'in kaleme aldığı hacimli *Şerh* ile bu şerhe Hasan Çelebî (ö. 1486) ve Siyâlkûtî'nin (ö. 1656) yazdığı *Haşiyeler*. Hem nazârî hem de amelî anlamda tasavvuf, özellikle Gazzâlî (ö. 1111) diğer bir damarı oluşturur. Ancak bhusus İbn Arabî (ö. 1240), Sadreddin Konevî (ö. 1274), Davud Kayserî (ö. 1350), Molla Fenârî (ö. 1431), kısaca Ekberî Okul, genelde insan özelde birey(ferd) konularında ciddi çözümler yapmışlardır. Bu meyanda Molla Fenârî'nin *Misbâh el-Uns* adlı eseri Ekberî irfânın diğer konuları yanında 'insan' felsefesi konusunda da özel bir dikkati hak eder. Tasavvufun İrfânın dikkat edilecek bir tavrı da, burada ayrıntılarına girmeyeceğimiz kendilik/nefs'i de farklı ontik tabakalara ayırarak incelemeleridir.

Benzer şekilde idrak el-zât ve tahkîk el-zât konularında hikmetin ve felsefenin Türkçe ifadesi açısından Ahmed Yesevî (ö. 1166), Aşık Paşa (ö. 1332) ve özellikle Yunus Emre (ö. 1320?) özel bir yerde dururlar. Örnek olarak, Yunus Emre diyor ki, "kendözin idraki olmayan hayvan seviyesindedir." *Kendözin* kavramı üzerinde biraz duracağım ancak denmek istenene bir göz atarsak, "bir kişinin kendini idraki yoksa o kişi hayvana yakındır" gibi bir anlam çıkıyor. Ancak buradaki hayvan 'canlılık' anlamında değil, 'behâim' yani vahşi hayvan anlamındadır. Daha dikkat çeken, hemen aynı ifadeyi tüm zaman farkına rağmen Ahmed Yesevî'de de buluyoruz. Yine özellikle Yunus Emre'nin çağdaşı Aşık Paşa, bir 'kendilik filozofu' olarak görülebilir.

Tam bu noktada şu soru sorulabilir: "Nedir bu kendilik bilinci, kendilik idraki; yani idrâk el-zât ve niçin hem kelâmî/felsefî hem de irfânî gelenekte bu kadar önemlidir? Bu soru ve yanıtı önemlidir çünkü Osmanlı Ülkesi'ndeki *ben-anlatılarına* ilişkin metinlerin bu tür bir zihniyet içinde üretildiğini ve yine ancak böyle bir arka-plandan hareketle geliştirilecek nazârî bir çerçevede idrak edilebileceğini düşünüyorum. Başka bir deyişle, bir âlim, bir müderris, bir imam, bir sultan, bir yeniçeri, bir bürokrat, bir şeyh, bir mürid,

artık her kimse, 'kendi'yle ilgili bir anlatıda bulunuyorsa arkasında çok ciddi bir kelâmî/felsefî ve irfânî birikim olduğunu dikkate almalıyız. Elbette burada dile getirilen kelâmî/felsefî ve irfânî eğitim-öğretim değil, bu eğitim-öğretimin de bir parçası olduğu 'kültürel alan'dır. Bahusus, yukarıda da işaret edildiği üzere nazarî tasavvufun, yani irfanın bu konularda çok ciddi bir kapı araladığı da görülüyor. Gazzâlî'nin *el-Munkız* adlı eserinde kendi ilmî ben-anlatısını vermesi, belki de sûfî geleneğin mensuplarına bu konuda bir teşvik oluşturmuştur. Ancak bundan daha önemlisi amelî tasavvufta şahit olduğumuz 'menâkıb' edebiyatının bir tür ben-anlatısı olarak görülmesi gereğidir. Menâkıb, bir sûfnin iddiasının 'epistemik' doğrulayıcısıdır. Başka bir ifadeyle, menâkıb bir sûfnin hayatı boyunca eylemlerinde tecessüm ve temsil ettiği kendiliğidir. İşte bu nedenle Ahmed Yesevî, Yunus Emre, İbn Arabî, Mevlânâ (ö. 1273), Âşık Paşa, Hacı Bektâş (ö. 1271?), Hacı Bayram (ö. 1430), Akşemseddin (ö. 1459) vb. büyük sûfîlerin menâkıbında, iddialarının cisimleşmiş hallerini görürüz.

Şimdiye değin dile getirdiklerimizin dikkate alınması kaydıyla, sorumuza tekrar sorabiliriz: "'Özne' ya da 'ben-anlatıları' kavramındaki 'ben' denilen var-olanın kurucu unsurları var mıdır; var ise nelerdir? Ancak bu soruyu yanıtlarken hem felsefe tarihinde hem de günümüz felsefe literatüründe tartışma konusu olan; kendiliğin, benin, vb. kavramların dayandığı bir zemin olarak nefis, ruh, can, bilinç [ya da mind, sprit, soul] gibi ontik birimler var mıdır; bunlar *mufânk* ve *mucerred* midir yani mekân ve zaman kayıtlarından âri, gayr-i maddî ve gayr-i cismânî midir vb. konulara girmeyeceğim. Bunun yerine bu çalışmada 'ben'i ya da kendiliği daha çok tüm bilme ve eyleme etkinliklerimizin en temelinde bulunan, onları bir arada tutan bir 'birlik fonksiyonu' olarak tanımlayacağım. Bu çerçeveden hareketle, 'öz.ne' diye işaret edilenin (muşârunileyh), birbirine girgin, birbirine etki eden, kısmî olarak birlikte var-olan, iç-içe, kesişen ancak talîmî açıdan ayırtırdığımız, kavramsallaştırdığımız üç katmanlı ontik yapıdan oluştuğunu düşünüyorum. Bu düşünceyi de, büyük oranda yukarıda bahsettiğim kaynaklardan süzdüğümü belirtmeliyim.

Bu çerçevede bir 'insan'ı mekân-zamandaki eylemlerinde tezahür eden bir '*temsil*' olarak ele alırsak bu temsilin birbirine girgin üç ontik tabakadan teşekkül ettiği söylenebilir. İnsan, Tabiat içinde doğar ama doğar doğmaz Hayat'ın içine alınır. Hayat'ta içine doğduğu yer bir *topluluk*dur. Bu topluluk çekirdek bir aile olabilir; geniş bir aile, bir boy, bir kabile, bir aşi-

ret vb. olabilir. Bu nedenle insan, sanıldığı üzere bir birey olarak doğmaz; tersine bir topluluk içine doğar. Umberto Eco'nun *Kusursuz Dil Arayışı* adlı eserinde anlattığı üzere, tarihî süreçte yapılan pek çok çılgın deneyden biliyoruz ki, Tabiat'a doğan yavru, Hayat'a alınmazsa, ne kadar sağlıklı olursa olsun üç-dört saat içinde ölür. Topluluk içine doğan insan *eğitim (terbiye)* denilen süreçle bir *kişilik (şahsiyet)* kazanır; bu *kişilik*in işleviyle *benlik*, yani *ben* dediğimiz birim ortaya çıkar. Başka bir deyişle, ailenin kurallığı içinde eğilip bükülen (eğitim) yavru, bu sürecin sonunda bir kişilik sahibi olur; buna da 'ben' denir. Kişilik, ben, o insanın geleneklerini(âdiyet) bir arada tutan şemsiye/çatı bir kavramdır. Âdiyet ise kişinin topluluktan eğitim yoluyla edindiği davranış hâfızasıdır. Aynı tespitler başka bir biçimde de anlatılabilir: Eğitimin, 'eğ-mek' kökünden geldiği dikkate alınırsa, yavrunun içine doğduğu kurallığa göre eğilip büküldüğü, nihayetinde o topluluğun suretini kazandığı anlamına gelir. İşte bu *sûrete* kişilik; bir kişinin de bu kişiliğe işâretine *ben* adı verilir ve bu ben kavramı da kişinin âdiyetini oluşturur. Âdiyetler de, topluluğun davranış hâfızası olarak görülebilir. Buradan hareket ederek kişi bir topluluğa âdiyet duyabilir; kendini o topluluğa ait hissedebilir.

Her topluluk, daha büyük bir küre olan bir toplumun parçasıdır. İşte içiçe ve kesişen üç katmanlı ontik yapıdan ikincisi bu *toplumdur*. Bu toplum da bir şehir, devlet, imparatorluk vb. büyük ölçekli yapılar olabilir. Kişi, toplum içinde örgün ve yaygın öğretim (talim) yoluyla toplumsallaşır; toplumun bir parçası haline gelir; o toplumun sûretine bürünür. Bu sürecin sonunda kişi, bir *kimlik (huviyet)* kazanır ve ortaya çıkan surete, kimliğe işâret edildiğinde *biz* kavramı meydana çıkar. Bu kavram, etnik ve kültürel yapılar yanında coğrafya, vatan vb. mekâna ilişkin ifadeleri de içerir. Örnek olarak, "Türk Milleti'ndenim" demek, bir kimliğe, bir hüviyete işârettir ve kişiyi o toplum içinde işâret edilebilir kılar (o: huve). İşâret edilebilirlik insanın o toplum içinde itibâr edilir (muteber) bir kişiye dönüşmesini sağlar. Bu kişi, kendini toplumun bir üyesi olarak özümser; bu özümseme sonucunda hasıl olan bütüne 'biz' denilir. Biz ise kişinin üyesi olduğu topluma mensubiyetinin zeminidir. Nasıl ki kişinin âdiyet duyusu topluluğa yönelik ise, mensubiyet duyusu da topluma yöneliktir. Bu mensubiyet, kişi için bir elektro-manyetik alan oluşturur ve kişi bu alan içinde yaşar; hatta kişiliğini çevreleyen kimlik ve benliğini hâleleyen bizlik ile yürür; bu da o özne için bir güvenlik alanı inşa eder. Bu süreci büyük oranda

belirleyen toplumun örfleri yani tarihî süreç içinde edindiği malumat hâfiyasıdır.

Üçüncü ontik yapı ise birinci ve ikinci tabakadan geçip belirli bir fizyolojik-anatomik yani biyolojik gelişmişliğe erişen, kısaca bâliğ-âkil, ergen ve ergin olan; böylece sahip olduğu cinsiyet istidatlarını açığa çıkartan; bunun neticesinde bi'l-kuvve tüm zihnî imkânlarını bi'l-fiil mümkününe dönüştürebilme gücü kazanan; en nihayetinde özne olan, bir fâil olma makamına yükselen, aklını, muhâkeme yoluyla eylemlerini yönlendirebilecek şekilde kullanabilen bir bilinç aşamasıdır. Kadim geleneğimizde kişi, beşer (insana benzeyen heykel) olarak doğar; süreç içinde insanlaşılır; yani matbû olan ile mesmû olan bir-araya gelince, birleşince, terbiye ve talim ile, kişi kendini mekân-zamanda bi'l-fiil temsil etmeye başlar. İşte tam da bu süreçte, fâilleşmiş kişi, muhâkemeye kalkıştığında, kendi içine düşer; yani düşünmeye başlar; teemmüle yelken açar. Türkçe'de düşünmek hem düş görmek hem de düşmek kelimeleriyle alakalıdır. Arapçada 'teemmul' ve İngilizcede 'reflexion' ile mukayese edilebilir. Kendi içine katılan bu merhalede benlik ve bizlikten, kişilik ve kimlikten, aidiyetlerimizden ve mensubiyetlerimizden, kısaca topluluk ve toplumdan gelen tüm parçalar soru konusu kılınır, sorgulanmaya başlanır. Kendilik aşamasında tam anlamıyla ferdiyet/bireylik ortaya çıkar; buna 'o-olmak' ya da 'o-luk' da denebilir. Kendimizi, anlık olsa da yakaladığımız, tuttuğumuz bu aşama insanı insan kılan haysiyettir. Burada '*haysiyet*' kelimesi özel bir dikkat ister. Anlamını belki de en iyi günlük dilde çokça kullanılan olumsuzuyla yakalayabiliriz: "haysiyet-siz". Kısaca, bir şeyi, burada insanı, tanımlarken o şeyi/insanı, o şey/insan yapan en temel niteliği(fasl) vurgularken kullanılan bir ifadenin (min-hays) yapma masterla kavrama dönüştürülmesidir. İnsanı, insan kılan fasl, kendi içine düşmek yani düşünmek olduğundan, bir kişiye haysiyet-siz demek, o kişiyi insanlık kümesinden/türünden çıkartmak anlamına gelir.

Bu çerçevede, *haysiyetin*, *şahsiyet* ve *hüviyetin* üstünde kurulu ancak yeni bir *ontik tabaka* olduğu söylenebilir. Bu nedenle, topluluk ve toplumun, terbiye ve talimin, benlik ve bizliğin, aidiyet ve mensubiyet, kısaca şahsiyet ve hüviyetin verdiklerinden bağımsız bir ferdiyet/bireylik, bir haysiyet, kısaca bir kendilik kurulamaz. Bazı felsefî tutumların "insanın kendi kendini inşası" iddiası kanaatimce bir kurgudur. Şöyle diyebiliriz: Bir üst tabaka, bir alt tabakayı içererek aşabilir; o hâlde, bu yazıda dile getirildiği üzere, hay-

siyet, şahsiyet ve hüviyeti, kendilik, benlik ve bizliği içererek aşar.² İşte bu aşama da, kişinin kendini yakalaması, bir üst-bilinç merhalesi anlamına gelir. Tam da bu noktada 'kendi üzerine' konuşmanın, yazmanın, kendinden bahsetmenin bu üst-bilinç durumunun bir ifadesi olduğu söylenebilir. Ancak bu ifadenin de, en nihayetinde bir sınıfa, kültürel bir yetkinliğe vb. bağlılıkla değil, kendini fark etmekle ilgili olduğu iddia edilebilir. Başka bir deyişle kişinin kendini fark edip kendine işaret etmesi, fark ve işaretin ciheti çerçevesinde bir üst bilinç durumunu ifade eder. Bu aynı zamanda fark ve işaret edenin, eğitim ve öğretim seviyesi ne olursa olsun, fark ve işaret ciheti açısından, sürüden koptuğunu ve o kopuş sürecinde kendini yakaladığını gösterir. Bu yakalayışın macerası yazıyla dile getirilmek zorunda değildir; sözlü olarak, hatta yaşam içinde davranışlarda temsil edilen bir tutum olarak da tezâhür edebilir.

Kendilik dediğimiz bu üst-bilinç durumuna 'öz' de denebilir. İlginç bir biçimde Yunus Emre, 'kendi' ile 'öz' kelimelerini birleştirerek yeni bir istilâh türetmiştir: "*Kend'öz*". Kend'özünü bilmek, kend'özünü bilen, kend'özüne yönelen şeklinde de ifadeleri mevcuttur. Kendilik bilinci, kendilik idraki, hatta kendini bilmek en güzel bu istilâhla dile getirilebilirdi. Yukarıda işaret ettiğimiz, ferdiyet, haysiyet, kısaca kendilik yerine *kend'öz* kelimesi de rahatlıkla kullanılabilir. Bu kişinin ferdiyetini idraki, yani kendilik bilinci haline İslam temeddünü içinde en ciddi vurgulardan birini İbn Arabî, *Fusûs el-hikem* adlı eserinde yapmıştır. Hz. Muhammed *Fassında* İbn Arabî, Hz. Muhammed'in kendinden önceki tüm peygamberlerin niteliklerini kuşatması yanında iki yeni nitelikte donatıldığını söyler: Birincisi ferdiyet, kendilik bilinci, kend'öz, ikincisi ise bundan kaynaklanan cemâl/estetik duyuru. Ferdiyet, estetik duyuru zeminidir çünkü.³ Bu hâli en iyi büyük sanatkârlarda müşahede ediyoruz. *Fusûs*'un hem metni hem de Sadreddin Konevî, Davud Kayserî, Mehmed Fenârî, Abdurrahman Câmî (ö. 1492), İsmail Rusûhî Ankaravî (ö. 1631), Abdullah Bosnevî (ö. 1644) gibi onlarca âlim tarafından kalemeye alınan şerhleri dikkate alınırsa bu fikrin Osmanlı Ülkesi'ndeki dolaşımının yaygınlığı ve dolayısıyla etkisi hemen fark edilir. Benzer şekilde İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1725) *Rûh el-Mesnevî*'sinde olduğu gibi XVII. yüzyıl

2 Bu durum, bir kişinin büyüme süresince bebekliğini, çocukluğunu, gençliğini, vb. içererek aşmasına benzetilebilir. Bu süreçte hâlin sûreti/bütünü yok-olur ancak bir sonraki hâlin sûreti için malzemeye dönüşür; dağılarak varlığını sürdürür.

3 Bkz.: İhsan Fazlıoğlu, "Gözel, Özün Göze Gelmesidir: Estetikin Varlık İlkesi Olarak Ferdiyet", *Kendini Bulmak* içinde, İstanbul 2020, s. 60-79.

sonrasında kaleme alınan *Mesnevî* şerhlerinin birçoğunda da aynı etki müşahede edilebilir.

Şimdiye değin kısaca özetlediğimiz bu ontik tabakalaşma göz önünde bulundurulmak kaydıyla, bu merhaleye ulaşmış bir insan dışarıda kendini nasıl temsil eder; nasıl dile getirir; nasıl ifade eder? Kısaca *tahkîk el-zât* nasıl gerçekleşir? Bu noktanın çok önemli olduğunu düşünüyorum çünkü, 'ben-anlatıları' başlığı altında okunan bir metin, acaba hangi ontik tabaka merkeze alınarak kaleme alınmıştır? Benlik mi, bizlik mi, kendilik mi? Hemen şu nokta vurgulanmalıdır ki, kendilik, kendilik olarak ne temsil edilebilir ne de ifade; çünkü 'mahrem'dir; öz-e-ilişkin (private) bir alandır. Tam bu nedenle kendilik, söz konusu metinlerde ya benlik ya da bizlikte içkindir; yani yazar kendiliğini, benliği ya da bizliği üzerinden ifade edebilir. Fahreddin Râzî'nin ifadesi ile 'el-zât el-mahsûsa', kişiye hâs, başkalarıyla paylaşılamaayan bir alandır çünkü. Bu nedenlerle 'ben-anlatıları' başlığı altına düşen metinlerde, dikkat edilecek en önemli nokta insanın kend'özünü dışarıda saf bir şekilde temsil ve ifade edemeyeceğidir. Dolayısıyla bu metinlerde ya ben ya da biz üzerinden ve içinden bir temsil ve ifade söz konusudur. 'Kendilik' ya da Yunus Emre'nin ifadesiyle kend'öz', ben ve biz içinde erimiş, bi'l-kuvve, gizil olarak mevcuttur. Ben ve bizle kurulacak her cümlemin en altında kendilik yatmaktadır. "Ben biliyorum/Biz biliyoruz.", "ben yapıyorum/biz yapıyoruz" derken taşıyıcı öge, benliğe ve bizliğe birliğini veren, onları bir arada tutan kendiliktir. Kendilik daha aşağısı bulunmayan, varlıkça daha aşağı inilemeyen en temel ontik birimdir. Ancak ve ancak 'ben'in ve 'biz'in ifadesinde kendini temsil edebilir. Her türlü önermeyi nasıl varlık önermesi önceliyorsa ve varlık önermesi en zeminde bulunuyorsa, benlik ve bizlikle ilgili her türlü önermenin zemininde de kendilikle ilgili önermeler yer alır. Bu sadece 'ben-anlatıları' kavramı altına düşen metinlerde değil, her türlü, hatta ilmi ve riyâzî eserlerde de bulunur. Mesela, İbn Sînâ'nın *el-Şîfâ*'sının ister mantık, ister hayvanat ister nebatat isterse hendese kitaplarında olsun satır aralarında İbn Sina'nın kendiliğini görmek, kendilik bilincini bulmak mümkündür. Örnek olarak, *Usûl el-hendese* kitabı ile Eukleides'in aynı kitabını mukayese ettiğimizde, hangi kavramları önceliği, hangi konulara vurgu yaptığı, hangi önermeleri öne çıkarttığı, hangi meselelere itiraz ettiği vb. birçok konuyu, kendilik bilincinin bir temsili ve ifadesi olarak okuyabiliriz.

Kendilik'in, dışarıda her türlü vasıtayla temsil ve ifadesini, yani tahakkukunu, çağdaş bir Türk düşünüründen, Özkan Gözel'den ödünç aldığım bir

kavramla anlatabilirim:⁴ Yunus Emre'nin *kend'öz* kavramından mülhem *kend'oluş*. Ancak ben bu kavramı kendimce yorumlayarak şöyle istihdam edeceğim: İnsan, kend'özünü, ancak *kend'oluşunda*, yani ben ve biz şeklinde işaret edilen bir 'oluş' olarak temsil ve ifadesinde idrak edebilir, yakalayabilir. Bu anlamda tasavvuf, bir eylem felsefesi olarak karşımıza çıkar ki, yukarıda işaret ettiğimiz üzere, Osmanlı Ülkesi'ndeki 'ben-anlatıları' ve ona ilişkin zihnî yapı zeminini büyük oranda tasavvufî-irfânî gelenekte bulur.

Şimdi buraya kadar yaptığımız nazari çözümlemeyi, Osmanlı Ülkesi'nde telif edilmiş ya da daha önce kaleme alınmış ancak Osmanlı ilmî kamuoyunda mütedavil eserler çerçevesinde bir incelemeye tabi tutabiliriz. Zaten şimdiye değin dile getirdiğimiz tüm düşünceler bu eserlerden hareketle ileri sürülmüştü. Ancak doğrudan eserlere atıf yaparak ve o eserlerdeki konuyla ilgili kavram ve yargıları tahlil ederek bu düşüncelerin tarihî köklerini gösterebiliriz. Bizim buradaki temel tezimiz şudur: Osmanlı Ülkesi'nde tarih boyunca kaleme alınan ve 'ben-anlatıları' kavramının altına düşen tüm metinleri yazanların zihinleri, büyük oranda, böyle bir uzayda hareket ediyordu. Elbette konuya çağdaş felsefe açısından yaklaşıyordum, 'self' kavramını farklı ele alır; bilişsel (kognitif) felsefeler, zihnin felsefeleri, beyin felsefesi, vb. felsefî tutumları göz önünde bulundurarak konuşurdum. Dolayısıyla yaptığımız, Osmanlı Ülkesi'ndeki 'ben-anlatıları' ne tür bir kognitif psikoloji içinde hareket ediyordu? Bilinç, kendilik vb. kavramları nasıl tanımlıyorlardı? Kısaca, ne tür bir 'bütün' içinde nefes alıp veriyorlardı ki, parçalar arasındaki bir birlik ortaya çıkıyordu?

Elbette konuya ilişkin tüm farklı meşşâî, kelâmî, işrâkî ve tasavvufî/irfânî tutumları dikkate alarak tarihî bir inceleme yapmak bu çalışmanın sınırlarını aşar. Ana eklem noktaları ve en çok etkili olan düşünceleri öne çıkartarak, sadece meselenin önemine işaret etmek yeterli olacaktır. Hiç şüphesiz kognitif psikoloji açısından en etkili metin İbn Sînâ'nın *Kitâb el-nefs* adlı eseridir.⁵ Ayrıca kişinin öncelikli olarak kendi varlığını idrak ettiğini incelediği düşünce deneyi (*el-insan el-tâir*: uçan insan) de bu bağlam-

4 Özkan Gözel, *Öznenin Hakikat Kaygısı*, İstanbul 2017, s. 15 - 41.

5 İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, nşr. Fazlur Rahman, Londra: University of Durham Publications, 1959; aynı yazar, "Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika", *Ahvalu'n-Nefs*, nşr. Ahmed Fuâd Ehvânî, 179-192, Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1952. Ayrıca bkz.: Dag Nikolaus Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, Londra: The Warburg Institute, 2000. İbni Sînâ'nın eserinin çevirisi için bkz.: *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, ed. Eşref Altaş (Ankara: TÜBA, 2021).

da en etkili fikridir.⁶ Kanaatimizce bu fikirler, Gazzâlî'nin (ö. 1111), ama özellikle Fahreddin Râzî'nin (ö. 1210) eleştirilerinin süzgecinden geçerek İslam temeddününde yaygınlaştı. Râzî'nin *el-Metâlib el-âliye* adlı eseri başta olmak üzere, diğer pek çok eserinde, biraz da İbn Sînâ'yla müzakere ederek, insanın artık kendisinden öteye inilemeyen en temel parçasını (monad), "idrâk el-idrâk el-zât el-mahsûsa" olarak belirler.⁷ Bu kavramı şöyle açıklayabiliriz: Önümdeki kalemi idrak etmem ile idrakimi idrâk etmem arasında bir fark vardır. Yani, 'bir şeyin bilinci' ile 'bilincin bilinci' arasındaki fark gibi. Benzer şekilde kendimi idrâk etmem ile idrâk ettiğimi idrâk etmem iki ayrı durumdur. İşte 'bilincin bilinci', "kişinin idrâk ettiğini idrâk etmesi", kendilik denilen hâdisedir. Bu çağdaş felsefî ve psikolojik yorumlarla benzerlik gösterse de, Râzî'de bu, daha aşağısına inilemeyecek ontik bir birimdir, zemindir. Kısaca, kökenine, kaynağına girmeksizin denilebilir ki, bu birim insanın kurucu (mukavvim) unsurudur. Bu unsurun ne kadar önemli olduğunu aşağıda yapacağımız alıntılarla göstermeye çalışacağım.

Yukarıda adını zikrettiğimiz Necmeddin Kâtîbî'nin *Hikmet el-Ayn* adlı fizik ve metafizik eseri Osmanlı medreselerinde orta-seviyede okunan meşşâî felsefe ders kitabıdır. Eserin 'Genel Kavramlar' adlı birinci kitabının 'Varlık ve Yokluk' isimli birinci bahsi şu cümleyle başlar:

- 6 Bu konuda bkz.: Michael Marmura, "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *The Monist* 69, sy. 3 (Temmuz 1986): 383-95; Jari Kaukua ve Taneli Kukkonen, "Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna", *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, ed. Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki ve Pauliina Remes, 95-119, Dordrecht: Springer, 2007; Deborah L. Black, "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", *The Unity of Science in the Arabic Tradition* (Logic, Epistemology, and The Unity of Science 11), ed. Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri, 63-87, Dordrecht: Springer, 2008; López-Farjeat, Luis Xavier, "Self-Awareness (al-shu'ūr bi-al-dhāt) in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings", *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, ed. Alejandro G. Vigo, 121-40, Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 2012; Ahmed Alwishah, "Ibn Sînâ on Floating Man Arguments", *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013): 49-71; Hertogh C. P., "Ibn Sînâ's Flying Man: Logical Analyses of a (Religious) Thought Experiment", *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013): 54-74; Kaukua, Jari, *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015; Juhana Toivanen, "The Fate of the Flying Man: Medieval Reception of Avicenna's Thought Experiment", *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 3 (2015): 64-98; Peter Adamson ve Fedor Benevich, "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument", *Journal of the American Philosophical Association* 4, sy. 2 (Yaz 2018): 147-64;
- 7 Örnek olarak bkz.: Fahreddin el-Râzî, *el-Metâlib el-âliye min el-ilm el-ilâhî*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, Beyrut: Dâru'l-kütüb'l-ilmiyye, 1999, c. 1, s. 17; aynı yazar, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ*. nşr. M. Sağır Hasan el-Ma'sûmî, Tahran: Ma'hedü'l-ebbâsî'l-İslâmiyye, 1985. Ayrıca bkz.: Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşününün Eleştirisi-", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 139- 201, İstanbul: İLEM Yayınları, 2019; Mehmet Zahit Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru", *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020): 1-38.

[تصور وجودی بديهی، والوجود جزء منه، وتصور جزء المتصور بالبدیهة بديهی، فالوجود بديهی].

“Benim varlığımın tasavvuru apaçıktır; varlık, benim varlığımın bir parçasıdır; apaçık tasavvur edilenin bir parçasının tasavvuru apaçık ise varlık da apaçıktır.”⁸

Bu kabul süreç içinde şöyle bir ilkeye dönüşmüştür:

[إن معرفة الوجود فرغ من معرفة النفس].

Yani, “Varlık’ın bilgisi, kendilik bilgisinin bir uzantısıdır.”

Şüphesiz buradaki öncelik epistemolojik açıdandır; yoksa ontolojik açıdan kendilik, varlıktan önce gelmez. Ancak müdrük bir varlık olarak, önce kendinin farkında olacak, kendini idrak edecek ki, kendi-olmayanları fark etsin; idrak etsin. Başka bir deyişle kendimi idrak etmeden kendim-olmaya- na uzanamam. Çok daha edebî bir deyişle, kendime gelmemişsem, kendime uğramamışsam sana uğrayamam; varlığa ise hiç uzanamam. Bu noktada dikkat edilmesi gereken ilk şey, böyle önemli bir eserin hemen bu cümleyle başlamasıdır. Niçin? Çünkü, yine yukarıda zikredilen pek çok kelimelerin de vurgulandığı gibi:

[إن العلم كل أحد بذاته سابق على علمه بكل ما يغير ذاته].

Yani, “Her bir kişinin kendini bilmesi, kendinden başkalarını bilmesinden önce gelir.”⁹

Bu noktada hızlı bir sıçrama yaparak âriflerin şu cümlesini hatırlayalım: “Varlık, insana/kendilik’e yüklemidir. Çünkü, varlığı bilgi konusu kılan; bilgiye dönüştüren insandır. Bu nedenle, önce insan kendini bilgi konusu kılar; bilgiye dönüştürür [idrâk idrâk el-zât]. Akabinde müdreğ olan müdrük kendi-olmayanları idrak edebilir; onları müdreğ kılabılır. Yani, ‘bilgi-olan’ (mudrek), tüm varlığı yine bilgiye dönüştürerek, kendine yani ‘bilgi-olan’a taşır. Kısaca, tüm bir varlığı ve var-olanları bilmek için, kişinin önce kendini bilmesi gerekir. Başka bir deyişle, kendilik bilgisi, epistemolojik seviyede, ken-

8 Necmeddin Kâtîbî, *Hikmet el-Ayn*, nşr. Abbâs Sadrî, Tehrân, 2005, s. 9. Ayrıca bkz.: Necmeddin ek-Kâtîbî el-Kazvîni, *Hikmetül’-Ayn -Varlık Hikmeti-*, çeviri ve eleştirmeli metin: Salih Aydın, İstanbul 016, s. 54-55.

9 Râzî, *el-Metâlib.*, c. I, s. 17.

di-olmayana ilişkin tüm bilgileri önceler. Bu çıkarım son derece önemlidir çünkü, eşya hakkında konuşmaya başlamadan önce insanın kendi hakkında konuşması, konuşulan tüm eşyaya ve eşya üzerindeki tüm yüklemelere birliğini verir. Zât, yani kendilik-idraki/bilinci olmadan ne kendimize ne de eşyaya ilişkin birlikli bir cümle kuramayız.

Kadim tabirle Âlem-i Şehâdet'e ilişkin bilgide kendilik'e verilen bu öncelik, mukayyet dahi olsa Âlem-i Gayb için de geçerli midir? Adududdin İcî'nin öğrencisi Seyfuddin Ebherî (ö. 1397 civ.), hocasının *el-Mevâkîf fî ilm el-kelâm*'ına yazdığı *Şerh'te*¹⁰ bu soruya şöyle yanıt veriyor:

[إن معرفة المعاد فرع من معرفة النفس.]

Yani, "Âhiretin/dönüşün/meâdın bilgisi kendilik bilgisinin bir uzantısıdır." Varlık kavramını öte-dünyayı kapsayacak şekilde düşünürsek yukarıdaki ilkeye göre bu cümle zaten son derece anlamlıdır. Yine de bu cümlede vurgulanan önemli bir nokta mevcuttur: O da kişi, kendilik-bilincinin sürekliliğini, ölümsüzlüğünü talep eder. Kendilik-bilincinin en önemli korkusu hiç-olmaktır. İşte bu nedenle öte-dünyaya ilişkin gaybî tasavvurlarımız da kendilik bilgisinin bir uzantısıdır. Denmek istenen şöyle de ifade edilebilir: İnsan öldükten sonra börtü-böcek olmak istemez; ya da kelam kitaplarındaki vurguyla, ot olmayı kabul etmek ağır gelir ona. Nitekim kelam eserlerinde böyle düşünenlere otçular (haşîşiyûn) adı verilir. İnsana ilişkin bu kaygıya verilen yanıtın dinî olması zorunlu değildir; felsefî pek çok tutum da tarih boyunca insanın kendilik'inin devam edeceği konusunda pek çok nazariye geliştirmiştir. Bunun nedeni, az önce ifade edildiği üzere, bir ömür süresince inşa edilen kendilik'in, hiçlik'e dönüşmesinin ağırlığıyla ilgilidir. Dikkat edilirse bu çıkarımda beden çok önemli değildir; hatta devam etmenin içeriği de çokça sıkıntı yaratmaz; önemli olan ölümden sonra bir şekilde devam edilmesi; ferdiyet makamındaki kendilik-bilincinin var-olmasını sürdürmesidir.

Gelinen noktada artık şöyle bir soru sorabiliriz: Şehadet ve Gayb alemlerinin her birinin bilgisi kendilik'in bir uzantısıdır. Acaba, insan - Tanrı ilişkisinde, Tanrı'nın bilgisi insan için ne tür bir bilgidir? Bu soruya, Osmanlı ilim kamuoyunda mütedavil olan, yukarıda işaret edildiği üzere pek çok Os-

10 Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah nr. 1235.

manlı bilgininin de şerh yazdığı İbn Arabî'nin *Fusûs el-hikem*'inden bir cümleyle yanıt vereceğim. Diyor ki, İbn Arabî:¹¹

[معرفة الإنسان بنفسه مقدمة علي معرفة بربه].

Yani; "İnsanın kendine ilişkin bilgisi, Rabbine ilişkin bilgisinden önce gelir."

İbn Arabî daha da ileri gider ve şöyle der:¹²

[فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه].

Yani; "İnsanın Rabbini bilmesi, kendini bilmesinin bir sonucudur."

Bu iki cümleyi birlikte yorumladığımızda, ilkece şimdiye değin dile getirilenlerin doğal bir sonucu oldukları söylenebilir. Tanrı hakkında konuşabilmek için kişinin önce kendi hakkında bir kendilik-bilgisine, kendilik bilincine sahip olması gerekir. Burada kast edilen Tanrı'nın kendinde varlığı değil, Tanrı'nın varlığının idraktır ki, bu da ancak idrak eden yani O'nu bilgiye dönüştüren müdrük bir varlık sayesinde mümkündür. Bir insan olarak bilen kişinin, kendi-olmayanları bilebilmesi için en temel koşul, kendini bilmesidir. Kendini bilgiye dönüştürmeyen (idrâk edemeyen), kendi-olmayanları da bilgiye dönüştüremez (idrâk edemez). Bu ister herhangi basit maddî bir şey olsun ister varlık gibi soyut ister Tanrı gibi gaybî bir şey olsun fark etmez. Kısaca, bir Yaratıcı olarak Tanrı'nın idrâki, yaratılanın yaratılmış bir varolan olarak kendini idrakinin bir sonucu, bir uzantısıdır. Tüm şimdiye değin denilenlerin özeti olarak hepimizin bildiği şu cümleyi hatırlatarak bu konuyu tamamlayabiliriz:

[من عرف نفسه فقد عرف ربه].

Yani; "Kendini bilen/tanıyan, Rabbini bilir/tanır."¹³

Ulaşılan bu noktada şu soru sorulabilir: Bir var-olan olarak insanın bu üçlü ontik tabakası, 'dışarı'da nasıl temsil ve ifade edilir. İnsanın kendini dışarıda eylemleriyle temsil ve ifade ettiğini belirtmiştik ki, o insan kendi-ol-

11 İbn Arabî, *Fusûs el-hikem*, nşr.: Ebû'l-Alâ Afîfî, Beyrut 2002, s. 215.

12 *a.g.e.*, s. 215.

13 Nitekim İbn Arabî de anlatımını, Hz. Muhammed'e nisbet ettiği bu cümleyle tamamlar; *a.g.e.*, s. 215.

mayan hem türdeşleri tarafından da ancak bu temsil ve ifade üzerinden yakalanır ve idrak edilir. Kendilik, dışarıda erdem(fazilet), benlik, menfaat (çıkar), bizlik ise toplumsal fayda (maslahat) olarak temsil ve ifade edilir. Bu çerçevede 'ben-anlatıları' çalışmalarında metinleri çözümlerken, erdem, menfaat ve maslahat yönlerine dikkat kesilmek gerekir. Bir ferd olarak insan kendini, hayata ilişkin kendi tutumunu temsil ve ifade eder. Ancak bir topluluk içinde o topluluğun menfaatlerini içselleştirerek; bir toplum içinde de tüm toplumun faydasını dikkate alarak davranır ve eyleyebilir. Bu nedenle bir insan dışarıda üç uzayda yakalanabilir: erdem uzayı, menfaat uzayı ve maslahat uzayı. Başka bir ifadeyle insan kendini eylemleriyle bu üç uzayda cisimleştirir; somutlaştırır. Diyelim ki, bir Osmanlı müderrisinin ben-anlatısını inceliyoruz: Bu anlatıda eş zamanlı olarak birbirini inşa eden, birbirine girgin üç uzayın olduğunu, bu nedenle de her bir uzayın alt ve üst eşiklerini göz önünde bulundurmak gerektiğini fark etmemiz elzemdir. Bu müderris ne zaman kendilik'inden ne zaman kişilik'inden ve ne zaman kimlik'inden hareketle, haysiyetinin, aidiyetinin ve mensubiyetinin gerekliliklerini temsil ve ifade ediyor sorusunu ancak bu şekilde yanıtlayabiliriz. Bu okumada en çok dikkat edilmesi gerek nokta, kendilik'in dolayısıyla erdemlin yakalanmasıdır. Çünkü bu bir ferdin kendine yüklediği anlam-değerle doğrudan ilgilidir. Ve daha çok, kadim felsefenin diliyle irâdî eylemlerde değil, ihtiyârî eylemlerde tezâhür eder. İsteklerde, arzulara, taleplerde değil, doğrudan tercihlerde; sadece yapılmak istenenlerde değil, kaçınılanlarda, reddedilenlerde, kısaca kişinin kendi anlam-değer dünyası içinde iyi, doğru ve güzel bulmadıklarına ilişkin tercihlerinde... Bu nokta o kadar önemlidir ki, bir ferd bu duruşundan hareketle topluluk aidiyetini ve toplum mensubiyetini, dolayısıyla menfaat ve maslahat kavramlarını bile dikkate almayabilir; hatta onlarla mücadeleye bile girebilir. Karşı çıkmak, eleştirmek, teklifte bulunmak, mücadele etmek vb. pek çok eylem türü kendilik'e ilişkin böyle bir göze alışın sonucudur. Ferdin kendilik'inden kaynaklanan bu temsil ve ifade, kişilik aidiyetlerine ve kimlik mensubiyetlerine karşı bu tavır alış, kendi anlam-değer tutumundan hareketle toplulukları ve toplumları dönüştürecek yeni görüşlerin ileri sürülmesi, yeni anlam-değer yüklemelerinin yapılması kendilik'i tarihte muharrik bir güce dönüştürür.

Kendilik/benlik bilinci, Aşık Paşa'nın ifadesiyle, "inanılmaz bir gücü/enerjiyi barındırır." Çünkü ferd kendilik'ini korumak için tüm kendi-olmayanlara karşı bir teyakkuz halinde yaşar; korumak için savaşır, hatta ölümü

göze alır. Bize saldıran bir kişiye karşı, 'kendimizi' koruruz; bedenimizin bir parçasını feda etsek bile. O kadar ki, kendilik/bilinç korunmak kaydıyla makineleşmenin bile olumlu karşılanması bu tespitle ilişkilidir. Nitekim çağdaş dünyada bilincin makinelere, bilgisayarlara aktarılması, vb. tüm post-human tartışmaları bir şekilde bu konuyla irtibatlıdır. Bir 'kendilik' filozofu olarak Âşık Paşa, kendilik'in bir kavram olarak ölmeyeceğini vurgular ve kişinin maddî olarak ölmesine rağmen annesini anmasını, üzerine konuşmasını ve çeşitli törenlerle yad etmesini bu manevî (anlamsal) devamlılığa bağlar. Bu manevî varlık, mekân-zaman koordinatlarında değildir; bir tür yeni bir uzay oluşturur. Bu bize, üzerine konuşma ve yüklemelerde bulunma imkânı verir. İşte bu nedenle, Âşık Paşa'ya göre, Yeryüzü'ndeki en önemli kavga, kendilik/nefis kavgasıdır. İster mülkiyete ister iktidara ilişkin olsun tüm diğer kavgalar bu en temeldeki kavganın, varlığını koruma ve sürdürme kavgasının birer uzantısıdır.¹⁴

Kendilik merhalesi ferde kendi-olmayan her şeyi, Tanrı dahil, objeleştirme, karşısına koyma, değerden arındırılmış olarak ötekileştirme, kendinden uzaklaştırma, kısaca bilgi nesnesi kılma gücü verir. Bu ötekileştirme ve başkalaştırma kendilik idrakinin şiddeti büyüdükçe artar. İdrak, yakalama ve bilgiye dönüştürme de söz konusu mesafenin, bu kendilik-bilinci içinden yeniden giderilmesidir ki, buna *bilgi* diyoruz. Çünkü bilmek, bir yanıyla bilen ve bilinenin arasına bir mesafe koymak; daha sonra da bu mesafeyi kat edip bilineni bilgiye dönüştürerek aşmak, gidermek işidir. Bunun en önemli nedeni, insanın dik-durma, ufka bakma ve her şeyi soru konusu kılma, bizi varlığa soru sorma gücüdür. Her şey ferd için soru konusudur. İşte insan kendini sorusu kıldığında, kendilik'ini yakalamış, idrak etmiş, kendilik-bilincine ermiş olur. Dik-durma, ufka bakma ve her şeyi soru konusu kılma, insanın korkusunun, kaygısının ve ürpertisinin temel nedenidir. Kierkegaard'ın, Unamuno'nun dile getirdikleri, Ahmed Yesevî'nin, Yunus Emre'nin, Âşık Paşa'nın söyledikleriyle aynıdır: Kendilik bilincine ermiş bir ferd, hayatı *korku* ile *ümit* arasında (beyn el-recâ ve el-havf) bir salınım hâlinde yaşar. Bu hâl, en çok filozoflarda, şairlerde, musikişinaslarda, yazarlarda sıkça müşahede edilir. Ancak bu makam, yüksekliğinden dolayı yarattığı bunalım nedeniyle, ferdin anlam-değer dünyasını kaybetmesine, bir anlamsızlığa da yol açabilir. Anlamsızlık uzayı, kişinin yükseklikten aşağıya indiğinde, an-

14 Âşık Paşa, *Garîb-nâme*, nşr. Kemal Yavuz, c. I-IV, Ankara 2000.

lamlandırma yeteneğini dumura uğratacağı için, kendi ifna etme ve intihar gibi eylemlere yönetebilir. Bunu vurgulamamızın nedeni şudur: İlişkili metinlerden elde ettiğimiz bir sonuca göre, ben-anlatıları bu merhaleye gelmiş kişilerin geriye doğru *yaşama tutunma arayışı* olarak da okunabilir. Başka bir deyişle, ben-anlatılarına ilişkin metinler, özellikle kendilik-anlatıları anlamındakiler, esas itibarıyla bu üst bilinç durumuna ermiş, ufka bakan, soru soran, ürperti içinde olan, korku ile ümit arasında salınan, bunalımı yaşayan, dolayısıyla kendilik bilinçleri yüksek fertlerin bir tür tekrar varlığa tutunma araçları olarak da okunabilirler. Kısaca, kanaatimizce, ben-anlatıları başlığını taşıyan bir kümenin elemanlarını incelerken, ontik tabakaları göz önünde bulundurmamak, 'ben' ve 'biz' yanında 'kendilik' uzayını da dikkate almak gerekir ki, zannımca saf, hâlis ve hakikî ben-anlatıları esas itibarıyla bir kendilik-anlatısı olarak görülebilir.

Kaynakça

- Adamson, Peter ve Fedor Benevich, "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument". *Journal of the American Philosophical Association* 4, sy. 2 (Yaz 2018): 147-64.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* içinde, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 139- 201. İstanbul: İLEM Yayınları, 2019.
- Alwishah, Ahmed. "Ibn Sînâ on Floating Man Arguments". *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013): 49-71.
- Âşık Paşa. *Garîb-nâme*. nşr. Kemal Yavuz, c. I-IV. Ankara, 2000.
- Black, Deborah L. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows". *The Unity of Science in the Arabic Tradition* içinde, ed. Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri. Dordrecht: Springer, 2008.
- Fahreddin el-Râzî. *el-Metâlib el-âliye min el-ilm el-ilâhî*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.
- Fahreddin el-Râzî. *Kitâbu'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ*. nşr. M. Sağır Hasan el-Ma'sûmî. Tahran: Ma'hedü'l-ebhâsi'l-İslâmiyye, 1985.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Gözel, Özün Göze Gelmesidir: *Estetikin Varlık İlkesi Olarak Ferdiyet*". *Kendini Bulmak* içinde, İhsan Fazlıoğlu. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.
- Gözel, Özkan. *Öznenin Hakikat Kaygısı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Hasse, Dag Nikolaus. *Avicenna's De Anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*. Londra: The Warburg Institute, 2000.
- Hertogh, C. P., "Ibn Sînâ's Flying Man: Logical Analyses of a (Religious) Thought Experiment". *Journal of Islamic Philosophy* 9 (2013): 54-74.

- İbn Arabî. *Fusûs el-hikem*. nşr. Ebû'l-Alâ Affî. Beyrut, 2002.
- İbn Sînâ. "Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtuka". *Ahvalu'n-Nefs* içinde, nşr. Ahmed Fuâd Ehvânî. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1952.
- İbn Sînâ. *Avicenna's De Anima: Being the Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*. nşr. Fazlur Rahman. Londra: University of Durham Publications, 1959.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, ed. Eşref Altaş (Ankara: TÜBA, 2021).
- Kaukua, Jari ve Taneli Kukkonen. "Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna". *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy* içinde, ed. Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki ve Pauliina Remes. Dordrecht: Springer, 2007.
- Kaukua, Jari. *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- López-Farjeat, Luis Xavier. "Self-Awareness (al-shu'ûr bi-al-dhât) in Human and Non-Human Animals in Avicenna's Psychological Writings". *Oikeiosis and the Natural Bases of Morality: From Classical Stoicism to Modern Philosophy* içinde, ed. Alejandro G. Vigo. Hildesheim, Zürich & New York: Georg Olms Verlag, 2012.
- Marmura, Michael. "Avicenna's 'Flying Man' in Context". *The Monist* 69, sy. 3 (Temmuz 1986): 383-95.
- Necmeddin el-Kâtibî el-Kazvî. *Hikmetü'l-Ayn -Varlık Hikmeti-*. thk. ve trc. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Necmeddin Kâtibî. *Hikmet el-Ayn*. nşr. Abbâs Sadrî. Tehrân, 2005.
- Toivanen, Juhana. "The Fate of the Flying Man: Medieval Reception of Avicenna's Thought Experiment". *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 3 (2015): 64-98.
- Zahit Tiryaki, Mehmet. "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru". *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020): 1-38.

Makale/Article

Geçmiş ve Gelecek Arasında “Ben”: Abdullah el-Ahıskavî'nin Otobiyografisi

The “Self” Between Past and Future: Abdullah al-Ahiskavi's Autobiography

İBRAHİM HALİL AYTEN

Milli Eğitim Bakanlığı
The Ministry of National Education

(i.halilaytn17@gmail.com), ORCID: 0000-0002-5383-8259.

Geliş Tarihi / Date of Arrival: 02.04.2023
Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 10.05.2023

Ayten, İbrahim Halil. “Geçmiş ve Gelecek Arasında “Ben”: Abdullah el-Ahıskavî'nin Otobiyografisi.” *Ceride*, 1:1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp 64-128
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015597>

Öz

18. yüzyıl Osmanlı ülkesinde aklî ve naklî ilimlerde çalışmalarıyla önemli bilginler arasında yer alan Ziyâüddîn Abdullah el-Ahıskavî (ö. 1803) ben-anlatıları literatürüne katkıları itibarıyla önemli isimler arasındadır. *Revâmî-zu'l-a'yân fî merâmîzi'l-uhûd ve'l-ezmân* adlı ansiklopedik eseriyle şöhret bulan Ahıskavî bu eserinde, terceme-i hâlini müstakil bir bölüm altında işlemiştir. Ben-anlatılarının yoğun olarak işlendiği ve icazetname-fehrese ve otobiyografi türü eserlerin muhtevasına benzer içeriklerin yer aldığı bu bölüm aynı zamanda Ahıskavî'nin otobiyografisi hüviyetindedir. Ahıskavî'nin otobiyografisi özelinde babasının kısa biyografisi, Ahıskavî'nin doğumu ve

çocukluk dönemi (hicretleri, anne ve babasının vefatı, buhran dönemi, çektiği sıkıntıları), tahsil dönemi (hocaları, okuduğu eserler, aldığı icazetler, ilmi silsilesi) ve tedris dönemi, ilmî seyahatleri, evliliği, ailesi, vefatı ve eserleri tüm ayrıntılarıyla anlatılmıştır. Ahıskavî'nin otobiyografisinin *Revâmîzu'l-a'yân* adlı biyografik eserinde yer almasının nedeni araştırılmış; onun bu eseri ve otobiyografisinden hareketle, ilim ve düşünce geleneğinde kendisini nasıl konumlandığı irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Abdullah el-Ahıskavî, Revâmîzu'l-a'yân, Otobiografi, İcazetname, Ben-Anlatıları, Osmanlı Entelektüel Tarihi, Muhammed ed-Dağüstânî

Abstract

Ziyâuddin Abdullah al-Ahıskavî (d. 1803), who was among the crucial scholars in the 18th-century Ottoman land with his studies in rational and experimental sciences, is among the essential names in terms of his contributions to the literature of ego-documents. Ahıskavî, who became famous with his encyclopedic work *Revâmîzu'l-a'yân fî merâmîzi'l-uhûd ve'l-ezmân*, processed his autobiography under a separate section in this work. This part, in which an ego document is intensively embedded, and content similar to icazetname-fehrese and autobiography works, is also the autobiography of Ahıskavî. Ahıskavî's autobiography, a short biography of his father, his birth and childhood (hijrahs, death of his parents, depression period, his troubles), education period (his teachers, the works he read, the permissions he received, his scientific sequence) and the period of teaching, his scientific travels, marriage, family, death and works are explained in all details. The reason why Ahıskavî's autobiography is included in his biographical work called *Revâmîzu'l-a'yân* has been researched. Based on this work and his autobiography, it has been tried to examine how he positioned himself in the tradition of science and thought.

Keywords

Abdullah el-Ahıskavî, Revâmîzu'l-a'yân, Otobiography,, İcazetname, Egodocuments, Ottoman Intellectual History, Muhammed ed-Dağüstânî

Giriş*

Ben-anlatıları bireyin kendi iç dünyasına yönelik duygu ve düşünceleri, manevi tecrübeleri, kendi bedeni ile (sağlık, hastalık, sakatlık, kaza vs.), sahip olduğu mülküyle (mülk kaybı, talihsiz olaylar vs.), ailesiyle (anne-baba, eş, çocuklar), çevresiyle kurduğu dostlukları ve devlet adamlarıyla olan ilişkileriyle (şikayetleri, talepleri, dostlukları, ihanet ve suçlamaları, savunmalar vb.), görev ve sorumluluklarıyla, meslekiyle, psikolojik ve ahlaki vasıflarıyla, başkasına dokunan ilişkiler (iyilikler-kötülükler) ile hoca-talebeleriyle ilgili tüm yaşamışlıkları; kısacası tüm anıları, sıkıntıları, sevinçleri, davranışları, olayları, duygu ve düşünceleri vb. türden içeriklerde bireyin kendini merkeze aldığı ve ilk kaynağının kendisi olduğu anlatılardır. Bireyin kendini merkeze alarak kurguladığı bu anlatıları ihtiva eden müstakil metinler modern dönemde "günlük, hatırat, otobiyografi" gibi kavramların altında bireyin yaşamının uzun bir dönemini kapsayan geniş veya özet eserlerin varlığının yanında özellikle modern öncesi dönemde sergüzeşt, terceme-i hâl gibi kavramlar altında müstakil olarak işlenmiştir.¹ Bunun yanında müstakil ben-anlatıları olan günlük, hatırat, otobiyografi şeklinde ismen olmasa da içerik ve kurgu olarak bunlara benzeyen türde "cerîde,² mecmua³ ve

* Makalenin yayınlanması sürecinde makale hakemlerine ve dergi editörlerine katkılarından dolayı teşekkür ederim. Ayrıca makalenin ortaya çıkması aşamasında desteklerini esirgemeyen hocam Selim Karahasanoğlu'na teşekkürü bir borç bilirim.

- 1 Ben-anlatılarının örnekleri ve içeriği hakkında detaylı bilgi için bkz. Selim Karahasanoğlu, "Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları" *TUHED (Turkish History Education Journal)*, 8, sy. 1 (2019): 217-218; Karahasanoğlu, "Ben Anlatıları", *Tarih Bilimi ve Metodolojisi* içinde, ed. Mehmet Yaşar Ertaş, (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019), 280-284; Cemal Kafadar, "Ben ve başkaları: On yedinci yüzyıl İstanbulu'nda bir dervişin güncesi ve Osmanlı edebiyatında birinci ağızdan anlatılar", *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, (İstanbul: Metis, 2010), 39-71.
- 2 Bu isimle kendi günlüklerini kaleme alan 18. Yüzyıl önemli kadılarından olan Sadreddinzâde Telhisi Mustafa Efendi'nin *Cerîde* adlı eseri önemli örneklerden biridir (Arşiv kaydı için bk. BA, KK.d, nr. 750). Eser hakkında bkz. F. Işıközlü, "Başbakanlık Osmanlı Arşivinde yeni bulunmuş olan ve Sadreddin Zâde Telhisi Mustafa Efendi tarafından tutulduğu anlaşılan H. 1123 (1711)-1148 (1735) yıllarına ait bir *Ceride* (Jurnal) ve Eklettisi", *7. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler*, (Ankara: TTK, 1973), 2: 508-534. Eser hakkında ayrıntılı bilgi ve neşri için bkz. Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve günlükü: Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi günlükü (1711-1735) üstüne bir inceleme*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2013.
- 3 Niyazi-i Mısıri'nin (ö. 1105/1694) *Mecmua-i Kelimât-ı Kudisyeye-i Hazret-i Mısıri (hatırat-Varidât-Vakâyi'-Cifr-Nat)* adlı eseri (müellif hattı nüshası için bkz. Bursa İnebey Kütüphanesi, Orhan nr. 690, Müellif Hattı, h. 1093, 105+XI.); eser hakkında ayrıca bkz. Derin Terzioğlu, *Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyâzi-i Mısıri (1618-94)*; *Studia Islamica*, 94 (2002): 139-165; D. Terzioğlu, "Mecmu'a-i Şeyh Mısıri: On Yedinci Yüzyıl Ortalarında Anadolu'da Bir Derviş Sülukunu Tamamlarken Neler Okuyup Yazdı?" *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, (2012): 291-321; İbrahim b. Osman b. Mehmed b. Murad'ın *Mecmû'a-i Mürâselât'ı* (bkz. İBB, Atatürk Kitaplığı, OE_Yz_0181.. 1a-84b), ayrıca bkz. Üsküdarlı Mehmed Nasûhî el-Halvetî, *Seyr ü Sülûk Mektupları (murâselât)*, haz. Mustafa

sohbetnâme⁴ ve benzeri kavramlar altında müstakil metinler halinde de ben-anlatıları ortaya çıkmıştır.⁵ Yukarıda zikrettiğimiz ve ben-anlatısına dahil olabilecekler içerisinde otobiyografıyı andıran veya hayatının bir dönümünde yaşanan (aşk hikayeleri, mağduriyetler/haksızlıklar, şikayetler, yangınlar, kazalar ve hastalıklar, ölümler vb.) olayları anlatan sergüzeştname türü eserler,⁶ rüya veya yakaza hallerinde birtakım manevi hallerin görülüp yaşandığı türden yani kişinin kendi psikolojik tecrübe anlatılarına yer veren eserler,⁷ farklı konularda “ben”i anlatan özel mektuplar,⁸ hoca-talebe

Tatcı, Abdülmecit İslamoğlu, İstanbul: H Yayınları, 2017, 448 s.); Başeski Molla Şevki Mustafa'nın (ö. 1809) günlüklerinin yer aldığı *Mecmû'a* adlı eseri (bkz. XVIII. Yüzyıl Günlük Hayatına Dair Saraybosnalı Molla Mustafa'nın Mecmuası, haz. Kerima Filan, Saraybosna: Connectum, 2011, 541 s.); İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Mecmuatu'l-hutab ve'l-vâridât*'ı ile *Mecmû-yı Hâkkî* adlı eserleri (bkz. Bursa Eski Eserler (Yazma Eserler) Ktp., Genel nr. 41, 73 vr.; Nuran Döne, İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâb-ı Kebîr'i Ve Bursevî'de Vâridât Kültürü, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 15 (2005): 311-334.); Sıdkızâde Mustafa Hamid Efendi'nin “Mecmûa” adlı eseri (bkz. Semra Çörekçi, A Methodological Approach to Early Modern Self-Narratives: Representation of the Self in Ottoman Context (1720s-1820s), İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2022) bu türün en önemli örneklerindendir.

- 4 Orhan Şaik Gökyay'ın keşfiyle günümüze ulaşan ve 17. yüzyıl dervişlerinden Seyyid Hasan'ın *Sohbetname*'si (bkz. O. Ş. Gökyay, “Sohbetname (Adlı Yazma Üzerine)”, *Tarih ve Toplum*, 14 (1985): 56-64; Cemal Kafadar, Ben ve başkaları: On yedinci yüzyıl İstanbul'unda bir dervişin güncesi ve Osmanlı edebiyatında birinci ağızdan anlatılar. *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, (İstanbul: Metis, 2010), 39-71; Selim Karahasanoğlu, “Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları” *TUHED (Turkish History Education Journal)*, 8, sy. 1 (2019): 217-218) bu türün en güçlü örnekleri arasındadır.
- 5 Detaylı bilgi için bkz. Karahasanoğlu, “Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları”, 211-230.
- 6 Ben-anlatıların türleri arasında sergüzeştname türleri hakkında oldukça zengin bir literatür oluşturulan ve bu türün manzum örneklerine dair müstakil bir çalışma yapan Haluk Gökalp'ın kitabı bize önemli bilgiler sunmaktadır (Bkz. Haluk Gökalp, *Eski Türk edebiyatında manzum Sergüzeşt-nameler*, İstanbul: Kitabevi, 2009, 698 s.) Sergüzeştnameler hakkında ayrıca bkz. Orhan Kemal Tavukçu, “Sergüzeştname”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 34 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 559-560; Selim Karahasanoğlu, “Ottoman Ego-Documents: State of the Art”, *International Journal of Middle East Studies*, 53 (2021): 301-308.
- 7 Vâkıât, menâmât, nevmnâme, rüya, vâridât, mürâselât, ilhâmât, füyûzât vb. isimler altında yazılan bu türden eserler arasında en fazla varidat, vakıat ve rüya/menâmât kelimeleri kullanılmıştır. Tüm bunların farklı isimlendirmeleri muhtemelen müellifin merkeze aldığı veya üzerine mercek tutmak istediği kavram ve yaşanan tecrübe esasından kendisinin içinde bulunduğu hal dolayısıyladır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Aziz Mahmud Hüdayî'nin (ö. 1038/1628) *Vakıat-ı Üftade*'si (bkz. Aziz Mahmut Hüdayî, *el-Vâridât ve'l-vâkıâtü's-sufiyyeti'l-hidaiyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beyrût: Kitab-Naşırın [Books Publisher], 2016/1437); Sultan III. Murad'ın *Menâmât*'ı (*Kitâbü'l-Menâmât: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları*, haz. Özgen Felek, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014); Giritli Aziz Efendi'nin *Vâridât*'ı, (bkz. Giritli Aziz Efendi, *Vâridât: Kalbin sohbetleri*, haz. M. Nedim Tan, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011); Bandırmalı-zâde Mustafâ Hâşim Efendi'nin *Vâridât*'ı (bkz. *Bandırmalı-zâde Mustafâ Hâşim Efendi'nin Vâridât*'ı *Mensûre Divân-ı Manzûme*'si (İnceleme-Metin), haz. Mehmet Ünal, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2013).
- 8 17. Yüzyıl'da Üsküp'te yaşayan bir âlimin kızı olan Asiye Hatun'un, şeyhi olan Öziçeli Muslihuddin Efendi'ye gönderdiği rüyalarını anlattığı “özel mektuplar”ı bunun örneklerindendir (bkz. Üsküplü Asiye Hatun, *Rüya Mektupları*, haz. Cemal Kafadar, (İstanbul: Oğlak Yayınları, 1994).

irtibatını anlatan (icazetnâmeler,⁹ sebet-fehreseler,¹⁰ silsilenâmeler¹¹) eserler ve bu türden muhtevaya sahip farklı isimli eserler ile herhangi bir eserin bölüm başlıkları altında işlenen benzer içerikler; dolayısıyla bireyin geçmişinde veyahut içinde bulunduğu anda tesirinde kaldığı veya kendi üzerinden varlığa çıkan tüm tecrübeleri işleyen metinler ben-anlatıları literatürü kapsamına dahil edilebilir.

Osmanlı öncesinde ve Osmanlı döneminde bu türden anlatılara dair metin örnekleri günümüze ulaşmıştır. Bireyin özel hayatını konu alan müstakil metinler Osmanlı öncesi dönemde de var olmakla beraber bunlar geleneksel bir literatür oluşturacak hacimde (icazetaname ve fehrese/sebet türü eserleri dışında) olmayıp daha ziyade farklı alanlara ait metinlerin başları ve sonlarında veya metin içinde müstakil bir bölüm başlığı altında yer almıştır.¹² Ancak şu var ki "ilim" (tahsil-tedris) merkezli ben-anlatıları baştan be-

- 9 Yine bu türün en güzel örneklerinden biri İbn Arabşâh'ın doğumundan itibaren hayatı, ilmi seyahatleri, hocaları, aldığı eğitim ve derslere değindiği "icazetname" türü mektubudur. İbn Arabşâh öğrencisi İbn Tağrıberdî'ye gönderdiği bu "icazetnâme"de Tağrıberdî'ye okuttuğu eserler hakkında icazet verdiğini belirttiikten sonra otobiyografisine yer vermiştir (bk. İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-mustevfi ba'de'l-vâfî*, thk. Muhammed Muhammed Emin, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 2: 135-150). İcazetnâmeler hakkında detaylı bilgi için bkz. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: medrese programları, icazetnameler, islahat hareketleri*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983); Hüseyin Atay, "Fatih-Süleymâniye Medreseleri Ders Programları ve İcazetnameler", *Vakıflar Dergisi*, 13 (1981): 171-236.
- 10 Bandırmalı Hâmid Efendi, *Câmiu rivâyâtü'l-fehâris ve lâmiu icâzâtü ehlil-fevâris*, Mektebetü Melik Abdülazîz, nr. 231/36, h. 1165 (müellif hatı). Örneğin Bandırmalı Hâmid Efendi'nin (ö. 1172/1759) otobiyografisini de ayrıntılı anlattığı icazetnâme ve fehrese türü *Câmiu rivâyâtü'l-fehâris ve lâmiu icâzâtü ehlil-fevâris* adlı eseri bu örneklerden biridir. (Eser ve müellifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kadir Ayaz "Bandırmalı Küçük Hamid Efendi'nin Hadis İcazetleri ve Câmiu Rivâyâtü'l-Fehâris ve Lâmiu İcâzâtü Ehlil-Fevâris Adlı Eserindeki Rivayet Birikimi", *Osmanlı'da İlm-i Hadis: Âlimler, Eserler ve Meseleler*, içinde, ed. Zekeriya Güler, Bekir Kuzudışlı, Mustafa Celil Altuntaş, (İstanbul: İsar Yayınları, 2020), 387-428.
- 11 Ben-anlatılarına değinen bu türün en güzel örneklerinden biri İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *es-Silsiletü'l-Celvetiyye* adlı eseridir (bkz. İsmail Hakkı Bursevi, *Kitâb-ı silsile-i Şeyh İsmail Hakkı bi-tarik-i celvetî*, (İstanbul: Haydarpaşa Hastanesi Matbaası, 1291).
- 12 Örneğin 13. Yüzyıl müellifi Kutbüddîn eş-Şîrâzî'nin (ö. 710/1310) *et-Tuhfetü's-Sa'diyye*'sinin mukaddimesinde işlediği ve ilmi serüveni merkezinde kaleme aldığı hayatı (ayrıntılı bilgi için bk. İhsan Fazlıoğlu, "Bir Kitaba Ömür Vermek ya da Kutbüddîn Şîrâzî'nin Mâ-Cerâsı", *Arkakapak*, 5 (2016): 10-12. (<https://arkakapak.babil.com/bir-kitaba-bir-omur-vermek-ya-da-kutbuddin-sirazin-macerasi/> Erişim: 21/07/2023); Müstakim Arıcı, "Âlim ve Filozof: Kutbüddîn Şîrâzî [Scholar and Philosopher: Qutb al-Dîn al-Shirâzî]", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İhsan Yayınları, 2015), 6: 961-975), 16. Yüzyıl Osmanlı alimi Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*'sinde farklı bölümler içinde ilgili anlatıyla ilintili zikrettiği hatıratları ve hayatından kesitleri bunlardan bazılarıdır (bkz. Taşköprizâde, *eş-Şekâ'iku'n-nu'mâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 851-864). Taşköprizâde'nin hayatı ve çeşitli illimlere dair okumalarına hakkında detaylı bilgi için bk. Taşköprülüzâdelere ve İsmâüddin Ahmed Efendi, ed. Müstakim Arıcı, Mehmet Arıkan, İstanbul: İlem Yayınları, 2020; İbrahim Halil Ayten, "İlhânlılar'dan Osmanlı'ya er-Risâletü's-Şemsîyye Geleneği ve Osmanlı'da Şemsîyye Okumaları", *Osmanlı'da İlm-i Mantık ve Münâzara* içinde, ed. Mehmet Özturan, Yusuf Daşdemir, Furkan Kayacan, (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021, s. 55-129), 112-113.

ri var olagelmıştır. Bunlar içinde çok erken dönemlerde müstakil bir literatüre dönüşen “ben ve şehir”, “ben ve hoca”, “ben ve talebe”, “ben ve eser” ikiliği üzerinden ben-anlatısı içeren “fehrese-sebet ve icazetname” türü metinler ön plana ilk çıkan çalışmalardır. “Tanınmış bir âlimin hocaları ile onlardan okuduğu kitapların adlarını yazdığı eser”¹³ olarak tarif edilen “fehrese” (Farsça)-“sebet” (Arapça); genel manada her türlü alanda özel de ise “İslâmî eğitim ve öğretimde akademik diplomaları, sanat ve meslekte yeterlilik için gerekli izin ve onayı ifade eden terim”¹⁴ anlamına gelen “icazet” türü metinler (icazetname) ağırlıklı olarak bireyin tahsil-tedris cihetiyle ben-anlatısını konu edinmektedir. İcazetler bir anlamda bireyin eğitim hayatındaki mezuniyetine ve ilave olarak tedrisine de izin verildiği belgelerdir. Bunlar kimi zaman bir hoca/kurum eliyle, kimi zamanda mezunların kendi elleriyle ortaya çıkmıştır. Bu itibarla talebe ve hocanın kendi kaleminden çıktığında bir “ben-anlatısı” metnine de dönüşmektedir.

Bu türde yani bireyin geçmiş/kadim/hoca ve gelecek/cedid/talebe arasında kendisini merkezde gördüğü/gösterdiği metinlerdeki ben-anlatısının bir yönüyle işlendiği eserler oldukça fazladır. Bunlar arasında hoca-talebe ilişkileri, ilmî amaçla yapılan seyahatler ve görüşmeler, ilmî tartışmalar ve savunmalar, okunan ve okutulan eserler, ilim yolculuğunda çekilen sıkıntılar, telif çalışmaları, hoca silsileleri ve benzeri konulardaki içerikler bu türün muhtevasına dahildir. Bu içerikler üzerinden müellifin kendini bilim/ilim-düşünce-sanat tarihi sahnesinde konumlandırma veya Allah’ın kendisine verdiği nimetlerin şükürünü izhar arzusu,¹⁵ kaleme alınan bu tür metinle-

13 M. Yaşar Kandemir, “Fehrese”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 12 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), XII, s. 292-294.

14 Cemil Akpınar “İcazet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 21 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 393-400.

15 Nitekim bu anlayış eserlerin isimlerinde veya otobiyografi başlıklarında etkili olacak kadar güçlü olmuştur. Öyle görünüyor ki Duha suresinin <أَنَا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ> “Rabbinin nimetlerini şükranla an” mealindeki son (11.) ayetinden de ilham alan ulema “tahdîsü’-n-ni’me/et-tehaddüs bi’-n-ni’me”yi Allah’ın kendilerine bahsettiği nimeti/hayatı otobiyografilerinde göstermişlerdir. Örneğin 15-16. Yüzyıl alimlerinden Celâleddin es-Suyûtî’nin (ö. 911/1505) otobiyografik eseri *et-Tehaddüs bi-Ni’metillah*’ı bu türden amaçla kaleme alınmış ve bunun yanında Suyûtî telif gayesini gösteren isimlendirmeye de bunu izhar etmiştir (bkz. Suyûtî, *Kitâbü’l-tehaddüs bi ni’metillah*. thk. E. M. Sartain. Cambridge: Cambridge University, 1975; haz. Heysem Halife Tuaymi, (Beirut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2003/1423). Nitekim 17. yüzyıl bilginlerinden Kâtip Çelebi de *Mizânu’l-Hak* adlı eserinde otobiyografisini bu amaca matuf olarak anlatmış ve onun yer aldığı hatime bölümünü “tahdîs-i nimet [...]” başlığıyla vermiştir (bkz. Kâtip Çelebi, *Mizânu’l-Hak*, haz. Orhan Şaik Gökyay, (İstanbul: MEB Yayınları, 1993) 110; TBMM Ktp, Elyazması, nr. 1009, 52a). Yine o, *Süllemu’l-vusûl* adlı eserinin girişinde kendini kısaca tanıttıktan sonra terceme-i hâlini tahdîs-i nimet (et-tahdîs bi-ni’metillah min şukri-ni-me) kabilinden kaleme aldığını açıkça belirtmiştir. Bununla beraber o, bu konu üzerinde özellikle durarak (müellif hatı nüshasının derkenarlarına) bununla ilgili kendisinden önceki ulemadan da örnekler vermiştir. (Celâleddin) es-Suyûtî, Abdülvehhab eş-Şa-rani ve Taşköprüzâde’yi “tahdîs-i nimet”

ri sadece bir silsile/sened zincirinin zikredildiği metinler olmaktan çıkarak otobiyografik (terceme-i hâl) metinlere dönüştürmüştür. Dolayısıyla "ben"lik motivasyonu zımında temel kurgusu ilmî faaliyetler üzerine kurulu bu metinleri kaleme alan müelliflerden bazıları anlatılarında sadece hocatalebe ilişkileriyle sınırlı kalmamış kendi "terceme-i hâli"ne de yer vermiştir. Öyle ki bazen bu metinler bir yetki (icâze) veya ispat (sebet) belgesinden öteye geçerek "otobiyografik" içeriğe dönüşmüştür. Ancak yine de bu anlatılar sonuç olarak daha çok ilim tahsili ve tedrisine yani kısacası "bilginin intikali" sürecine hizmet etmeye matuf olmuştur.

18. yüzyıl Osmanlı ülkesinde aklî ve naklî ilimlerde tedris ve telif çalışmalarlarıyla önemli bilginler arasında yer alan Ziyâuddîn Abdullah el-Ahıskavî (ö. 1218/1803) yukarıda zikrettiğimiz ben-anlatıları literatürüne katkıları itibarıyla da önemli bir isimdir. Abdullah el-Ahıskavî kendi döneminde dil ilimleri (Sarf-nahiv-meani-bedi-aruz), mantık, kelam, fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf, ahlak, tıp, tarih, coğrafya alanında müstakil eserler ortaya koyan ve lüd bir alimdir ancak; daha ziyade o, birçok ilme dair konuları ele alan *Revâmîzu'l-a'yân fî merâmîzi'l-uhûd ve'l-elmân*¹⁶ adlı ansiklopedik eseriyle şöhret bulmuştur. Bu çalışmamızda Ahıskavî'nin bu eseri ve içerisinde yer alan otobiyografisinin¹⁷ ben-anlatıları türleri içindeki yeri; farklı bilginlerce yazılan benzer örnekleri; Ahıskavî'nin biyografisine yer veren çeşitli kaynaklar ile bunların ihtiva ettiği bilgilerin onun otobiyografisiyle mukayesesi ortaya konacak ve Ahıskavî'nin otobiyografisi özelinde babasının kısa biyografisi, Ahıskavî'nin doğumu ve çocukluk dönemi, tahsil dönemi, tedris dönemi, evliliği, ailesi ve vefatı ile eserleri tüm ayrıntılarıyla ortaya konacaktır.

gayeyle hayatlarını kaleme alanlar arasında göstermiştir ve kendi terceme-i hâllerini eserlerinin sonuna yazdıklarını belirtmiştir (bkz. Katib Çelebi, *Süllemu'l-vusûl*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa nr. 1887, 271a (müellif hattı); Fikret Sarıcaoğlu, "Kâtib Çelebi'nin Otobiyografileri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, [Prof. Dr. İsmet Miroğlu Hatıra Sayısı], 37 (2001-2002): 302).

Bu anlayışın Ahıskavî döneminde de örneklerini görmek mümkündür. 18. yüzyılda yaşamış olan Amasyalı Akifzâde Abdürrahim Efendi (ö. 1231/1816) otobiyografik içeriğe de sahip *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-meşhûdi ve'l-mesmû'* adlı biyografik eserinde bu minvalde bir tabir kullanarak otobiyografisini "bu Allah'ın bir takım sayısız nimetleri için bir *tahdis* ve yine onun sayısız bazı nimetleri için bir *şükürdür*..." cümlesiyle bitirir. Dolayısıyla Amasyalı Akifzâde Abdürrahim Efendi, Suyûtî'nin yaptığı gibi bu anlayışını eser isminde yansıtmak kadar güçlü bir şekilde belirtme de Kâtib Çelebi'nin yaptığına benzer şekilde eserinin otobiyografi kısmında bu amacını izhar etmiştir (bkz. Akifzâde Abdürrahim Efendi, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-meşhûdi ve'l-mesmû'*, Millet Ktp., Ali Emiri Arabi, nr. 2527, 114a.)

16 Abdullah el-Ahıskavî, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 583/1-5; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127-2128.

17 Abdullah el-Ahıskavî, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 583/3, 368a-373b; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 641b-644a.

Onun eseri *Revâmîzu'l-a'yân*, ben-anlatılarının yer aldığı icazetname/ fehrese ve otobiyografi türüne dahil edilebilecek bir bölümü ihtiva etmesi açısından önemli olup, çalışmamızın da temel kaynağıdır. İlerleyen bölümlerde daha detaylı işleneceği üzere Ahıskavî'ye dair otobiyografik anlatının yoğun bir şekilde yer aldığı bu bölümün ve onu ihtiva eden eserin, ben-anlatıları türleri arasındaki benzerliğini ortaya koymak yerinde olacaktır.

1. Ahıskavî'nin Otobiyografisinin Ben-Anlatıları Türleri Arasındaki Yeri

a. İcazetnâmeler ile Benzerliği

Detaylı bir araştırma yaparak, otobiyografik anlatıları içerisinde barındıran icazetnâme -fehrese türü birçok eserin bulunabileceğini söylemek mümkündür. Çünkü bu metinler bir yönüyle de olsa "ben"i anlatan metinlerdir. Abdullah el-Ahıskavî'nin ben-anlatısında olduğu gibi kendisinden önceki dönemde kaleme alınan örnekleri de oldukça çoktur. Örneğin 15. yüzyılın meşhur tarihçisi ve şairi Şehâbeddîn İbn Arabşâh (ö. 854/1450) bunlar arasındadır. Öğrencisi İbn Tağriberdî'nin belirttiğine göre, İbn Arabşâh'ın kaleme alıp kendisine verdiği icazetinin (mektup) devamında İbn Arabşâh kendi hayatına değinmiştir. Tağriberdî eserinde bu "mektup"a (icazet) tamamen yer vermiş, İbn Arabşâh orada kendi hayatını anlattığı diğer bir eseri olan *Ukûdu'n-nâsiha* adlı eserinden de bahsederek icazet verdiği çeşitli eserleri zikretmiştir. Bu kısımdan sonra da doğumundan itibaren tüm hayatına değinmiştir.¹⁸ İbn Arabşâh bu icazetteki "ben-anlatısı"nda kendisini, makalemizin ana başlığının (geçmiş ve gelecek arasında ben) ikinci kısmına (geleceğe nispetle ben) göre konumlandırmış olmaktadır. Ahıskavî'yle aynı dönemde yaşayan ve 18. yüzyılın meşhur Osmanlı alimi Yanyalı Esad Efendi'nin (ö. 1144/1732) öğrencisi ve Celvetî şeyhi Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin (ö. 1172/1759) kendi ilmî sürecini anlatma motivasyonu ile kaleme aldığı ve otobiyografik içeriklere yer vermesi açısından en dikkat çekici fehrese/sebet türü eserler arasında sayılabilecek kıymetli eseri *Câmi'u rivâyâtî'l-fehâris*'i yine bu örneklerden biridir.¹⁹ Bandırmalı Hamid Efendi,

18 İbn Arabşâh "(Şimdi) doğumuma gelince o, 25 Zilkade 791 yılında cuma gecesi, Dımaşk'tadır..." şeklinde başladığı bu kısma daha sonra ilmi seyahatlere, hocalara, aldığı eğitim ve derslere değinmiştir. Eserde dikkat çeken bir diğer husus müellif tüm bu süreçte tarihlendirmelere özenle dikkat etmiştir (bkz. İbn Tağriberdî, *el-Menhelu's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-vâfi*, c. 1-13, thk. Muhammed Muhammed Emin, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 2: 135-150).

19 Eserin müellif nüshası için bkz. Bandırmalı Hâmid Efendi, *Câmiu rivâyâtî'l-fehâris ve lâmiu icâzâti ehli'l-fevâris*, Mektebetü Melik Abdülazîz, nr. 231/36, (müellif hatı h. 1165 (1751)).

gün ay yıl şeklinde açıkça zikrettiği doğumundan itibaren anlattığı otobiyografisine de yer verdiği bu eserinde dedesi, babası, amcaları ve ders aldığı tüm hocaları ve onlardan okuduğu eserleri, hocalarına ve kısmen aile üyelerine (dede, baba, amca vd.) dair çeşitli hatıraları kronolojik olarak anlatmaktadır. Bandırmalı, muhtemelen kendisinin beslendiği kaynağın güçlülüğünü göstermek amacıyla hocalarının da hocalarını zikrederek onlar hakkında biyografik malumata yer vermiştir.²⁰

Ben-anlatılarının yoğun olarak işlendiği icazetname-fehrese türü bu eserler Ahıskavî'nin otobiyografisiyle de benzerlik göstermektedir. Her ne kadar Ahıskavî'nin *Revâmîzu'l-a'yân*'daki anlatısı doğrudan otobiyografi türleri arasına dahil edilebilir nitelik taşısa da otobiyografide icazetname-fehrese türünde görülen anlatılar da oldukça fazladır. Yani Ahıskavî otobiyografisinde ilmî seyahatlere, hocalar ve onlardan okunan derslere, kendisine verilen icazet suretlerine kısacası tüm tahsil ve tedris sürecine değinmiştir.

b. Yazarının Otobiyografisine Yer Veren Biyografik Kaynaklarla Benzerliği

Osmanlı öncesi ve Osmanlı döneminde özel hayatına da geniş yer veren birçok bilgin çeşitli eserlerinin içerisinde kendi hayatlarına dair özel başlıklar açmış veya müstakil risaleler halinde baştan sona özel hayatı ve ilmî serüvenini anlatmıştır. Örneğin 17. yüzyılın meşhur Osmanlı bilgini Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) üç farklı eserinde olmak üzere bu tarz anlatılara yer veren önemli simalardan biridir. Çelebi *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, *Cihannümâ*, *Mîzânü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ehakk* adlı eserlerinin son kısımlarında otobiyografisine yer vererek, hayatının farklı dönemlerini detaylı zikretmiştir.²¹

Bununla beraber terceme-i hâline *Süllemü'l-vusûl* adlı eserinin birinci kısmının sonunda (hâtimetu kısmi'l-evvel)²² yer veren Kâtib Çelebi bu tarzına benzer kaynaklara yani otobiyografilerine eserlerinin sonunda yer veren

20 Bandırmalı'nın biyografisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kadir Ayaz "Bandırmalı Küçük Hamid Efendi'nin Hadis İcâzetleri ve Câmîu Rivâyâti'l-Fehâris ve Lâmiu İcâzâti Ehli'l-Fevâris Adlı Eserindeki Rivayet Birikimi", 387-428.

21 Bkz. Katib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa nr. 1887, 271a (müellif hattı); Sarıcaoğlu, "Kâtib Çelebi'nin Otobiyografileri", 297-319; Sarıcaoğlu, "Katib Çelebi'nin Cihannüma'sı ve Kaynakları", (Yüksek lisans tezi, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 1990; Orhan Şaik Gökyay, *Katib Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1957; Pervin Çapan, "Otobiyografi Geleneğinde Veciz Bir Örnek: Kâtip Çelebi Biyografisi", *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi = Journal of Academic Literature*, 2, sy. 5 (2016): 45-62; Kâtib Çelebi, *Mizanü'l-hakk fi ihtiyârî'l-ehakk*, sad. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008).

22 Katib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 271a (müellif hattı).

kendinden önceki alimlere ve eserlerine atıf yapmıştır. İlk olarak Celâleddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505), Abdülvehhâb eş-Şa'ranî (ö. 973/1565) ve eş-Şekâ'ik yazarı Taşköprizâde'yi (ö. 968/1561) örnek göstermiştir. Bunlar dışında otobiyografilerine eserlerinin sonunda değinen bazı alimleri ve ilgili eserlerini de zikretmiştir.²³ Buna göre İmam Ebu'l-Hasan Abdülgâfir el-Fârisî (ö. 529/1134-35) *es-Siyâk'ın* (*Kitâbü's-Siyâk li-Târîhi Nişâbur*) sonunda, Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229) *Mu'cemu'l-udebâ'*da, Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb (ö. 776/1374-75) *Tarih-i Granata'da* (*el-İhâta fî ahhâri (târîhi) Gırnâta*), Takıyyüddîn el-Fâsî (ö. 832/1429) *Târîh-i Mekke'de* (*Şifâ'ü'l-ğarâm bi-ahbâri'l-Beledi'l-harâm*) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *Kudât-ı Mısır'da* (*Ref'ül-isr an kudâti Mısır*)²⁴ otobiyografilerine yer vermiştir.

Telifleri, istinsahları ve temellükleri üzerine düştüğü derkenar notları-yla 18. yüzyılın farklı ve ender simalarından olan Osmanlı alimi Veliyyüddîn Cârullah Efendi (ö. 1151/1739) de bu isimler arasında sayılabilir. Cârullah Efendi kendisinin ilmî çalışmaları ve hayatından kesitlerine de yer verdiği bu notlarında bize, kendisi hakkında oldukça zengin veri sağlamıştır.²⁵ Kendi ilmî serüveni çerçevesinde hayatını anlattığı müstakil risalesiyle (*Veliyyüddîn Cârullah ve Bernâmeucu Kırâ'âtih*) de bir anlamda bu notlarını müstakil metne dönüştürmüştür.²⁶ Yine ömrünün farklı dönemlerini kapsayan

-
- 23 Katib Çelebi, *Süllemu'l-vusûl*, 271a (müellif hattı); Sarıcaoğlu, "Kâtib Çelebi'nin Otobiyografileri", 302.
- 24 İbn Hacer el-Askalânî, *Kudât-ı Mısır (Ref'ül-isr an kudâti Mısır)*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1998/1418), 62-64.
- 25 Carullah Efendi'nin derkenar notları için bkz. Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları, ed. Berat Açıl (İstanbul: İlem Kitaplığı-Nobel Yayınları, 2016). Taşköprizâde İsamüddin Ahmed örneğinde olduğu gibi Cârullah Efendi öncesinde 16. Yüzyıl Osmanlı uleması arasında çeşitli yazma eserlerin kenarlarına otobiyografisi hakkında oldukça geniş bilgiler içeren notlar düşen önemli kişilerden biri de Zeyrekzâde Emrullah Mehmed Efendi'dir (ö. 1008/1600). Onun bu notları için bkz. Mehmet Kalaycı-Muzaffer Tan, "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullah Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 62, sy. 1 (2021): 1-90.
- 26 Carullah Efendi bu risalesinde kendi dilinden doğumundan itibaren ilmî serüvenin anlatmaktadır. Doğum yılı, şehri, seyahatleri, geçirdiği hastalıklar, ilmî seyahatleri, bu seyahatlerde yaşadıkları, karşılaştığı ulema vb. zevatla diyalogları, okuduğu eserleri ve hocalarını detaylıca işlemiştir. Bkz. thk.-neşr. Ahmed Abdülmecid Herîdî, Ahmed Abdülmecid Herîdî, "Veliyyüddîn Cârullah ve Bernâmeucu Kırâ'âtih", *Havliyyât İslâmiyye/Annales Islamologiques* 16 (1980): 6-57. Yakın dönemde yapılan çalışmalarda Cârullah Efendi'nin hayatı hakkında bkz. M. Usame Onuş, "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli", Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları, ed. Berat Açıl (İstanbul: İlem Kitaplığı-Nobel Yayınları, 2016), 17-46; Mehmet Kalaycı, "Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin (ö. 1151/1738) 'Terceme-i Hâli'ne Bir Katkı" = A Contribution to "the Biography" of Veliyyüddin Carullah Efendi (d. 1151/1738)", *İslâm Tetkikleri Dergisi = Journal of Islamic Review [İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi]* 11, sy. 1 (2021): 357-388.

vâridâtları²⁷ ile *Tamâmu'l-feyz fî bâbi'r-ricâl*²⁸ ve *Kitâbu silsileti'l-celvetiyye*²⁹ adlı eserleriyle inceleme alanımız olan "ben-anlatıları"na dair zengin telifat ortaya koyan bu devrin meşhur mutasavvıfı İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)³⁰ de velûd bir isimdir. Onun söz konusu iki eseri de tasavvuf tarihi metinlerinden olmanın yanında diğerleri gibi belli bir bölümü otobiyografik muhtevayı haiz teliflerdendir. Yine aynı dönemin meşhur *Tezkire* yazarı, divan şairi ve hattat olan Mirzazâde Mehmed Sâlim'in (ö. 1156/1743) *et-Tezkiretü's-şuarâ*'sı da bu minvalde zikredilebilir. Sâlim 1099 (1688)-1134 (1722) yılları arasında yaşamış 423 şairin hayatını konu aldığı bu eserinde kendisine de müstakil bir başlık açmış ve otobiyografisine yer vermiştir.³¹ Ahıskavî'yle aynı dönemde yaşayan evkâf ve Şehzâde Câmi Defteri müfettişi Amasyalı Akifzâde Abdürrahim Efendi'nin (ö. 1231/1816) Ahıskavî'nin vefatından hemen üç yıl sonra kaleme aldığı ve otobiyografik içeriğe sahip *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-meşhûdi ve'l-mesmû'* adlı biyografik eseri de bir başka örnek olarak zikredilebilir.³² Akifzâde eğitim dönemi ders aldığı hocaları olmak üzere hayatı boyunca karşılaştığı ulemanın ve şeyhlerin biyografilerine yer verdiği bu eserinde, farklı isimlerin biyografileri altında kendisinin de hatıralarına, eğitim sürecine, dedesi ve babasının da hayatlarına ve onların

- 27 Bursevî'nin varidatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nuran Döne, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâb-ı Kebîr'i Ve Bursevî'de Vâridât Kültürü", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6, sy. 15 (2005): 311-334.
- 28 Bursevî bir giriş ve on yedi bölüm şeklinde Arapça olarak kaleme aldığı bu kitabı, 15 Recep 1103 Perşembe günü tamamlamıştır. O, *Kitâbu Silsileti'l-celvetiyye* adlı eserinde olduğu gibi bu eserinin bir bölümünde hayatına dair detaylı bilgilere (yaklaşık 30 sayfalık) yer vermektedir. Eserde Bursevî'nin doğumundan (1063/1653) itibaren 1103/1692 yılına kadarki ilk kırk yıllık dönemi "Bu Fakirin Hazreti Şeyh' e İntisabı" başlığı altında ayrıntılı bir şekilde Arapça olarak anlatılmıştır. Dolayısıyla Bursevî bu eseri *Kitâbu Silsileti'l-celvetiyye*'den çok daha önce 40 yaşındayken kaleme almıştır. Bu açıdan iki ayrı eserinde ömrünün çok farklı dönemlerinde Bursevî'nin kendi hayatına bu denli detaylı yer vermesi önemlidir. Müellif nüshası için bk. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Revan Köşkü nr. 497. Eserin otobiyografi kısmını ihtiva eden bölümü için bk. Necmi Sarı, "Kendi Dilinden İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 1 (2015): 137-157.
- 29 Bursevî Celvetiyye tarikatının silsilesine dair kaleme aldığı bu eserinin sonunda "el-Abdu'l-muhtâc İla mezîdî't-terakkî eş-Şeyh İsmail Hakkî..." başlığı altında kendi hayatına ayrıntılı olarak değinmiştir. Ömrünün son dönemlerinde telif edilen bu eseri, onun *Tamâmu'l-feyz*'indeki otobiyografisine nazaran daha geniş tarihlî içeriğe sahiptir. Yazma nüshası için bk. Millet Ktp., Şeriyye, nr. 1040.
- 30 Necmi Sarı, "Kendi Dilinden İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti", 137-157; *İsmail Hakkı Bursevî ve Tamamü'l-Fez Adlı Eseri* (İnceleme - Çeviri - Tıpkıbasım), haz. Ramazan Muslu ve Ali Namlı, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- 31 Mirzazade Salim Mehmed Emin Efendi, *Tezkiretü's-Şu'ara*, haz. Adnan İnce, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2018), 241-245; Eserin müellif hattı nüshası için bkz. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 2407.
- 32 Akifzâde Abdürrahim Efendi, *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-meşhûdi ve'l-mesmû'*, Millet Ktp., Ali Emiri Arabi, nr. 2527, 1b-114b.

tahsil-tedris süreçlerine değinmiştir. Bunun yanında o, özellikle eserinin sonunda otobiyografisine de özel bir yer ayırmıştır.³³ Ahıskavî'nin otobiyografisinin başında kullandığı benzer bir ifadeyle kendisini "bu sayfaların derleyeni (câmi hâzihi'l-evrâk)"³⁴ olarak tanıtan Akifzade bu bölümde hayatı hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir.

Yazarlarının otobiyografilerini ihtiva eden Yâkut el-Hamevî'nin *Mu'cemu'l-udebâ'sı*, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Kudât-ı Mısır'ı*, Kâtib Çelebi'nin *Süllemü'l-vüsûl'ü*, İsmail Hakkı Bursevî'nin *Tamâmu'l-feyz* ve *Kitâbu silsiletî'l-Celvetiyye* adlı eserleri ile Mirzazâde Mehmed Sâlim'in *et-Tezkiretü's-suarâ'sı* ve Akifzâde Abdürrahim Efendi'nin *Kitâbü'l-Mecmû'u* Ahıskavî'nin *Revâmîzu'l-a'yân'ı* (üçüncü cildi) ile benzerlik göstermektedir. Bu beş eser de farklı ilim dallarındaki zevatın biyografisini işleyen tabakât-terâcim-tezkire türü eserler içerisinde olmakla birlikte bir bölümünde yazarlarının otobiyografilerini içermektedir.

2. Ahıskavî'nin Biyografisine Yer Veren Çeşitli Kaynaklar

Osmanlı'da ve modern dönemde Ahıskavî'nin *Revâmîzu'l-a'yân* adlı eserinin dışında ona atıf yapan veya hayatı hakkında bilgiler veren farklı türden çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında ilk olarak, Amasyalı Akifzâde Abdurrahim Efendi'nin (Abdurrahim b. İsmail b. Âkif el-Amâsî (ö. 1231/1816), hicrî 1221 (1806) tarihinde kaleme aldığı *Kitâbu'l-mecmû'* adlı biyografik eserini zikredebiliriz. Akifzâde bu eserinde, Ahıskavî'nin doğumundan itibaren ölümüne kadar tüm biyografisine yer vermiştir.³⁵ Tespitlerimize göre bu eser, Ahıskavî'nin otobiyografisi dışında, Ahıskavî'nin hayatı hakkında ayrıntılı malumat veren ilk biyografik kaynak hüviyetindedir. Akifzâde, Ahıskavî'nin doğumuyla ilgili bilgileri vererek başladığı biyografisinde ilk olarak, Ahıskavî'nin babasıyla beraber gittiği Salihîyye'deki (Dımaşk) ikametine ve orada babasından aldığı ilk eğitimine değinmiştir. Akabinde ise, Ahıskavî'nin babasının vefatından sonra başlayan ilmî seyahatlerine ve onun buralardaki tahsil ve tedris sürecini anlatmaya yoğunlaşmıştır. Ahıskavî'nin hocalarına ve onlardan okuduğu çeşitli alanlardaki eserlere dair bilgilere yer veren Akifzâde onun hocaları arasında ise İsmail el-Berküşâdi, Küçük Ahmedzâde,

33 Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 113b-114b.

34 Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 113b.

35 Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 63a-64a.

Buzcuzâde Ömer el-Âmidî ve Abdüsselam el-Erzincânî'ye atıf yapmış ancak onlardan aldığı dersleri de özetle zikretmiştir. Ahıskavî'nin Kahire'den İstanbul'a geçtiğini ve burada tedris faaliyetinde bulunduğunu ifade ederek oradan Saraybosna'ya gittiğini ve burada dersler verdiğini belirtmiştir. Akifzâde, Ahıskavî'nin seyahatleri hakkında da bilgi vermiş ancak bu bilgiler genel olarak seyahatlerdeki ilmi faaliyetlerle sınırlı kalmıştır. Ahıskavî'nin Hac yolculuğu sırasında Kudüs, Şam, Mekke, Medine yolculuğuna da birkaç cümleyle değinerek onun buralarda mezar ve meşhed ziyaretlerinde bulunduğunu ifade etmiştir. Ancak Ahıskavî'nin bu seyahatleri esnasında ayrıntılı olarak anlattığı anılarına ve ziyaret ettiği isimlere, görüştüğü kişilere hiç değinmemiştir. İstanbul'a dönüşüyle beraber onun Ayasofya'daki tedrisinden bahseden Akifzâde, Ahıskavî'nin vefat tarihini ayrıntısıyla (gün ay yıl) zikretmiştir.³⁶ Onun, Ahıskavî'nin kabri hakkında verdiği bilgiler ise sonraki kaynaklarla farklılık göstermektedir.³⁷ Son olarak Akifzâde, Ahıskavî'nin tüm eserlerini ve ilgili alanlarını tek tek zikrederek onun biyografisini tamamlamıştır.³⁸ Ahıskavî'nin hayatı hakkında zikrettiği tarihler dikkate alındığında ise o, Ahıskavî'nin doğumuna (1146/1734)³⁹, Kars (1164/1751),⁴⁰ İstanbul (1175/1761) ve Kudüs (1182/1768) seyahatleri ile vefatına (5 Safer 1218 / 27 Mayıs 1803)⁴¹ tarih düşmüştür.⁴² Akifzâde'nin eseri, özellikle Ahıskavî'nin vefatına dair (gün bazlı) tam tarih veren tek kaynak olması cihetiyle de diğer kaynaklardan ayrılmaktadır.

Ahıskavî hakkında bilgiler veren bir başka biyografi yazarı Ali Emîrî (1857-1924), Âmid'li bilginlerin biyografisine yer verdiği *Mir'âtu'l-fevâid*⁴³

36 Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû*, 63b.

37 Akifzâde'nin anlatısına göre Ahıskavî'nin defnedildiği yer Üsküdar yakınında Kadıköy'deki kabristanlıkta Kuyubaşı Ayrılıkçeşmesi'ndedir. Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû*, 64a.

38 Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû*, 63b.

39 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân* adlı eserinin müellif hattı olan nüshasında (Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3) doğum tarihini h. 1144 (1732) olarak belirtirken (vr. 369a), Esad Efendi nr. 2127'deki nüshada ise doğumu h. 1146 (1734) olarak zikredilmektedir. Öyle görünüyorki Akifzâde, Ahıskavî'nin doğum tarihini verirken Esad Efendi nr. 2127'deki (vr. 641b) bilgiyi esas almıştır. Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû*, 63a.

40 Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû*, 63a.

41 Akifzâde'nin eserinin yer aldığı Millet Ktp., Ali Emiri Arabi, nr. 2527'deki nüshanın metninde Ahıskavî'nin vefat tarihi yazıyla "bin iki yüz on sekiz" olarak verilmiş ancak muhtemelen müstensih tarafından sehven rakamla 1228 tarihi de yazılmıştır. Ancak doğrusunun yazıyla belirtilen şekliyle 1218 olması gerekmektedir. Nitekim bu tarih Ahıskavî'nin *Revâmîzu'l-a'yân* adlı eserinin Esad Efendi nr. 2127'deki nüshasında müstensih tarafından sonradan düşülen tarih kaydıyla da uyumlu görünmektedir (Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 644a).

42 Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû*, 63b.

43 Ali Emîrî, *Mir'âtu'l-fevâid fî terâcimi meşâhiri Âmid*, ed. İbrahim Çapak, haz. Günay Kut, Mesud

adlı eserinde, Küçük Ahmedzâde'nin biyografisi altında Ahıskavî'den bahsetmiştir. Emîrî eserinde, Küçük Ahmedzâde'yi anlatmak maksadıyla Ahıskavî'nin onunla irtibatına yer vermiştir. Ahıskavî'nin *Revâmîzu'l-a'yân*'ından iktibasla verdiği bilgilerde, Ahıskavî'nin Âmid'e geliş sürecine, Küçük Ahmedzâde'den okuduğu eserlere ve onun hocası hakkındaki detaylı anlatısına değinmiştir. Ancak Emîrî bu bilgilere kendisi ilave bir şey koymadan Ahıskavî'nin *Revâmîzu'l-a'yân*'daki ifadelerini aynen zikretmiştir.⁴⁴ Daha sonra ilerleyen satırlarda Küçük Ahmedzâde'nin öğrencilerinden bahsederken Ahıskavî'ye tekrar kısa bir paragraf açan Emîrî, yine *Revâmîzu'l-a'yân'a* ve Akifzâde Abdürrahim Efendi'nin *Kitâbü'l-Mecmû'*una gönderme yaparak Ahıskavî'nin hayatı hakkında kısaca bilgi vermiştir. Bu bilgilerde sadece, onun Mısır, Bosna ve Hicaz seyahatinden sonra İstanbul'da ikamet edip telifat ve ilimle meşğul olduğundan bahsederek, vefat tarihini ve kabrinin yerini belirtmiştir. Son olarak ise Emîrî, Ahıskavî'nin talebesinin çok olduğuna dair diğer kaynaklarda geçmeyen bir bilgiyle anlatısını bitirmiştir.⁴⁵ Ancak o, Ahıskavî'nin Küçük Ahmedzâde dışındaki hocalarına, okuduğu eserlere, aile hayatına, telif eserleri ve tedris hayatına ve dahi birçok anısına hiç yer vermemiştir.

Ali Emîrî ile aynı dönemlerde yaşamış olan Bursalı Mehmet Tahir (1861-1925) ise *Osmanlı Müellifleri* adlı biyografik eserinde Ahıskavî'ye özel bir başlık açmıştır.⁴⁶ Akifzâde Abdürrahim Efendi'den sonra Ahıskavî'nin hayatını ayrıntılı olarak anlatan önemli isimler arasında yerini alan Bursalı, tespitlerimize göre Akifzâde Abdürrahim Efendi'nin *Kitâbu'l-mecmû'*nu kaynak almıştır. Çünkü Bursalı, Ahıskavî'nin hayatını anlatırken Akifzâde'nin eserindeki sıralamayı takip etmiş ve nerdeyse tamamıyla aynı bilgilere kendi ifadesiyle yer vermiştir. Öyle ki Bursalı da Akifzâde gibi, sadece Ahıskavî'nin Ayasofya medresesi müderrisliğinden bahsetmiştir. Bunun yanında

Öğmen, Abdullah Demir, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 2: 89-91.

44 Emîrî, *Mir'âtu'l-fevâid*, 2: 89-91.

45 Ali Emîrî'nin Ahıskavî hakkındaki ifadeleri şöyledir:

"El-Âlimü'l-Âmil ve'l-Fâzlı'l-Kâmil Ziyâ'eddîn Ebû 'Abdullâh bin Muhammed Ziyâ'eddîn Ebû Muhammed el-Ahıshavî el-Azgûrî el-Urpalavî: Üstâd-ı müşârün-ileyhten okuduğu kendi te'lifâtında mahkî ve el-Mecmû'da muharrerdir. Mısır ve Bosna'ya ve Hicâz-ı mağfîret-trâza gittikten sonra Dersâ'âdet'te ikamet ederek te'lifât ve neşr-i 'ulûm-ı âliyyât ile meşğul olduğu hâlde 1218 [1803-04] senesinde vefât ederek Üsküdar'da medfûndur. Te'lifât-ı kesîre sâhibidir. Yalnız Revâmîzü'l-A'yân fi Merâmîzi'l-Uhûdi ve'l-Ezmân nâm kitâbı beş cild-i kebîrdir. Talebesi fazl ü kemâli gibi kesir idi." bkz. Emîrî, *Mir'âtu'l-fevâid*, 2: 94.

46 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972-75), 1: 265-268.

Bursalı, Ahıskavî'nin vefat tarihine dair hatayı (1228/1813), *Kitâbu'l-mecmû'un* mevcut yazma nüshasından hareketle aynen tekrar etmiştir.⁴⁷ Muhtemelen ilk göze çarpan ve rakamla belirtilen vefat tarihini dikkate almıştır.⁴⁸ Bursalı, Ahıskavî'nin eserlerine de Akifzâde'nin anlatısındaki tasnife benzer bir şekilde değinmiştir.⁴⁹ Ancak o, Akifzâde'nin anlatısından farklı olarak özellikle Ahıskavî'nin *Revâmîzu'l-a'yân* adlı eseri üzerinde çok durmuştur. Eser hakkında diğer çalışmalarda yer almayan önemli bilgilere de yer vererek onun tüm ciltlerinin konularını bölümlerin alt başlıklarına varıncaya kadar tek tek zikretmiştir. Bununla beraber eserin çeşitli kütüphanelerdeki yazma nüshalarından da bahsetmiştir.⁵⁰

Osmanlı'nın son devri ve modern dönemde kaleme alınan bibliyografik eserler dikkate alındığında ise Ahıskavî'ye atf yapan zengin kaynak karşımıza çıkmaktadır. Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (ö. 1338/1920) *Îzâhu'l-meknûn*⁵¹ ve *Hediyetü'l-ârifîn*'i,⁵² Carl Brockelmann'ın (ö. 1956) *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband*'ı,⁵³ Ömer Rızâ Kehhâle'nin (ö. 1987) *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*'i⁵⁴ bunlar arasındadır. Ancak tüm bu eserler sadece, Ahıskavî'ye nispet edilen eserleri zikretmekle yetinmişler ve onun hayatına dair bir anlatıya yer vermemişlerdir.

Son kırk yılda Türkiye'de Ahıskavî'nin hayatı veya eğitimi hakkında bilgiler veren önemli çalışmalar da ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında yer alan Cahit Baltacı'nın 1988 tarihinde yayınlanan ve Ahıskavî'nin hayatına değindiği ansiklopedi maddesi onun hayatının özeti mahiyetindedir. Baltacı da yukarıda zikrettiğimiz birçok eserde olduğu gibi onun okuduğu eserler, aldığı dersler ve hocalarına değinmiştir. Hocalarından ise sadece üçünü (İsmail el-Berküşâdî, Küçük Ahmedzâde, Abdüsselâm el-Erzincânî) zikretmiştir. Ahıskavî'nin ilmî seyahatleri hakkındaki malumatı ise birkaç cümleyle sınırlı tut-

47 Bursalı, Osmanlı Müellifleri, 2: 266.

48 Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû*, 63b.

49 Bursalı, Osmanlı Müellifleri, 2: 266.

50 Bursalı, Osmanlı Müellifleri, 2: 266-268.

51 Bağdatlı İsmâil Paşa, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zunûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat - Şerefeddin Yaltkaya, (İstanbul, 1945-47), 1: 173, 356, 584, 585; 2: 414, 423, 468.

52 Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*, c.1 (nşr. Kilisli Muallim Rifat - İbnülemin Mahmud Kemal); c. 2 (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal - Avni Aktuç), İstanbul 1951-55), 1: 487.

53 Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband*, c. 1-3, (Leiden: E.J. Brill, 1937-42), 2: 674.

54 Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü müşannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*, c. 1-15, (Dimaşk, 1376-81/1957-61), 1: 109.

muş ve tüm eserlerine de yer vermiştir. Ancak o, Ahıskavî'nin aile hayatına, anılarına ve çektiği sıkıntılara dair herhangi bir malumata yer vermemiştir.⁵⁵ Bunun yanında Baltacı da, Ahıskavî'nin vefat tarihini muhtemelen Bursalı'ndan hareketle hicrî 1228 (1813) olarak vermiştir.⁵⁶ Ancak bu tarih yanlış olup, Ahıskavî'nin vefatından üç yıl sonra (1221/1805) kaleme alınan Akifzâde'nin biyografisinde⁵⁷ ve Ahıskavî'nin *Revâmîzu'l-a'yân* adlı eserinin Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr. 2127 nüshasında Ahıskavî'nin vefat tarihi Safer 1218 (Mayıs 1803) şeklinde açıkça belirtilmiştir.⁵⁸

Cevat İzgi'nin Osmanlı medreselerindeki ilmi çalışmaları işlediği ve 1998'de kaleme aldığı eseri (*Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler*), Ahıskavî'nin hayatı hakkında diğerlerine nazaran daha fazla ayrıntılı bilgi veren en önemli çalışmalardan biridir. O, bu çalışmasında Ahıskavî'nin otobiyografisinin yer aldığı Süleymaniye Ktp. Esad Efendi nr. 2127'deki yazma nüshasından hareketle Ahıskavî'yi anlatmıştır. Ahıskavî'nin çocukluk yıllarına çok kısa da olsa değinerek başlayan İzgi anlatısına devam etmiş ve Ahıskavî'ye yardımını esirgemeyen vezir Yusuf Paşa'ya dair kısa da olsa malumat vermiştir. Bu anlamda İzgi, Ahıskavî'nin hayatı hakkındaki anlatılarda vezir Yusuf Paşa'ya atıf yapan tek isimdir. Ayrıca o, Ahıskavî'nin hocaları ve onlardan okuduğu eserleri detaylıca zikrederek bunların okunduğu tarihlere ve mekanlara da yer vermiştir. Ancak onun hocası Hafız Osman el-Âmidî'yi sehven Ummân el-Furûz el-Amidî olarak zikretmiştir. İzgi, Ahıskavî'nin seyahatlerine ve uğradığı şehirlere ve görüştüğü önemli kişilere de ayrıntılı yer vermiştir. Ahıskavî'in müderrisliği hakkında ise onun Fatih, Valide Sultan ve Beyzâvî Medreseleri'ndeki vazifesine atıf yapmış ve ancak Büyük Ayasofya Medresesi, Küçük Ayasofya Medresesi, Ayasofya Camii yanındaki Dâru'l-kütüb (Ayasofya Kütüphanesi) ve Ayasofya Camii'ndeki derslerine ve bu kurumlara atanmasında katkısı olan kişilere değinmemiştir.⁵⁹ Son olarak, İzgi'nin bu çalışmasında Ahıskavî'nin hayatının hicri 1200 (1786) tarihine kadar olan süreci ele alınmış ve onun aile hayatı çocukları, hayatı boyunca yaşadığı tüm sıkıntıları işlenmemiştir. Ahıskavî'nin eserleri arasından ise sadece *Revâmîzu'l-a'yân*'ına atıf yapılmıştır.

55 Cahit Baltacı, "Abdullah Ahıskavî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 80-81.

56 Cahit Baltacı, "Abdullah Ahıskavî", 1: 80-81.

57 Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû*, 63b.

58 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., *Esad Efendi*, nr. 2127, 644a.

59 Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 1: 103-105.

Yakın dönemde Abdullah el-Ahıskavî'ye dair malumat veren çalışmalar da ortaya çıkmıştır. Örneğin 16-19. yüzyıl Osmanlı ulemasının otobiyografileri ve icazetnamelerinden hareketle Osmanlı medreselerindeki Arapça eğitiminin yerine dair kaleme aldığı makalesinde Betül Can, tarihlendirme yapmadan sadece Ahıskavî'nin okuduğu eserleri ve hocalarını ayrıntılı olarak zikretmiş; ancak onun hayatından bahsetmemiştir.⁶⁰ *er-Rislâtü's-Şemsiyye* geleneğine dair kaleme aldığımız başka bir çalışmamızda da Ahıskavî'den bahsedilmiş ancak; hayatı atlanarak sadece onun mantık ilmine dair okumalarına değinilmiştir.⁶¹ Söz konusu bu iki çalışma da Baltacı ve İzgi'den hareketle Ahıskavî'den bahsetmiştir.

Öyle görünmektedir ki Ahıskavî'nin hayatı hakkında malumat veren tüm eserlerin ilk kaynağı yine onun *Revâmîzu'l-a'yân* adlı eserinde anlattığı otobiyografisidir. Çünkü tüm bu kaynaklar muhtasar olarak bu otobiyografideki bilgileri zikretmiştir. Keza otobiyografisinin telifinden sonraki yaklaşık on yıllık hayatına dair yeni bir bilgi de yer almamıştır ancak; onun otobiyografisinde zikretmediği bazı eserler ve vefatına dair bilgiler bunun dışında tutulabilir. Tüm bu çalışmaların kendi inceleme alanları çerçevesinde Ahıskavî'ye kısaca değinmesi, olağan bir durum olmakla birlikte; özellikle biyografik çalışmalarda daha detaylı içeriğin sunulması beklenen bir durumdur. Nitekim onun hayatı hakkında özel bir başlık açan Akifzâde Abdürrahim Efendi ve Bursalı M. Tahir'in eserleri ile Baltacı ve İzgi'nin çalışmaları nispeten bu beklentiyi karşılamaktadır. Bu çalışmalar daha çok, "bir talebe ve alim olarak Ahıskavî" portresi çizmekte ve onun hayatına özetle değinmektedir. Ahıskavî de bunu izhar sadedinde otobiyografisini kaleme almıştır; ancak bu durumun perde arkasına da yer vererek, tüm sürece ayrıntılarıyla yer vermiştir.

Dolayısıyla bu çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde Ahıskavî'nin diğer kaynaklarda geçmeyen anlatılarına ilk defa yer verilecek ve tüm yaşam öyküsü gösterilmeye çalışılacaktır. Bu minvalde Ahıskavî'nin milli kimliği; babasının hayatı, çektiği sıkıntılar ve ona dair hatıraları; Ahıskavî'nin çocukluk yıllarında doğduğu topraklarda meydana gelen olaylar; annesi ve ablası hakkındaki bilgiler ve onlara dair anıları; vezir Yusuf Paşa ile olan irtibatı ve

60 Betül Can, "16. - 19. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinin Otobiyografileri ve İcazetnâmeleri Işığında Osmanlı Medrese Eğitiminde Arapçanın Yeri», *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye*, (ed. Ali Bulut vd. İstanbul: İSAR Yayınları, 2021, 441-470), 451-452.

61 Ayten, "İlhanlılar'dan Osmanlı'ya er-Risâletü's-Şemsiyye Geleneği ve Osmanlı'da Şemsiyye Okumaları", 126.

onunla ilgili anıları; diğer kaynaklarda zikredilmeyen bazı hocaları; buhran dönemi; aile hayatı ve çocukları; ileri gelen bazı Osmanlı devlet adamı ve ilim erbabıyla irtibatlı ilk defa zikredilecektir. Bunun yanında Ahıskavî'nin ilmî seyahatleri, okuduğu eserler ve hocaları, aldığı icazetler, hac yolculuğu esnasında yaptığı ziyaretler ve görüştüğü kişiler, tahsil ve tedris süreci daha ayrıntılı olarak anlatılacaktır.

3. Ahıskavî'nin Ansiklopedik Eseri *Revâmîzu'l-a'yân*'ı ve Otobiyografisi Üzerine

Abdullah el-Ahıskavî'nin otobiyografisine dair detaylı değerlendirmelere ilerleyen satırlarda değinmek üzere onun bu otobiyografisinin yer aldığı *Revâmîzu'l-a'yân* adlı eserine yoğunlaşmak yerinde olacaktır. Abdullah el-Ahıskavî bu eserini iki kez kaleme almıştır. Eserin telifine dair ilk süreci 35 yaşında iken Saraybosna şehrine gitmek üzere çıktığı Edirne'de başlatmış;⁶² ancak asıl olarak eserin telifine Saraybosna'da hicri 1181 (1768) yılında yoğunlaşmıştır. İlk iki cildini 2 Recep 1186'de (29 Eylül 1772) ve diğer ciltleriyle beraber eserin tamamını ise 45 yaşında iken İstanbul'da Büyük Ayasofya Medresesi'nde müderrisliği yıllarında (20-29) Zilhicce 1191 (20-27 Ocak 1778) tarihinde Salı günü tamamlamıştır.⁶³ Öyle görünmektedir ki, Ahıskavî'nin yoğun emek mahsulü bu eserin nüshaları Halet Efendi nr. 583/1-5'te yer alan ilk hali tam on yıllık uzun bir süreçte ortaya çıkmıştır. Eserini "muhtasar" olarak ikinci kez tekrar kaleme alan Ahıskavî çalışmasını 29 Şevvâl 1204 (17 Temmuz 1790) tarihinde Pazartesi günü İstanbul-Kadıköy'de tamamlamıştır.⁶⁴ Ancak daha sonraki süreçte Safer 1208 (Eylül 1793) tarihinden sonra nüsha kenarlarına notlar eklemek suretiyle eseri tekrar güncellemiştir.⁶⁵

Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3 nüshasına göre Ahıskavî otobiyografisinin de ilk halini Receb 1190 (17 Ağustos 1776) tarihinde 44 yaşında kaleme almıştır.⁶⁶ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi nr. 2127 nüshasına göre ise eserini "muhtasar" olarak ikinci defa telif etmesi dolayısıyla Ahıskavî,

62 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 643a.

63 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 583/5, 325b.

64 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 688b.

65 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 644a.

66 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 583/3, 373b.

29 Şevvâl 1204 (17 Temmuz 1790) tarihinde 58 yaşında otobiyografisini de tekrar yazmış ve ilerleyen yıllarda Safer 1208 (Eylül 1793) tarihine yani 62 yaşına kadar otobiyografisini güncellemeye devam etmiştir. Ahıskavî'nin Halet Efendi'deki otobiyografisi çok genç yaşta yazılmasına rağmen daha hacimlidir; ancak 1776 sonrası yoktur. Esad Efendi'deki otobiyografisi ise muhtasar ama daha kâmil bir otobiyografidir. İlk otobiyografi (Halet Efendi nr. 583) Ahıskavî'nin doğumundan itibaren 40 küsur yıllık hayatını "ayrıntılı" olarak işlemektedir. İkinci otobiyografi (Esad Ef. nr. 2127) ise "(Ahıskavî'nin eğitimi, tanıştığı kişiler ve onlar hakkındaki anıları, seyahatleri vs.) daha az ayrıntıları olması hasebiyle "muhtasar" ama 60 küsur yıllık hayatını anlatıyor olması cihetiyle "kâmil" bir içeriğe sahiptir.

Tespitlerimize göre genelde Ahıskavî'nin biyografisi hakkında bilgi veren tüm araştırmacılar ve Osmanlı biyografi yazarları Esad Efendi nr. 2127 nüshasını kullanmıştır. Bu çalışmamızda biz, bilinmeyen ve müellif hattı olan nüshayı (Halet Efendi nr. 583/3 vr. 368a-373b) da dikkate alarak her iki farklı nüshadaki otobiyografiyi mezcedip Ahıskavî'nin otobiyografisini yeniden inşa etmeye çalıştık.

Eser toplamda bir mukaddime (fatıha), üç râmûz ve bir hatime olmak üzere her biri birer cilde tekâbül eden beş ana bölümden oluşmaktadır. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi nr. 2128'deki nüshanın girişindeki fihristte belirtildiğine göre eserin genel olarak bölüm başlıkları şöyledir:⁶⁷

Fâtihatü'r-Revâmîz [Mukaddime] (I. Cilt): 7 Bab'dan müteşekkildir.

1. İlimin fazileti, ilim ehlinin izzeti ve tarifi
2. İlimin hakikatının ortaya konulması, onun taksimi, kısımlarının ve çeşitli ilim dallarının açıklanması
3. Melekler ve sekaleyn'den olan ilim sahipleri (ulu'l-ilm) bahsi
4. Ulviyyat bahsi: felekler, yıldızlar ve diğerleri.
5. Süfliyyat bahsi: anasır-ı erbaa, buhâr (hava) ve nehirler (enhar)
6. Yer yüzü iklimleri (coğrafyası) ve ülkeleri
7. Zaman bahsi.

Bu bölüm ilmin tanımı, mesaili, mebadii, mevzusu, ilim sahipleri, çeşitli ilimler, çeşitli coğrafya ve toplumlar, insan-bitki ve hayvanat, Kur'an kıssaları (İslam öncesi çeşitli kavimlerin) vb. konuları ihtiva etmektedir.

67 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2128, 1a.

Birinci Râmûz (II. Cilt): Üç mezmurdan müteşekkildir.

1. Merâmîz: Adem ve İsa a.s. arasındaki bir grup peygamberlerin ve İsrail oğulların menakıbı.
2. Merâmîz: İsmail a.s. ve Halid b. Sinan a.s. kadar gelen diğer bir grup peygamberin menakıbı.
3. Merâmîz: Geçmiş ümmetler, önceki asırlar, cahiliye devrinin ileri gelenleri, meşhur hukema ve şairler, çeşitli milletler vb.

Bu bölüm görüleceği üzere Hz. Peygamber öncesi tüm peygamberler ve kavimlere ayrılmıştır. Burada bu dönemlere ait peygamber menakıbına ve tarihsel olaylara yer verilmiştir. Bunun yanında geçmiş ümmetler, önceki asırlar, cahiliye devrinin ileri gelenlerin, meşhur hükema ve şairlerin hayatları, çeşitli milletler vb. konuları ihtiva etmektedir.

İkinci Râmûz (III. Cilt): Üç mezmurdan müteşekkildir

1. Merâmîz: Hz. Peygamber'in menakıbı ve [Hulefa-i Râşidîn dönemi]
2. Merâmîz: Sahabe tabakatı, ehl-i beytin menakıbı
3. Merâmîz: Sahabî, Emevi ve Abbâsî halifelerinin menakıbı, zafer kazanmış (müteğallib) müslüman hükümdarların tabakatı.

Bu bölümde Hz. Peygamber'in hayatına, savaşlarına, diğer hükümdarlara yazdığı mektuplarına ve gönderilen heyetlere, şemaline ve vefatına, Hz. Ebubekir'in ve diğer (râşid halifelerin) hilâfet ve bey'atlerine, sahâbelerin hayatlarına, ehl-i beytin menâkıbına, Hz. Peygamberin eşleri, çocukları, amcaları, halaları ve kölelerinin menakıbına, sahabeden halife olanların ve cennetle müjdelenenler ile Emevî ve Abbâsî halifelerinin menakıbına yer verilmiştir.

Üçüncü Râmûz (IV. Cilt): Alimler, imamlar ve büyüklerin önde gelenlerinin (tabiin ve tebe-i tabiin, müçtehid imamlar, mezhep alimleri, nahivciler, kurrâ ve hafızlar, müslüman şairler) tabakâtı, müslüman milletler ve bunların fırkaları.

Bu bölüm Ahîskavî'nin çalışmamıza konu olan otobiyografisini de içeren bölümdür.⁶⁸

68 Ahîskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 641b-644a; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 368a-373b.

Hâtıme (V. Cilt): Küçük kıyamet (ölüm ve ölümün şiddeti), bedenden ayrılan ruhların bahisleri, büyük kıyamet ve kıyamet saatiyle alakalı hususlar, [ahiret alemi].

Görüldüğü üzere Ahıskavî bilginin tanımı ve bilimlere bahsiyle eserine başlamış (mukaddime/fâtıha) kıyamet ve ahiret alemi ile sonlandırmıştır. Bilimler ansiklopedisi, peygamberler tarihi, siyer ve sahabe hayatı (hayâtü's-sahabe), hilafet tarihi, ulema ve şairler biyografileri (tabakâtü'l-ulemâ, terâcimu'l-ulemâ ve tezkiretü'ş-şuarâ), hükümdarlar tarihi, kıyamet ve ahiret alemi gibi çok çeşitli ve zengin içeriğe sahip olan bu kitap Ahıskavî'nin en önemli eseridir.

Abdullah el-Ahıskavî kaleme aldığı beş ciltlik ansiklopedik eserinin üçüncü "râmûz"unda (IV. Cild) aynı zamanda bir Osmanlı alimi olan babası ve kendisine müstakil bir başlık açarak yukarıda mevzu bahis olan icazet ve otobiyografi literatürüne önemli bir katkı sunmuştur. Özellikle babası ve kendisinin hocalarına ve okudukları eserlere ve hocalarından aldıkları icazet suretlerine yer vermesi bu bölümü bir icazetnameye dönüştürmektedir. Ancak metni icazetnameden ayıran en önemli husus müellifin bölümün başlığını müstakil olarak otobiyografi literatürünün en temel kavramlarından olan "Terceme" kelimesinin yer aldığı "Tercemetü Câmiî'l-kitâb, Tercemetü'l-musannif" şeklinde başlıklandırmasıdır. Buna paralel olarak müellif bu bölümde sadece tedris hayatına değinmemiş, seyahatlerine, ilişki kurduğu ulema ve devlet adamlarına, babası, annesi ve kardeşlerine ayrıca da kendi aile hayatına da değinmiştir.

Dolayısıyla bu bölüm tam bir ben-anlatısı olarak tezahür etmiş olmakla beraber, eserin tümü için onun müstakil bir ben-anlatısı olduğu söylenemez. Yani tüm ciltlere nispetle bu bölüm esere entegre edilmiş "kısmî" ben-anlatısıdır. Ancak baştan sona yazarın kendini anlatma motivasyonu yazılmış olması ve tüm hayatını konu alması cihetiyle ise bu bölüm "müstakil" bir ben-anlatısı olup "Abdullah el-Ahıskavî'nin otobiyografisi" hüviyetindedir.⁶⁹

69 Ben-anlatılarının bir literatür olduğu hakkında özgün çalışmalar ortaya koyan Selim Karahasanoğlu'nun neyin ben-anlatısı olduğuna dair şu ifadeleri dikkate değerdir: "Ben, müstakil olarak kişinin kendisinden bahsetmek üzere, sadece ve yalnız bu motivasyonla kaleme aldığı metinlerin ben-anlatısı olarak tasnif edilmesi eğilimindeyim [...] Osmanlı tarih yazımının uzun süre tecrübe ettiği en büyük noksanlardan birisi "tarihi insanlı yazmak" olmalıdır. Ben-anlatıları bu bakımdan gerçek bir boşluğu doldurma potansiyeline sahiptirler. İnsanın kendisini nasıl gördüğü yahut nasıl göstermek istediği ne kadar da değerlidir. Ben-anlatıları, insanın görmek/göstermek istediği kimliğinin/kişiliğinin takibine imkân vermesi yönüyle paha biçilemez kaynaklardır". Karahasanoğlu, "Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları", 224.

Nitekim Ahıskavî bunu ilgili bölümün başlığında açıkça zikrederek bunun bir “terceme-i hâl/otobiyografi” olduğunu müstakilen ifade etmiştir. Otobiyografisinde “benlik motivasyonu”⁷⁰ o denli güçlüdür ki Ahıskavî, kendisini ulemanın son halkası görmüş ve muhtemelen de bu maksatla otobiyografisinin başlığında kendisini “...hâtimetü'l-ulemâ ve'l-musannifin/alimlerin ve yazarların son halkası/sonu”,⁷¹ “...hâtimetü'l-Hanefiyye/Hanefîlerin son halkası”⁷² olarak tanımlamıştır. Şöyle ki:

تَرْجَمَةُ جَاهِ النَّخَاعَةِ الْخَفِيَّةِ
هَيْسًا الَّذِي عَبْدُ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشَقَّ شَرَّ الْأَشْقَاءِ وَاللَّامُؤِئِلَاتِ

Süleymaniye Ktp., Halet Efendi
nr. 583/3, 368a.

تَرْجَمَةُ الْمُصَنِّفِ جَامِعِ الْكِتَابِ
خَاتَمِ الْعُلَمَاءِ وَالْمُصَنِّفِينَ

Süleymaniye Ktp., Esad Efendi,
nr. 2127, 641b

Bununla beraber Ahıskavî, eserin kendi hattıyla yazılan nüshası ile ve onun kontrolünden geçen nüshasında da bu tabirinin üzerinde durmuştur. Esad Efendi koleksiyonundaki nüshasında (nr. 2127), otobiyografisinden sonra alimlerin biyografilerine yer vermemiş ve doğrudan “terâcimü’ş-şuarâi'l-İslâmiyye”⁷³ başlığı altında şairlerin biyografilerine intikal etmiştir. Eserin Halet Efendi koleksiyonundaki müellif hattı nüshasına (nr. 583/3) göre ise kendisini Hanefî uleması arasında göstermiş ve otobiyografisini üçüncü “râmûz” (IV. cild) sonlarında yer alan Hanefî ulemasının sonuna eklemeyecek cildi tamamlamıştır. Muhtemelen de bu kurgusu gereği zincirin kendisinden önceki halkası olan babasının biyografisine, otobiyografisinin hemen öncesinde değinmiştir.⁷⁴

Ahıskavî terceme-i hâlini kendisiyle sınırlandırmamış; dedesinin evliliklerine ve bunun babasında yarattığı sıkıntılara, babasının çocukluk hatıralarına, aldığı eğitime, ilmi seyahat ve çalışmalarına da değinmiştir.

70 Kavram hakkında detaylı bilgi için bkz. Karahasanoğlu, “Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları”, 218-219.

71 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 641b.

72 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583nr. 583/3, 368a.

73 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 644a.

74 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583nr. 583/3, 368a-369a.

Ahıskavî'nin otobiyografisi kategorik olarak şöyle tasnif edilebilir:

a. Babasının hayatı:

- Kimliği (milliyeti)
- Ailevî sıkıntıları
- İlim tahsili
- Vezir Yusuf b. İshak Paşa ve kardeşi Ali b. İshak ile ilişkileri
- Vefatı ve Vasiyeti

b. Abdullah el-Ahıskavî'nin hayatı:

- Doğumu ve babasıyla olan münasebeti ve onunla ilgili hatıraları ve ilk eğitim süreci
- Vezir Yusuf b. İshak Paşa ile hatıraları ve paşanın vefatı
- Ablasının evliliği
- Annesinin ikinci evliliği ve vefatı
- Buhran dönemi
- İlim tahsil süreci: ilmî seyahatleri, okuduğu hocalar ve eserler, aldığı icazetler.
- Tedris dönemi: İstanbul-Saraybosna dönemi
- Hac yolculuğu: Çeşitli şehirler ve önemli kabir ziyaretleri, ilmî toplantılar⁷⁵
- İstanbul'a dönüş: hocalık, evliliği ve aile hayatı
- Telif ettiği eserler.

Ahıskavî'nin Otobiyografisi

"Kitabın derleyeninin (câmi)/müellifi ve Hanefîlerin son halkası'nın (hâtime-tü'l-Hanefiyye) tercemesi" şeklinde bir başlıkla otobiyografisine giriş yapan Abdullah el-Ahıskavî kendisini "Ziyaeddîn Abdullah b. Muhammed el-Akıs-kavî/el-Ahıskavî el-Uzğûrî (el-Ezğûrî) el-Orpalâvî (Orpûlâvî)" olarak tanı-

75 Abdullah el-Ahıskavî'nin hayatında önemli bir yer tutan bu yolculuk onun yoğun seyahatler ve ziyaretler dönemini teşkil etmektedir. Saraybosna'dan başlayan bu yolculuğu sırasında ziyaret ettiği yerler ya da yolculuk rotası şöyledir: Belgrad, Vidin, Ruscuk ve Varna Körfezi, İstanbul, Filistin, Beytül-Makdis (Kudüs), Şam (Dımaşk) seyahatleri: (manevi ziyaretler: Hz. Musa, Hz. Dâvud, Hz. Üzeyr (a.s.), İsmoil (Samuel) ve Hz. Lut (a.s.), Hz. İbrahim (a.s.) ve eşi Hz. Sare, Hz. İshak, Hz. Yakub ve eşi Hz. Yusuf'un (aleyhimüsselam) vd. peygamberler ile bazı sahabe kabirleri), çeşitli ulema meclislerine iştirak, Hac menâsiki ve dönüş.

tır.⁷⁶ Bu bölümde otobiyografisinde babasına da değinen Ahıskavî'nin, kendisi ve babasının hayatına dair anlatıları ve anıları kesitler halinde verilerek ve kendi anlatısının dışına çıkmadan, yani sadece onun verdiği bilgiler dikkate alınarak ilim tahsil ve tedris dönemi, seyahatleri, telif çalışmaları, ulema ilişkileri, ailesi, çocukları kısacası tüm hayatı işlenecektir. Anlatılarda Halet Efendi nr. 583/3'de yer alan müellif nüshası dikkate alınmış ancak; Esad Efendi nr. 2127 nüshasında olup önceki nüshada yer almayan bazı pasaj ve içerikler de dikkate alınarak ilgili bölümdeki anlatılar tamamlanmıştır. Ahıskavî'nin kendi ifadesiyle verdiğimiz pasajlar literal tercüme halinde olmakla birlikte metnin akışına uygunluğun sağlanması babında manen serbest tercüme yoluna da gidilmiştir.

1. Babasının Kısa Biyografisi

Kendi ismini verdikten sonra Ahıskavî, babası Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah ed-Dağıştânî'nin kısaca hayatına değinerek onun ahlaki hakkında özveriyle bahsetmiş, fakih bir zat olduğunu belirterek akabinde onu şöyle tanıtmıştır.

“Babam Muhammed müttakî, alim bir adamdı. Din ve verâ sahibi biriydi [...]. Aslen, şimdilerde Dağıştan denen el-Lân ülkesinde bulunan Lakziye(den olup) ve Âvâr⁷⁷ nahiyesinin Huçûb köyündendir.”⁷⁸

Kendisini babasının ve annesinin mensubiyeti ile yaşadığı yörenin halkı üzerinden Türk olarak tanıtan Abdullah el-Ahıskavî aslının Türklere dayanıldığını açıkça ifade etmektedir. Onun bu Türklük vurgusu kendisini, özetle Türk atalarını (tarihini) anlatmaya ve kendi dönemine kadar bölgedeki Os-

76 Eserin yazmaları arasında müellifin şehir nispeti farklı ibarelerle verilmiştir. Müellif hatı ile müellif tashiinden geçen her iki nüshada da farklı kullanımlarla Ahıska ibaresi “Akıska” (Ahıskavî'nin *Revâmîzu'l-a'yân*, Halet Efendi nr. 583-3, 368a) ve “Ahışa” (Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Halet Efendi nr. 583-3, 369b; Esad Efendi nr. 2127, 642b), “Akışa” (Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Esad Efendi nr. 2127, 640b, 642b) şeklinde ifade edilmiştir. Ancak metin içince müellif atıflarında günümüz çalışmalarına göre daha doğru olduğu ifade edilen “Ahıska/Ahıskavî” nispeti kullanılacaktır (Cahit Baltacı, “Abdullah Ahıskavî”, 80-81).

77 Osmanlı coğrafyasında Dağıştan bölgesinde bir kaza olarak belirten Âvâr, kaynaklarda “Avarya” olarak belirtilmektedir. Bk. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, Ankara: Başbakanlık Osmanlı Arşivleri Yayınları, 2017, 63.

78 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 368a.

manlı ve öncesi Türk tarihini icmâlen sunmaya kadar götürmüştür.⁷⁹ Bu kısa tarihi tekrar kendi babasına ve onun kısa hayatına bağlayan Ahıskavî bunu şöyle anlatır:

"İşte bu diyarın nahiyelerinden biri olan Âvâr nahiyesi ve onun köylerinden biri de vardır ki Huçûb denilmektedir. Babamın doğumu da burada olmuştur. Ve o burada yetişmiştir. O çok Kur'an okurdu. Şer'î ilimleri döneminin ulemasından aldı. Ve çok güzel yazardı. Kendisi (gençlik dönemini) şöyle anlatırdı:

"Boylanıp büyüdüğü(m)de annemi kaybettim ve baba(m) başka bir kadınla evlendi. Sonra onun bu kadından çocukları oldu. Ve bu kadın bana eziyet etmeye ve çocukları ise beni rahatsız etmeye başladı. Öyle ki, daralmaya başladığımda bir mushafa yöneldim ve onu kendi hattımla yazdım. Ve onu bir yakınlık ve sıkıntılarımдан) kurtulmak için Allah'ın mülküne vakfettim. Ki bu amaçla (Hicaz'da bulunan) babamın çağrısının bana ulaşmasını ümit ediyordum. Sonra hemen vatanımdan (firâr eder gibi) ayrıldım. Ve azıksız bir şekilde bineksiz ve yaya olarak Kabe'ye Beytül-haram'a doğru (yola çıktım)."

Görüldüğü üzere bu pasajlarda Ahıskavî babası Muhammed ed-Dağüstânî'nin doğumuna ve ilk eğitimine, gençlik yıllarında annesinin vefatı sonrası babasının ikinci evliliğiyle başlayan sıkıntılı sürece değinmiştir. Öyle ki, onu vatanından ayrılmaya götürece kadar kötü olan bu dönemde ed-Dağüstânî bir kaçış yolu aramış ve babasının Hicaz'da olmasını da fırsat bilerek adeta bir düşmandan kaçır gibi hiçbir hazırlık yapmadan Hicaz'ın (Hac) yolunu tutmuştur. Babasının bu Hicaz yolculuğu sonrası tekrar Ahıska'ya döndüğünü belirten Ahıskavî onun gençlik dönemini şöyle anlatmıştır:

(Babam burada) Kabe'yi ziyaret edip, hacın menâsikini tamamladıktan sonra oradan ayrılarak Gürcistan ülkesinin başkenti olan Akıska/Ahışha'ya geri döndü. Orada kendisine Ahmed b. Şah Hüseyin denen alim ve fakih meşhur bir zat vardı. Ve kendisi bu diyarda Kelimecî Efendi diye tanınırdı. Babam onunla tanışmış. O, Arapçayı çok güzel konuşmuş, Türkçe ve Gürcüce bilmiyormuş. Ve (babam) onunla Arapça konuşuyormuş. Kelimecî (Efendi) alim, fâzıl, asil ve celâl sahibi Allah'ın dinini ihya için gayret gösteren [...] bir zatmış. Bu zat babamdaki fazileti görüp, ondaki ilim ve verâya

79 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 368a-369a.

şahid olunca onu çok sevmiş ve vatanına geri dönmesine mani olmuş. Ve onu insanlara tanıtmış ve insanlar babamı çok beğenmiş ve (Burada) kendisine Kethudâ Kulu (Abd Kethudâ) denilen ve bu insanların zenginlerinden olan bir adam babamla tanışmış. Bu adam Akıska (Ahıska) kasabalarının doğusundaki köylerindenmiş [...] ve buraya Urpala/Orpala denilirmiş. Bu zat babamı alarak bu köye getirmiş ve köy ahalisine ve kendi (mescidi)ne imam tayin etmiş. Sonra babam için bir ev inşa ettirerek onu bir kadınla evlendirmiş ve bu kadınla yaklaşık iki yıl yaşamış sonra (hanımı) vefat etmiş.”⁸⁰

Ahıskavî'nin bu anlatısına göre babası Muhammed ed-Dağistanî doğduğu köyü olan Huçûb'a babasıyla dönmemiş ve aynı coğrafyada bulunan Ahıska'ya gitmiştir. Nitekim orada tanıştığı Kelimecî Efendi diye tanınan Ahmed b. Şah Hüseyin onun ilmini ve faziletini takdir etmiştir. Bundan dolayı onun vatanına dönmesine mani olarak onu, Ahıska halkına ve oranın ileri gelenlerine tanıtmıştır. Muhtemelen Kelimecî Efendi'nin referansı ile buranın zenginlerinden olan Kethudâ Kulu'nun (Abd Kethudâ) dikkatini çeken Muhammed ed-Dağistanî hayatında önemli bir değişikliğe sebep olacak bir fırsat yakalamıştır. Kethudâ Kulu'nun himayesiyle oğlu Abdullah el-Ahıskavî'nin de doğduğu köy olan Urpala/Orpala'ya giderek yeni bir hayata başlamıştır. Burada kendisine imamlık vazifesi verilmiş ve ikameti için bir ev yapılarak bir hanımla evlendirilmiştir.

2. Ahıskavî'nin Doğumu ve Çocukluk Dönemi

Babasının bu ilk hanımının vefatı üzerine daha sonra annesiyle evlendiğini belirterek anlatıyı kendisine bağlayan Abdullah el-Ahıskavî annesinin de Türk bir aileye mensup Rebîa binti (Çekuczâde)⁸¹ Ali et-Türkî olduğunu açıkça ifade etmiştir. Uzğûr⁸² kasabasının sakinlerinden biri olan annesinin

80 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 369a.

81 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 639b.

82 Yaptığımız detaylı araştırmalar neticesindeki tespitlerimize göre bu kasaba Osmanlı arşivlerinde "Azğur" olarak anılmaktadır. Farklı dönemlerde çeşitli bölgelere bağlı olduğu görülen Azğur daha çok Ahıska ve Azğur kalesi ile birlikte kayıtlarda yer almıştır (bkz. AE.SOSM.III, Defter no 37, s. 2648; AE.SMST.III, Defter no 26, s. 1792). Özellikle Osmanlı arşiv kayıtlarında Ali Emiri arşiv belgeleri arasında h. 15 Safer 1171 tarihli bir arşiv belgesinde bu kasabanın başka bir adına daha yer verilmiştir, şöyle ki: "Astkuri" (Bk. AE.SOSM.III, Defter no 93, 7163). Bu belgeye göre Uzğur günümüzde Gürcistan'ın Ahıska kentinin 20 km kuzeydoğusunda yer alan "Astkuri" köyünün eski adıdır. Ahıska'nın Ahaltsihe Belediyesi sınırları içinde yer alan bu köy ve çevresindeki bölgeler (Ahıska-Tiflis-Ahılkelek vd.) Abdullah Ahıskavî'nin anlatısındaki bölgeye uygun düşmektedir. Nitekim yukarıdaki alıntılarda geçtiği üzere Ahıskavî'nin bu köyü tarif ederken kullandığı ifadeler şöyledir: "[...] Akıska (Ahıska) ka-

Urpala/Orpala'da⁸³ babasıyla evliliğinden bahsetmiş, önce ablası Aişe'nin sonra ise kendisinin doğduğunu anlatmıştır. Tam olarak buradan itibaren doğrudan kendi hayatına giriş yapan Ahıskavî bunu şu sözleriyle ifade etmiştir:

"... Sonra ben hakîr, bu mezkur Urpala/Orpala (köyünde) (Aişe'nin doğumundan) iki sene sonra 1144 (1732)⁸⁴ senesinin sonlarında doğdum."⁸⁵

a. Hicretle Dolu Bir Dönem:

Abdullah el-Ahıskavî bu ifadelerinden sonra, uzun süre devam edecek olan sıkıntılı olayların sebep olduğu göçlerle dolu bir dönemin anlatısına başlamıştır. Kendilerini himaye eden zenginlerden olan Kethuda Kulu'nun vefatıyla birlikte çocukluk çağına kadar yaşadıkları Orpala'dan başka diyara yaptıkları zorunlu göçü ve sonrasında yaşadıklarını şöyle dile getirmiştir:

"Çocukluk çağıma geldiğimde köyümüzün sahibi Abd Kethuda vefat etti. Babamın bu köydeki ikametinden hoşlanılmamıştı ve babam buradan Urpala/Orpala köyünün doğusunda yer alan "Ahalkalaki/Ahılkelek (ألكلك)"⁸⁶ kö-

sabalarının doğusundaki köylerindenmiş [...] ve buraya Urpala/Orpala denilmiştir" (bkz Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 369a). Günümüzde de bu köy arşiv kayıtlarında olduğu gibi kalesiyle meşhurdur.

- 83 Kaynaklarda bu köyle ilgili olarak herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak online haritalar üzerinde yaptığımız incelemelerde yukarıdaki dipnotta geçen Astkuri (Uzğur/Azğur) ve Ahıska merkezi arasında Kura nehrinin kenarında ve Ahıska'nın 5 km doğusunda, Uzğur'un ise yaklaşık 20 km uzaklıkta bir "Orpala" kelimesine benzer isimlendirmeye "Orpholo Range" adıyla bir askeri bir bölge tespit edilmiştir. Buranın Ahıskavî'nin bahsettiği ve doğduğu köy olan Urpala/Orpala olduğuna dair kesin bir kaniya ulaşamasa da, buranın gerek isim gerekse Ahıskavî'nin ifadelerinde coğrafi olarak belirtildiği tarife uygun düşmesi açısından dikkate değerdir.
- 84 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 369a. Esad Efendi nüshasına göre ise müellif doğum tarihini "takriben (hicri) 1146 (1734)" olarak ifade etmiştir (Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 639b). Nitekim Akifzâde, Bursalı ve Baltacı da muhtemelen Esad Efendi nr. 2127'deki (vr. 641b) bilgiyi esas alarak bu tarihi (1146/1733-34) dikkate almıştır. Ancak bu nüsha daha sonraki bir tarihte istinsah edilip müellifin gördüğü nüsha olmakla birlikte, biz tercihimizi müellif hattından olan ve müellifin çok erken dönemde yazdığı otobiyografisini ihtiva eden Halet Efendi nüshasından yana kullanarak doğum tarihini hicri 1144 (1732) olarak vermeyi daha uygun gördük.
- 85 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 369a.
- 86 Günümüzde Gürcistan'ın güneybatı kesiminde bulunan tarihi küçük bir kent. Çeşitli dönemlerde farklı konumla (bölge, sancak vs.) anılan bu şehir ve civarındaki bölgeler Osmanlı'nın hakimiyeti döneminde 1717-1730 tarihleri arasında Çıldır Eyaletine bağlı sancaklardan biridir. Bölge daha sonra 1829 tarihinde Rus hakimiyeti altındaki sancaklardan biri olmuştur. Bkz. Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, 12.

yüne göç etti. Burada az bir müddet kaldık, babam burada bir sene kadar bir mescidin imamı oldu...”⁸⁷

Ahıskavî'nin bu ifadelerine göre Kethuda Kulu'unun vefatıyla birlikte babası Muhammed ed-Dağüstânî arkasındaki desteğini kaybetmiş ve köyden sürülmek istenmiştir. Ve bu durum onu başka bir yere hicret etmeye zorlamıştır. Ancak Muhammed ed-Dağüstânî vatanına geri dönmek yerine yakın köylerden birine göç etmiştir. Muhtemelen eşinin yakın çevresi ve Ahıska'nın diğer bölgelerindeki kişilerle olan irtibatı onu bu coğrafyada tutmuştur. Yine bu anlatıya göre Muhammed ed-Dağüstânî tekrar imamlık vazifesine başlamıştır.

Ahıskavî yukarıdaki anlatısının devamında Acem diyarından kaynaklı fitne ve kargaşanın artmasıyla Tiflis ve civarındaki bölgelerde meydana gelen olaylara ve Osmanlı-Safevi savaşına değinerek, bu sıkıntılar dolayısıyla babasının tekrar başlayan göç yolculuğunu şöyle anlatmıştır:

“... [Tiflis ve civarında Acem diyarından kaynaklı meydana gelen fitneler sebebiyle] babam Şam'a hicrete karar verdi ve bizi Dımaşk'a getirdi. Orada Salihyye mahallesinde (Sultan Selim Cami'nin yanında bulunan Muhyiddin İbnü'l-Arabî kabrinin yakınında bir evde)⁸⁸ kaldık. Biz burada iki sene kadar kaldık.”⁸⁹

Buna göre Ahıskavî ve ailesi Dımaşk'a göç etmiş ve burada iki sene kalmıştır. Ahıskavî, Ahıska'dan Şam'a uzanan bu zorunlu göçün nedenini zikretmekle birlikte, babasının onları neden Şam'a (Dımaşk-Salihyye) getirdiğine dair bir bilgi vermemiştir. Bir başka ifadeyle, babası Muhammed ed-Dağüstânî neden kendilerine daha yakın olan Osmanlı'nın diğer bölgelerine değil de Dımaşk'a göç etmiştir? Kanaatimizce Ahıskavî'nin anlatılarından da hareketle babası Muhammed ed-Dağüstânî'nin maddi imkanları çok kısıtlı ve üst düzey yetkililerle irtibatı çok sınırlı biri olduğunu söylemek mümkündür. Bundan dolayı da o, çok mahzun geçen bir ömür sürmüştür. Dımaşk'a ise muhtemelen Hicaz'a yolculuğu sırasında tanıştığı kişiler vasıtasıyla yerleşmiş olabilir. Dımaşk'ta kaldığı dönemde sıkıntıların kendilerini

87 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 369a.

88 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 639b.

89 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 369b.

bir türlü bırakmadığını söyleyen Ahıskavî bir başka göç hikayesine geçmiş ve bunu şöyle dile getirmiştir.

Orada [Dımaşk-Salihiyye] da ihtilaller, [bölgenin] batı[sından gelen] ızdıraplar ve bunun dışında türlü tehlikeler ve musibetler peşimizi bırakmadı. Buradan da göç etmek ve (tekrar) vatana dönmek farz olunca biz de oraya döndük.”⁹⁰

Ahıskavî'nin vatanlarına (Orpala) tekrar dönmeyi “farz” olarak ifade etmesi burada yaşadıkları sıkıntıların ne denli şiddetli olduğuna da işaret etmektedir. Çünkü insanları yüzünden göç etmek zorunda kaldıkları vatanlarına, Dımaşk'ta yaşadıkları sıkıntılar nedeniyle tekrar geri dönmeyi göze almışlardır. Nitekim yukarıdaki sözlerinin hemen devamında Ahıskavî, Orpala'ya geri döndükten sonra rahata kavuştuklarını açıkça belirtmiştir. Bu hususla ilgili düşüncelerini ve orada tanıştıkları Vezir Yusuf b. İshâk Paşa et-Tiflîsî'nin (ö. 1156/1743 (?)) babası ve kendisine olan yardımlarını şu ifadelerinde anlatmıştır:

“[...] ve doğduğumuz yerler olan köyümüzde rahat bulduk. Bu arada merhum Vezir Yusuf b. İshâk Paşa et-Tiflîsî⁹¹ babamı çok beğendi, onu yanında tuttu ve ikramda bulundu. Onu kardeşi Ali b. İshak'ın yanında hacca gönderdi. Sonra babam hacca gitti [...]”⁹²

Bu satırlardan sonra babasının kısa hac hatırasına (h. 1150)⁹³ değinen Abdullah el-Ahıskavî daha sonra babasının köyüne geri dönüşünü ve onu nasıl kaybettiğini şöyle anlatmıştır:

“... Babam köyümüze geldi ve bana Kur'an öğretmeye ve beni eğitmeye başladı. (Tahsilimde) Kur'an'ın yarısına geldiğimde babam hastalandı ve ecel vakti gelinceye değin hastalığı artarak ilerledi (ve vefat etti İnnâ li'l-lâhi ve innâ ileyhi râciûn.) ve beni çocuk (başıma) terk etti. Cenazesine vezir ve ülkenin kendisinden alt rütbedeki ileri gelenleri katıldı. Merâsim yapıldı ve (babam) güneş nehrinin sahilinde yüksekçe bir kabre defnedildi.”⁹⁴

90 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 369b.

91 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 640a.

92 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 369b.

93 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 640b.

94 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 369b.

Babasının bu ani hastalığı ve aralarından ayrılışına çok üzüntü duyan Ahıskavî, konuyu babasının yokluğunda kendilerine sahip çıkan vezir Yusuf Paşa'ya getirmiş ve aralarında geçen diyaloga şöyle yer vermiştir:

"[...] Vezir Yusuf Paşa (törenden) ayrılınca, ben henüz çocukken beni (yanına) çağırды ve beni teselli ederek şöyle dedi: "Korkma! Allah'ın izni ile ben sana yeterim!" Allah ondan razı olsun kılık kıyafet ve harcamalar hususunda bize ihtiyacımızdan fazla infakta bulundu [...]"⁹⁵

Söz konusu vezirden övgüyle bahseden Abdullah el-Ahıskavî, onun bu iyiliklerinin ölünceye kadar devam ettiğine özellikle vurgu yapmıştır. Daha sonra ise konuya tekrar babasını dahil eden Ahıskavî, babasının ablası ve kendisine yazdığı vasiyetine değinerek, vasiyet metnine baştan sonra yer vermiştir. Vasiyetinde özellikle Kur'ân-ı Kerim üzerine yoğun bir şekilde vurgu yapan babası çeşitli ayetlere yer vererek ve surelerden alıntılar yaparak onlara ahlaki öğütler nasihat etmiştir. Sonunda ise kendilerinin özellikle sürekli okumalarını istediği bir duaya yer vermiştir.⁹⁶ Bu vasiyetin sonrasında babasından övgüyle bahseden Ahıskavî bunu şöyle dile getirmiştir:

"... Babam fâzıl, âbid, müttakî, iffet sahibi (afif), dünyaya karşı zâhid ve dünyaya ehline ve malına karşı, geçiminde azla yetinen, haram ve şüpheli şeylere düşmekten sakınan biriydi. Geçiminde sadece kendi eliyle çalışıp ve alın teriyle kazandığından razı olurdu. İnsanlardan herhangi birine ihtiyacını arz etmez ve onu yalnızca Allah'tan isterdi. Kimseden de bir şey almazdı [...]"⁹⁷

Ahıskavî babası hakkındaki bu övgülerin akabinde yine Yusuf Paşa ile ilgili bir anısına ve Kur'ân-ı Kerim mushafı hakkında babasıyla olan hatıralarına değinmiştir.

b. Kısa Süren Buhrân Dönemi

Yukarıda da anlatıldığı üzere Abdullah el-Ahıskavî, en büyük dayanağı babasının vefatıyla birlikte hüzne gark olmuş ve Vezir Yusuf Paşa'nın himayesi sayesinde bir müddet rahatlık içinde yaşamıştır. Ancak Vezir Yusuf Paşa'nın

95 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 370a.

96 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 369b-370a.

97 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 370a.

vefatı sonrasında başlayan sıkıntılı süreçte kısa bir buhran dönemi geçirmiştir. Bu dönemi, buna sebep olan annesi ve ablasıyla ilgili yaşadıklarını ve ilmi serüveninin ilk sürecini şöyle anlatmıştır:

"[...] Babam vefat edince ablam Aişe ilim ve Kur'ân ehli (Sâlih b. Ali adında)⁹⁸ bir adamla evlendi. Biz annemin doğum yeri ve Uzğûr kasabası yakınlarındaki Ahışha beldesine gittik. Bu kasabada Kur'ân ve bazı risaleler okudum (tahsil ettim). Bu esnada Vezir Yusuf Paşa vefat etti. Sonra annem başka bir köyden bir adamla evlendi ve adam onu alıp götürdü. (Eniştem) de ablamı götürdü ve tek başıma kalakaldım. Ben de annemle ablam arasında tereddütte kalan buluş çağımında çocuk halimle, şaşkınlık ve dalâlet vadilerine atıldım. Eğitimi tamamlamamıştım. [Ve bu konuda] bana sahip çıkacak kimsem de yoktu. Derken annem vefat etti ve (bu durum) şaşkınlık ve dalâletimi arttırdı. Şeytan benimle oynuyor ve eğitime yönelmeme engel oluyordu. Tâ ki Rabbimin lütfu ve hüsn-ü inâyeti ve daha nice muvaffakiyeti bana erişinceye kadar. O bana ilmi sevdirdi ve onu gönlümde süsledi ve cehaleti de nahoş gösterip onu, izahı uzun türlü sebepler ve şeylerle gözümde çirkinleştirdi [...]"⁹⁹

Buraya kadar geçen tüm anlatılarda da görüleceği üzere çocukluk döneminden beri hayatının birçok safhasında sıkıntılı ve göçlerle dolu bir dönem geçiren Abdullah el-Ahıskavî babasının vefatıyla sığındığı ve arkasına yaslandığı dayanağını da yitirmiştir. Bu hazin olaydan sonra ablası ve annesinin evlilikleriyle beraber her ikisi de yaşadıkları köyden başka bir köye gitmiş ve Ahıskavî ikisi arasında tereddütte kalmıştır. Ancak onun asıl tasası, eğitimi ile ilgili olmuştur. Çünkü kendi ifadesiyle Ahıskavî, eğitimi tamamlamamış ve hususta kendisini himaye edecek kimsesi de kalmamıştır. Annesinin vefatıyla birlikte artan acıları onu şeytanın oyuncağı haline getirmiş, ilimden ve ilim tahsil gayesinden uzaklaştırmıştır. Ancak lutf-u ilâhî ona, ilmi güzel ve cehaleti ise çirkin göstererek, kendisini bu halden kurtarmıştır.

98 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 641b.

99 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 370a-370b.

3. Tahsil Dönemi: (Kars-Erzurum-Amid-Kahire)

Buradan itibaren detaylı olarak tahsil hayatına yer veren Ahıskavî, ilim için gurbete yönelmiş ve hicrî 1164 (1747) yılında Ahıska'dan ayrılmıştır. Sonbahar mevsiminde yola çıkan Ahıskavî başlangıçta İstanbul'a gitmeye niyetlendiğini belirtir ancak Batum'a geldiklerinde uzun süre devam eden fırtına, yağmur ve kar yağışı gibi kötü hava şartlarının hâkim olduğu mevsim nedeniyle Kars'a dönmüştür. Burada İsmail b. Muhammed eş-Şîrvânî el-Berküşâdî'den dil ilimleri, edebiyat, usûlü'd-dîn ve aklî ilimlerde dersler almıştır. Bu dersler akabinde kendisine icazet de veren hocası İsmail el-Berküşâdî ona "dinin ışığı" anlamına gelen "Ziyâüddîn" lakabını takmıştır.¹⁰⁰

Ahıskavî'nin İsmail el-Berküşâdî'den okuduğu eserler şunlardır:¹⁰¹

Tablo 1

Ahıskavî'nin İsmail el-Berküşâdî'den okuduğu eserler ve müellifleri

Alan	Eser	Müellif
Dil İlimleri	<i>el-Muhtasarü'l-meânî</i> ¹⁰²	Sadeddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390)
	<i>el-Kâfiye</i>	İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249)
	<i>eş-Şâfiye (Şerhü'l-Kâfiye)</i> ,	Molla Câmî, Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492)
Fıkıh Usûlü	<i>et-Tenkîh</i>	Sadrü's-şerîa (ö. 747/1346)
	<i>et-Telvîh Şerhu't-Tenkîh</i>	Sadeddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390)
Hadis Usûlü	[<i>er-Risâle</i>]	Birgivî (ö. 981/1573)
	<i>Şerhu'l-Birgivî</i>	Kara Dâvud el-Karsî (ö. 1169/1756)
Tefsir	<i>Tefsîru Beyzâvî</i>	Beyzâvî (ö. 685/1286)
Kelam (Usûlü'd-dîn)	<i>el-Akâidü'n-Nesefiyye</i>	Ebû Hafs Necmeddîn Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142)
	<i>Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye</i>	Sadeddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390)
	<i>Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye</i>	Hayâlî (ö. 875/1470 [?])
	<i>İsbâtu'l-vâcib</i>	Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502)
	[<i>Hâşiye alâ Şerhi İsbâti'l-vâcib</i>]	Mirzâcân eş-Şîrâzî (ö. 994/1585)
<i>Hâşiye alâ Hâşiyeti ala Şerhi İsbâti'l-vâcib</i>	Hüseyn el-Halhâlî (ö. 11/17. Yy.)	

100 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 370b.

101 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3,370b.

102 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 641b.

Tablo 1 devamı

Ahıskavî'nin İsmail el-Berküşâdî'den okuduğu eserler ve müellifleri

Felsefe ve Hikemi İlimler		
Mantik	<i>er-Risâletü'l-Esîriyye (İsâgûcî)</i>	Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1265 [?])
	<i>Şerhu'l-İsâgûcî (el-Fevâidü'l-Fenâriyye)</i>	Molla Fenârî (ö. 834/1431)
	<i>Hâşiye ale'l-Fevâid</i>	Kul Ahmed (ö. 950/1543 [?])
	<i>Şerhu'l-İsâgûcî</i>	Hüsâmeddîn el-Kâtî (ö. 760/1359) ¹⁰³
	<i>Âdâbu'l-münâzara</i> ¹⁰⁴	[?]
Hikmet	<i>Hidâyetü'l-hikme</i>	Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1265 [?])
	<i>Şerhu Hidâyeti'l-hikme</i>	Kadı Mîr Muînüddîn el-Meybûdî (ö. 909/1503-1504)
	<i>Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-hikme</i>	Muslihüddîn er-Lârî (ö. 979/1572) ¹⁰⁵
	<i>Hikmetü'l-ayn</i>	Necmüddîn el-Kâtîbî (ö. 675/1277)
	<i>Şerhu Hikmeti'l-ayn</i>	Mübârekşâh el-Mantukî (ö. 734/1334)

İsmail el-Berküşâdî'nin derslerinden sonra Kars'tan ayrılan Abdullah el-Ahıskavî önce Erzurum ve Cizre şehirlerine uğramış ve buranın ileri gelen ilim erbabıyla görüşmüştür. Ancak o asıl olarak eğitimini, seyahatinin ikinci önemli durağı olan Amid şehrinde ilerletmiştir. Ahıskavî Kars'tan sonraki bu uzun tahsil sürecinin ilk safhalarını ise şöyle anlatmıştır:

“... Sonra 1172 (1758) yılının Muharrem (Eylül) veya Safer (Ekim) ayında Kars'tan Diyarbakır'a geçtim. Ve Erzurum olarak bilinen Büyük Ermenî ülkesinin Calikla/Kalikala şehrine vardım. Orada birkaç gün kaldım. Buranın bilinen önde gelen alimleriyle karşılaştım. Şehrin Müftüsü olan kişiden istifade ettim ve orada el-Fâzil Camdâr¹⁰⁶ (Câmendâr)¹⁰⁷ ile bir araya geldim. Sonra oradan el-Cezire (Cizre) bölgesinin şehirlerinden olan Amid'e doğru çıkarak (şehre vardım) [...] Bu şehirde es-Seb'atü's-Seyyâre olarak bilinen¹⁰⁸ reîsü'l-kurrâ'dan Kur'an ve el-Mukaddimetü'l-Ceziriyye'yi okudum.¹⁰⁹ Ve orada alim, fâzıl, zamanın yegânesi, çağının eşsiz, mâkûl ve

103 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127., 642a.104 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127., 642a.105 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127., 642a.106 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 370b.107 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127., 642a.108 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127., 642a.109 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127., 642a.

menkûlu bir arada cem eden, usul ve fûrua sahip ve Küçük Ahmedzâde diye bilinen Ebu Bekr b. Ahmed'in derslerine katıldım..."¹¹⁰

Abdullah el-Ahıskavî, hakkında övgüyle bahsettiği Küçük Ahmedzade olarak tanınan hocası Ebû Bekir b. Ahmed el-Âmidî'den (ö. 1190/1776-77)¹¹¹ çeşitli alanlara dair eserler okumuş ve ondan mülâzemet atmıştır.¹¹² Ahıskavî'nin bu derslerde ondan okuduğu eserler şunlardır:¹¹³

Tablo 2

Ahıskavî'nin Küçük Ahmedzâde'den okuduğu eserler ve müellifleri

Alan	Eser	Müellif
Fıkıh Usûlü	<i>Muhtasaru'l-müntehâ</i>	İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249)
	<i>Şerhu Muhtasari'l-münteha</i>	Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355)
	<i>Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-münteha</i>	Sadeddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390)
	<i>Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-münteha</i>	Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413)
Hadis	<i>Sahîhü'l-Buhârî</i>	İmam Buhârî (ö. 256/870)
Kelam	<i>el-Akâidü'l-Adudiyye</i>	Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355)
	<i>Şerhü'l-Akâidi'l-Adudiyye</i>	Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502)

Abdullah el-Ahıskavî hocası Küçük Ahmedzâde'den okuduğu dersleri zikrettikten sonra hocasının Amid'de yaşadıklarından ve bundan dolayı halk tarafından memleketinden Mardin'e zorunlu olarak uzaklaştırılmasından ve tekrar memleketine dönüşünden kısaca bahsetmiştir.¹¹⁴ Akabinde de onun bazı telifatına yer vermiştir. Amid'de bir müddet daha eğitimine devam eden Abdullah el-Ahıskavî, Hafız Osman el-Âmidî,¹¹⁵ Ali b. Sun'ullâh el-Âmidî¹¹⁶ ve es-Seyyid eş-Şerîf Ömer el-Âmidî'den (Buzcuzâde/Bozcuzâde Ömer b. Hüseyin el-Câmidî el-Âmidî)¹¹⁷ de dersler almıştır. Onun bu hocalarından

110 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 371a-372a.

111 Kaynaklarda geçtiğine Hâfız Ebûbekir el-Kârî adıyla da şöret bulmuş Küçük Ahmedzade'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Emiri Efendi, *Mirâtü'l-fevâid fi terâcimi meşâhir-i Âmid*, I, 85-97.

112 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 642a.

113 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 370b; Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 642a.

114 Ahıskavî'nin hocası hakkında zikrettiği bu bilgi kendisinden sonra kaleme alınan biyografik eserlere de kaynaklık etmiştir. Ali Emiri Efendi, *Mirâtü'l-fevâid*, I, s. 90-92.

115 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 642b.

116 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 642b.

117 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 642a-b.

okuduğu eserler ise şunlardır:

Tablo 3

Ahıskavî'nin Hafız Osman el-Âmidî, Ali b. Sun'ullâh el-Âmidî ve Ömer el-Câmidî el-Âmidî'den (Buzcuzâde/Bozcuzâde Ömer b. Hüseyin el-Âmidî) okuduğu eserler ve müellifleri

Hafız Osman el-Âmidî'den okunan eserler		
Alan	Eser	Müellif
Hendese/ Geometri	<i>Eşkâlü't-Te'sîs</i>	Şemseddin es-Semerkandî (ö. 702/1303)
Mantık	<i>Tasdîkâtu'r-Risâleti's-Şemsiyye</i>	Necmüddin el-Kâtibi (ö. 675/1277)
	<i>Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye</i>	Kutbüddin er-Râzî (ö. 765/1365)
Ali b. Sun'ullâh el-Âmidî'den Okunan Eserler		
Astronomi	<i>el-Mûlahhas fi'l-hey'e</i>	el-Çâğmîni (ö. 618/1221 [?])
	<i>Şerhu'l-Mûlahhas</i>	Kâdızâde-i Rûmî (ö. 844/1440'tan sonra)
Seyyid Ömer el-Âmidî'den (Buzcuzâde Ömer b. Hüseyin el-Câmidî)¹¹⁸ Okunan Eserler		
Mantık	<i>Tehzîbu'l-mantık</i>	Sadeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390)
	<i>Şerhu Tehzîbi'l-mantık</i>	Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502)
	<i>Hâşiye alâ Şerhi Tehzîbi'l-mantık</i>	Mîr Ebi'l-Feth (el-Erdebîlî) (ö. 950/1543)
Matematik	<i>Hulâsatu'l-Hisâb</i>	Bahâeddin el-Âmilî (ö. 1031/1662)
Astronomi	<i>Resâilu'l-Ceyb ve'l-Usturlâb ve'l-Mukantarât</i>	[?]
Tefsîr	<i>Tefsîru'l-Celâleyin</i>	Celâleddin el-Mahallî (ö. 864/1459) - Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505)
Aruz	<i>el-Kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi</i>	el-Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109)
	<i>Şerhu'l-Kâfi</i>	[?] ¹¹⁹

Ahıskavî hocalarından okuduğu eserleri zikrettikten sonra, Buzcuzâde Ömer el-Âmidî'nin kendisi için kaleme aldığı icazetin suretine tümüyle yer

118 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 642a-b.

119 Abdullah el-Ahıskavî burada bu eser üzerine yazılan şerhi belirtmekle birlikte müellifini açıkça zikretmemiştir. Tarihsel olarak kendinden önceki şerhler dikkate alındığında şarihlerin *Keşfü'l-hâfi min kitâbi'l-Kâfi fi ilmeyi'l-arûz ve'l-kavâfi yazarı Muhyiddin Abdülkâdir b. Yahyâ b. Mükerrrem et-Taberî eş-Şâfiî* (ö. 1033/1625) veya *Şerhu'l-Kâfi fi'l-arûz yazarı el-Mürşidî Abdurrahman b. İsâ b. Mürşid el-Ömerî* (ö. 1037/1629) olması muhtemeldir. Bkz. Abdurrahman Özdemir, «Aruz İlmî», *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler* içinde, ed. İsmail Güler, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, 357-424), 409.

vermiştir. İcazette özellikle *Sahihü'l-Buhârî* ve *Sahihü'l-Müslim'in* kıraatine dair iki ayrı tarik ile aklî ve naklî, usûl ve furû' ilimlerin tahsiline dair üçüncü bir tarik zikredilmiştir.¹²⁰ Her üç tarikte de Abdullah el-Ahıskavî'nin Buzcuzâde Ömer el-Âmidî üzerinden dahil olduğu silsilenin 18. ve 19. yüzyıl Osmanlı ilim geleneğinin zirvelerinden olan İsmâil Gelenbevî (ö. 1205/1791), Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi'nin (ö. 1253/1838) de hocası olan meşhur Osmanlı âlimi, fakih ve mutasavvıf Ebû Saîd el-Hâdimî'ye (ö. 1176/1762)¹²¹ dayanması onun beslendiği güçlü ilmî geleneği açıkça göstermektedir. Nitekim daha sonra zikredileceği üzere Abdullah el-Ahıskavî Kahire'de iken diğer bir hocası olan Abdüsselâm el-Erzincânî (ö. 1192/1778)¹²² üzerinden de Ebû Saîd el-Hâdimî'den gelen ilmî silsilesine dahil olmuştur.¹²³

Kahire'ye gitmek üzere hicri 1174'te (1761) hocasından ve Amid'den ayrılan Ahıskavî bu seyahati sırasında her birinde bir müddet kaldığı Halep, Lazkiye Körfezi, Kıbrıs, Dimyat'a uğramış ve akabinde Kahire'ye ulaşmıştır. Halep'te kaldığı dönemlerde el-Müderriş Ali el-Kilîsî'den bir müddet ders almıştır.¹²⁴ Asıl gitmek istediği Kahire'ye ulaştığında hocası Abdüsselâm el-Erzincânî'den de (h. 1174/1761) ders almaya başlamıştır. Ahıskavî'nin belirttiğine göre el-Erzincânî, diğer bir hocası olan Buzcuzâde Seyyid Ömer b. Hüseyin el-Âmidî ile aynı mecliste Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî'den birlikte ders alıp mezun olmuş ve beraber icazet almıştır.¹²⁵ Hocası Abdüsselâm el-Erzincânî'yle ilgili birçok anısı olan Ahıskavî yaşadığı bir anıyı şöyle dile getirmiştir:

“Sonra Şevvâl (Mayıs) veya Zilkâde (Haziran) ayında h. 1174'te (1761) Kahire'ye gitmek üzere Amid'den ayrıldım [...]. [Kahire'ye vardığımda] niyetim Mahmudiyye-yi Cedide Mederesi'nde (el-Medresetü'l-cedîdeti'l-Mahmûdiyye) şimdiye kadar müderriş olan eş-Şeyh Abdüsselâm er-Erzincânî'yi (bul-

120 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 371a-372a.

121 Mustafa Yayla, “Hâdimî Ebû Said”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 24-26.

122 Murtaza Muhammed b. Muhammed ez-Zebidî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, haz. Nizam Muhammed Salih Ya'kubî, Muhammed b. Nâsir el-Acemî. (Beirut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2006/1427) 406. Akifzâde Abdürrahim Efendi, Abdüsselâm el-Erzincânî'nin h. 1170 (1755) tarihinde vefat ettiğini belirtmiştir. Ancak Ahıskavî'nin otobiyografisinde verdiği bilgilere göre bu tarihin doğru olması mümkün değildir. Nitekim *el-Mu'cemü'l-muhtas* adlı kitabında Abdüsselâm el-Erzincânî'ye müstakil bir başlık açan Murtaza ez-Zebidî (ö. 1205/1790) Abdüsselâm el-Erzincânî'nin 6 Cemaziyelevvel 1192 (2 Haziran 1778) tarihinde Salı günü vefat ettiğini açıkça belirtmiştir. Abdüsselâm el-Erzincânî'nin hayatıyla hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Akifzâde, *Kitâbu'l-mecmû'*, 46a; Murtaza ez-Zebidî, *el-Mu'cemü'l-muhtas*, 405-406.

123 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 372b.

124 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 642b.

125 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 372a.

mak) idi. O, hocamın (Ömer el-Câmidî) Ebu Saîd el-Hâdimî'nin derslerinde iken ders arkadaşıydı. Bende de hocamdan ona verilmek üzere bir mektup vardı. Sonra onu teslim ettim. O da mektuba baktığında hemen (hocamın) el yazısını tanıdı ve ağladı, çok mutlu oldu ve ona dua etti. Bana da çokça ikramda bulundu. (Beni medresenin hücrelerinden birine yerleştirdi.)¹²⁶ Ben de onun ders halkasında bulundum ve ondan [...] okudum."¹²⁷

Ahıskavî'nin Abdüsselâm el-Erzincânî'den¹²⁸ aldığı dersler esnasında okuduğu eserler ve müellifleri şunlardır:

Tablo 4

Ahıskavî'nin Abdüsselâm el-Erzincânî'den okuduğu eserler ve müellifleri

Abdüsselâm el-Erzincânî'den Okunan Eserler		
Alan	Eser Adı	Müellif Adı
Hadis	<i>Nuhbetü'l-Fiker</i>	İbn Hacer el-Asklânî (ö. 852/1449)
	<i>Sahîhü'l-Buhârî</i>	İmam Buhârî (ö. 256/870)
Fıkıh	<i>Dürerü'l-hükkâm</i>	Molla Hüsrev (ö. 885/1480)

Bu esnada hocası Ömer b. Hüseyin el-Âmîdî'nin icazetinde olduğu gibi Abdüsselâm el-Erzincânî'den de tafsilatlı olarak icazet alan Ahıskavî, hocası Abdüsselâm el-Erzincânî'nin kendisi için düzenlediği mezuniyet merasimiyle ilgili bir anısından bahsetmektedir. Anlattığına göre hocası bahis mevzuu icazet törenine Mısır'ın Hanefî ve Şâfiî ulemasının ileri gelenlerini davet etmiştir. Medresenin mescidinde tüm ulema, talebe ve görevlilerin hazır olduğu bir ortamda hocası uzun bir ders vermiştir. Sonrasında hazır bulunan ulema Ahıskavî'nin ilmî yetkinliğini ölçmek amacıyla, Ahıskavî'yle çeşitli alanlarda dakik bahisler etrafında tartışmış ve bu ortamda muhtelif münazaralar söz konusu olmuştur. Tüm ulemanın Ahıskavî'nin yetkinliğine dair kanaati sonrası hocası Abdüsselâm el-Erzincânî cebinden icazet nüshasını çıkarmış, tüm hâzirûn önünde kendisine tamamını okumuş ve akabinde icazetini kendisine takdim etmiştir.

Esad Efendi nr. 2127'deki yazma nüshasına göre ise Ahıskavî, Abdüsselâm el-Erzincânî'nin icazetini aşağıda detaylıca değineceğimiz Seyyid Ali el-Mısırî ve el-Kârî Muhammed es-Sînobî'nin derslerinden sonra almıştır. Bu

126 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 642b.

127 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 372a.

128 Müellifin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Akifzâde, *Kitâbu'l-mecmû'*, 46a.

derslerde Ahıskavî, Seyyid Ali el-Mısırî'den İmam Şâtibî'nin *el-Kasîdetü'r-râiyye'sini*, el-Kârî Muhammed es-Sînobî'den İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürre'si*ni Hûd suresine kadar okumuştur.

Tablo 5

Ahıskavî'nin Seyyid Ali el-Mısırî ve el-Kârî Muhammed es-Sînobî'den okuduğu eserler ve müellifleri

Seyyid Ali el-Mısırî'den Okunan Eserler¹²⁹		
Alan	Eser Adı	Müellif Adı
Kıraat	<i>el-Kasidetü'r-râiyye</i> [<i>'Aķiletü etrâbi'l-kasâ'id fî esne'l-makâsîd, eş-Şâtibiyyetü's-suġrâ</i>]	İmam Şâtibi (ö. 590/1194)
el-Kârî Muhammed es-Sînobî'den Okunan Eserler¹³⁰		
Kıraat	<i>ed-Dürre</i> (Hûd suresine kadar)	İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)

4. Tedris Dönemi

a) İstanbul – Saraybosna'daki Hocalığı

Eğitiminin tamamlanması sonrasında Kahire'den ayrılan Ahıskavî, İstanbul'a gitme isteğini dile getirerek bununla ilgili bir anısını şöyle anlatmıştır:

"[...] Kahire şehrinden çıktım. İstanbul'a (Kostantınıyye) (gitmek) istiyordum. (Çünkü) hocaların hocası (Şeyhü'l-meşâyih) el-Müftî (Ebu Saîd) el-Hâdimî hayattaydı. Ve onu ziyaret etmek istedim [...]. Rüyada kendimi onun evine girerken gördüm (ancak) onu orada bulamadım ve bekledim. Kapının dışından geldiğinde, bana baktı ve dedi ki: 'Ey oğulcuğum niyetini halis tut.' sonra evine girmeden uzaklaştı. Uyandım ve sonra işittim ki o, vefat etmiş. (Akabinde) İstanbul'a denizden gitmeye karar verdim. Ve Rebiülevvel 1175'te (Ekim 1761) şehre girdim [...]"¹³¹

İstanbul seyahatiyle birlikte artık tedris hayatına başlayan Ahıskavî burada Fatih Câmîi'nde dini ilimler, dil ilimleri ve diğer alanlarda dersler vermiş, tefsir ve hadis alanlarına yoğunluk vererek, *Beyzâvî* tefsiriyle başladığı derslerine *Keşşâf* tefsirini de dahil etmiştir. Daha sonra ise o, Küçük Aya-sofya Camii'nde Araf suresine kadar bu derslere devam etmiştir. Sultan Ba-

129 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 642b.

130 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 642b.

131 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 643a.

yezid Cami ve Küçük Ayasofya Cami yakınında bulunan Dârulhadis'te dersler verip talebelerle ilmî müzakerelerde bulunan Ahıskavî İstanbul'daki faaliyetlerine telif çalışmalarını dahil ederek dil ilimlerine (sarf-nahiv-meani-bedi-aruz) dair eseri *Câmiü'l-kavâid ve şâmilü'l-fevâid*'i tamamlamış, meşhur eseri *Revâmîzu'l-a'yân*'ı telif etmeye başlamıştır.¹³² Sultan Bayezid Cami'ndeki dersleri döneminde burada akaid ve ahlak alanına dair eseri *Buğ-yetü's-sâil fî-mâ yehtâcu ileyhi mine'l-mesâil*'i ve Küçük Ayasofya Cami yakınında bulunan Dârulhadis'teki dönemlerinde ise fıkıh alanına dair eseri *[Risâle fî'l-usûl ve'l-furû']*'u ile tıp alanına dair eseri *Zübdetü'l-işâre ilâ san'ateyi't-tıbbi ve'l-kıyâfe*'yi kaleme almıştır.

Receb 1180'te (Ocak 1767) İstanbul'dan ayrılan Ahıskavî Bosna'ya geçmek üzere çeşitli şehirlerde bir müddet kalmak suretiyle Balkan şehirlerine seyahatlere başlamıştır. İstanbul sonrası ilk olarak Edirne'ye geçmiş burada şehrin bazı ulema ve şeyhleriyle görüşmüştür. Saraybosna'ya geldiğinde şehrin ulema, kadı ve talebeleri ile ilgili gözlemlerde bulunan Ahıskavî onların ehl-i sünnet itikadına bağlı, selef-i sâlihînin yolu üzere olduklarını görmüş ve övgülerde bulunmuştur. Burada iki sene kadar kalmış ve bu süre zarfında Hasan Camii ve bayram musallasında (musalla iyd/bayram namazgahı) özellikle tefsir ve hadis ilimlerinde dersler vermiş, ulema ve talebelerle müzakerelerde bulunmuştur. Kendisinden çok memnun kalan ilim erbabı onun burada ikamet etmesi için gayret göstermiş ve bu iki camide başka bir ders vermek şartıyla mezkur iki caminin mütevelli heyetine (meşihat) atamışlardır. Bir müddet burada kalan Ahıskavî kendilerinden özür dilemiş ve Hacca gitme isteğini dile getirmiştir. Ahıskavî'nin bu isteğini geri dönme şartıyla kabul eden ulema muhtemelen geri dönmesini garantiye almak maksadıyla Ahıskavî'nin yanında bulundurduğu kitap ve benzeri eşyalarını almışlardır.¹³³

b) Hac Yolculuğu

Bundan sonra Ahıskavî, Cemâziyelûla 1182'de (Eylül 1768) Saraybosna'dan ayrılarak Tuna nehri üzerinden Belgrad, Vidin, Ruscuk ve Varna Körfezi'ne oradan da Karadeniz üzerinden İstanbul'a geçmiştir. Kudüs kadısı Kahve-

132 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 643a.

133 Abdullah el-Ahıskavî'nin *Revâmîzu'l-a'yân* adlı eseri dışında kaleme aldığı eserlerinin birçoğunun günümüze ulaştığı tespit edilememiştir. Muhtemelen de yaşadığı bu olay nedeniyle emanet bıraktığı kitaplar arasında kendi kaleme aldığı eserleri de mevcut idi. Bundan dolayı kendi eserlerinden bazılarının Bosna coğrafyasında özel veya kurum kütüphanelerinde ortaya çıkması muhtemeldir.

cizâde'yle (Ahmed Efendi)¹³⁴ beraber, oradan da ayrılarak deniz yoluyla Ya-fa körfezi üzerinden Remle ve diğer Filistin şehirlerine uğramış; Kudüs'e giderek burada bir ay kadar kalmış ve Nakîbüleşrâf Abdüllatif ile görüşmüştür. Ahıskavî ayrıca bu sürede Hz. Musa, Hz. Dâvud, Hz. Üzeyr, İshmoil (Samuel) ve Hz. Lut (a.s.) ve diğer peygamberler ile bazı sahabe kabirlerini ziyaret etmiştir. Birkaç gün kaldığı Halîliye şehrindeki Hz. İbrahim ve eşi Hz. Sare, Hz. İshak, Hz. Yakub ve eşi ile Hz. Yusuf'un kabirlerini de ziyaret etmiştir.¹³⁵ Bu esnada Kudüs'teki Mescidü'l-Aksâ ve Câmîü's-Sahra'da, Kudüs ve Şâm'ın mezarları ve haccın menâsiki hakkındaki *Akrabu'l-mesâlik fî ma'rifeti'l-menâsik* adlı eserini kaleme almıştır.¹³⁶ (20-29) Recep 1182'de (19 Aralık 1768) Dımaşk'a gitmek üzere Kudüs'ten ayrılan Ahıskavî, Dımaşk müftüsü ve Dımaşk-Süleymaniye Medresesi müderrisi Şeyh Muradzâde Ali¹³⁷ ve Ali ed-Dağistânî ile görüşmüş; Şeyh Muradzâde Ali'nin şehirdeki meşhur fıkıh meclislerine dahil olmuştur. Oradan Medâin-i Salih'e geçmiş bu yolculuk esnasında çeşitli makam ve kabir ziyaretlerine devam etmiştir. Son olarak da buradan Mekke ve Medine'ye giderek hac vazifesini yerine getirmiştir. Medine'de üç gün kalarak, tekrar İstanbul'a dönüş için yola çıkmıştır. Diğer seyahatlerinde olduğu gibi İstanbul'a dönüş güzergahını açıkça belirten Ahıskavî önce Dımaşk'a geçmiş ve burada birkaç gün kalmıştır. Buradan Lübnan, Beyrut ve Şâm'ın sahil bölgelerine uğrayarak Kıbrıs adasına ulaşmıştır. Gittiği her şehrin önemli insanların kabirlerini ziyaret etmeyi vazife bilen Ahıskavî burada (Hz. Peygamber'in süt halası) Ümmü'l-Haram'ın kabirini ziyaret ettikten sonra tekrar deniz yoluyla İstanbul'a geçmiştir.¹³⁸

c) İstanbul'a Dönüş

İstanbul'da el-Mevla Hafız İsmail el-Konevî'nin himmetiyle Büyük Ayasofya Medresesi'nde kalmış ve talebelerle çeşitli ilimlerde müzakerelerde bulu-

134 Tespitlerimize Ahıskavî'nin Kahvecizâde olarak bahsettiği kişi Kahvecizâde Ahmed Efendi olmalıdır. Kaynaklarda Seyyid ve müderris olduğu belirtilen Kahvecizâde Ahmed Efendi, tam da Ahıskavî'nin belirttiği tarihe de uygun olarak Kudüs seyahatinden (Cemâziyelüla 1182/Eylül 1768) birkaç ay önce Rebiyülevvel 1182'de (Temmuz-Ağustos 1768) Kudüs mollası (kadısı) olmuş ve daha sonra burada vefat etmiştir (bkz. Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 1: 180).

135 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 532/3, 373a; Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 643b.

136 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 532/3, 373a; Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 643b.

137 Kısa hayatı hakkında bkz. Süreyyâ, *Sicill-i Osmanî*, 1: 263.

138 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 532/3, 373a; Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 643b.

arak Beyzâvî tefsiri ve Sahih-i Buhârî dersleri vermiştir. Telif çalışmalarını da devam ettiren Ahıskavî, Saraybosna'daki yıllarında yazmaya yoğunlaştığı *Revâmîzu'l-a'yân fi merâmîzi'l-uhûdi ve'l-izmân* adlı eserinin ilk müsveddesini Büyük Ayasofya Medresesi'ndeki müderrisliği yıllarında (20-29) Zilhicce 1191 (21-28 Ocak 1778) tarihinde Salı günü tamamlamıştır.¹³⁹ 29 Şevvâl 1204 (Temmuz 1790) tarihinde Ahıskavî İstanbul Kadıköy'de eseri yeniden dikte etmiş ve "muhtasar" bir nüsha halinde yeniden kaleme almıştır. 1208(1793) tarihine kadar bu muhtasar nüshayı derkenarlara notlar ilave etmek suretiyle güncellemeye devam etmiştir.¹⁴⁰

Daha sonra Ahıskavî, Ayasofya Câmii'nde Sultan I. Mahmud'un inşa ettirdiği Dârü'l-kütüb'de (Ayasofya Kütüphanesi)¹⁴¹ Şeyhülislam Esadzâde'nin tavsiyesiyle (işaret) Ramazan 1192'de (Ekim 1778) hadis öğretimine başlamış ve Perşembe günleri *Sahihü'l-Buharî* okumaları yapmıştır.¹⁴²

Ahıskavî, Sultan I. Abdulhamid'in tayiniyle 23 Cemâzîyelûla 1200'de (24 Mart 1786) Valide Sultan Camii'nde (Yeni Valide Camii) tefsir derslerine başlamış ve bu derslerini Receb 1203'te (Nisan 1789) Büyük Ayasofya Camii'nde tamamlamıştır.¹⁴³

5. Evliliği, Ailesi ve Vefatı

Abdullah el-Ahıskavî kendi memleketinden olan Zeyneb binti Hüseyin el-Gürcî (ö. 1206/1792) ile onun amcası el-Hac Hasan Efendi vesilesiyle tanışmış ve Şâbân 1195'te de (Ağustos 1781) evlenmiştir. Bu evlilikten Muhammed ve Fatıma adında biri kız diğeri erkek ikiz çocukları olmuş; ancak iki sene sonra 1197'de (1783) her iki evladı da vefat etmiştir. Daha sonra, kendisinin ifadesiyle Allah gönül kırgınlığını gidermiş ve Rebiülahir 1200'de (Şubat 1786) bir oğlu daha dünyaya gelmiştir.¹⁴⁴ Adını İshak koyduğu bu evladının akabinde iki evlada daha sahip olan Ahıskavî'nin ise 29 Ramazan 1203'te (11-12 Haziran 1789) Yakub adlı oğlu¹⁴⁵, 2 Şâbân 1206'da (26 Mart

139 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 373b.

140 Söz konusu istinsahi ihtiva eden nüshalar için bkz. Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, nr. 2128.

141 Sultan I. Mahmud tarafından kurulan ve 4 Muharrem 1153 (21 Nisan 1740) tarihinde açılışının yapıldığı bu kütüphanenin tarihi, kuruluş amacı ve faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail E. Erünsal, "Ayasofya Kütüphanesi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 206-210.

142 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 643b.

143 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 643b.

144 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 643b.

145 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 643b.

1792) da Yusuf adlı oğlu dünyaya gelmiştir. Kaderin cilvesi ki aynı yıl Zilkâde (Haziran 1792) ayında Cuma günü oğlu Yusuf'u kaybetmiştir. Talihsizlik Ahıskavî'nin peşini bırakmamış, oğlu Yusuf'un vefatından bir hafta arayla Çarşamba günü eşini de kaybetmenin acısıyla kalbi büyük bir hüsrana ve hasrete gark olmuş ve¹⁴⁶ eşi Zeynep'ten sonra çocukları çok küçük olmasına rağmen bir daha evlenmemiştir.

Özel hayatına dair farklı ayrıntılı bilgiler de veren Ahıskavî eşinin vefatından bir sene kadar sonra Safer 1208 (Eylül 1793) senesinde Allah'ın kendisine Çerkez bir cariye nasip ettiğini ve ona Azîze binti Cemîle el-Çerkesiyye (el-Çerkeziyye) adını verdiğini belirtmiştir.¹⁴⁷ Ahıskavî çocukları henüz küçükken vefat eden eşinin akabinde "Allah'ın kendisine ihsanı ve nimeti" olan Azîze isimli bu Çerkez cariyeye sahip olabilmenin mutluluğunu yaşamış ve bu nimet karşısında Allah'a şükrünü açıkça izah etmiştir.

Özetle ifade etmek gerekirse Ahıskavî'nin aile hayatı Zeyneb binti Hüseyin el-Gürcî'yle olan evliliğiyle başlamış; bu evlikten Fatıma, Muhammed, İshak, Yakub, Yusuf adlarında biri kız dördü erkek olmak üzere beş evladı olmuştur. Ahıskavî bu çocuklarından Fatıma, Muhammed ve Yusuf'u çok erken yaşlarda kaybetmiştir. Evliliğinin onuncu senesinde eşi Zeyneb'i de kaybeden Ahıskavî iki oğlu İshak ve Yakub ile yalnız başına kaldığı dönemde tekrar evlenmemiştir.

Hicrî 1208 (1793) tarihine kadar hayatını kendi dilinden anlatan Abdullah el-Ahıskavî 5 Safer 1218'de (27 Mayıs 1803)¹⁴⁸ İstanbul'da vefat etmiş olup kabri Akifzâde'nin belirttiğine göre Kadıköy'de Kuyubaşı civarındaki Ayrılıkçeşmesi'ndeki mezarlıktadır.¹⁴⁹ Bursalı ve Baltacı'nın verdiği bilgilere göre ise kabri Karacaahmet Mezarlığı'nda Söğütlüçeşme civarındadır.¹⁵⁰

146 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 644a.

147 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 644a.

148 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 644a. Müellifin vefatına dair tarih bilgisi, bu yazma nüshaya farklı bir hatla sonradan eklenmiştir. Akifzâde *Kitâbü'l-Mecmû* adlı eserinde bu tarihe Ahıskavî'nin vefat ettiği günü de ekleyerek, onun 5 Safer 1218'de (27 Mayıs 1803) tarihinde vefat ettiğini belirtmiştir (Bkz. Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû*, 63b). Ahıskavî'nin vefat tarihi ile ilgili yapılan hatalar hakkında detaylı açıklamalar için makalemizin "Ahıskavî'nin Biyografisine Yer Veren Çeşitli Kaynaklar" bölümüne bakınız.

149 Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû*, 63b. Mezar taşının yeri henüz tam olarak tespit edilememiştir. Detaylı inceleme neticesinde bulunabilir; ancak söz konusu mezarlığın hali hazırda çok atıl kalması, mezar taşlarının kırık olması ve mezarlık civarında günümüze kadar yapılan imar çalışmaları (yol ve benzeri) bu durumu zorlaştırmaktadır.

150 Bursalı, Osmanlı Müellifleri, 2: 266; Cahit Baltacı, "Abdullah Ahıskavî", 1: 80-81.

6. Eserleri

Osmanlı Devleti'nin sınırları içerisindeki birçok coğrafyasını ve şehirlerini ilmî gayeye matuf olarak dolaşan Abdullah el-Ahıskavî, tahsil ve tedris faaliyetlerinin yanında telif çalışmalarını da ihmal etmemiş; dil ilimleri (sarfnahiv-meânî-bedî', arûz), dini ilimler (kelam, ahlak, fıkıh, hadis) ve akli ilimler (tıb, mantık, antropoloji, astronomi, biyoloji, kimya, coğrafya, tarih ve biyografi vb.) alanında eserler kaleme almıştır. *Revâmîzu'l-a'yân* adlı eserinin telifine kadar olan eserlerinin tamamının telif dönemlerini bizzat kendisi belirtmiş ve tespitlerimize göre meşhur ansiklopedik eseri *Revâmîzu'l-a'yân*, meşhur mantık eseri *Îsâgûcî'nin şerhi Mebâhicü'l-ihvân fî beyân kavâidi'l-mîzân, Câmiü'l-fusûl fî'l-ilmeyi'l-furû' ve'l-usûl, Mirkâtü't-Tarîkati'l-Muhammediyye ve merdâtü's-şer'ati'l-Ahmediyye, Akrabu'l-Mesâlik fî ma'rifeti'l-menâsik* ve *Risâle fî Beyâni mâ yeteallaku bi'l-musâfir (Risâle fî Hakki'l-musâfir)* adlı eserleri günümüze ulaşmıştır. Ahıskavî'nin otobiyografisinde isimlerini zikrettiği tüm eserleri şunlardır:

Tablo 6

Abdullah el-Ahıskavî'nin otobiyografisinde zikredilen eserleri

Abdullah el-Ahıskavî Eserleri			
Eserin Adı	Yazıldığı Şehir	Telif Tarihi	Alanı
<i>Câmiü'l-kavâid ve şâmilü'l-fevâid</i>	İstanbul: Fatih Sultan Cami	Rebiülevvel 1175 (Ekim 1761)	Dil ilimleri (Sarfnahiv-Meani-Bedi-Aruz)
<i>Buğyetü's-sâil fî-mâ yehtâcu ileyhi mine'l-mesâil</i>	Bâyezid Sultan Câmi	1175 (1762)-1180 (1767)	Kelam-Ahlak
<i>Câmiü'l-fusûl fî'l-ilmeyi'l-furû' ve'l-usûl [Risâle fî'l-usûl ve'l-furû']¹⁵¹</i>	İstanbul: Dâru'l-hadîs (Küçük Ayasofya yakınında)	1 Receb 1180 (3 Aralık 1767)	Fıkıh
<i>Akrabu'l-Mesâlik fî ma'rifeti'l-menâsik¹⁵²</i>	Dumaşk	25 Recep 1182 (5 Aralık 1768)	Fıkıh
<i>Zübdetü'l-işâre ilâ san'ateyi't-tıbbi ve'l-kıyâfe</i>	İstanbul: Dâru'l-hadîs (Küçük Ayasofya yakınında)	1175 (1762)-1180 (1767)	Tıp
<i>Mebâhicü'l-ihvân fî beyân kavâidi'l-mîzân / Şerhu'l-Îsâgûcî</i>	İstanbul: Büyük Ayasofya Medresesi?	1185 (1772)'den önce	Mantık

151 Ahıskavî, *Câmiü'l-fusûl*, Arif Hikmet Bey Ktp., nr. (2) 80/217, 62a-76a, (müellif hattı); İBB, Atatürk Kıtaphı, Osman Ergin Yazmaları, nr. OE_ÿz_0607, 11b-18b.

152 Ahıskavî, *Akrabu'l-Mesâlik*, Arif Hikmet Bey Ktp., nr. (3) 80/217, 83a-142b, (müellif hattı).

Tablo 6 Devamı

Abdullah el-Ahıskavî'nin otobiyografisinde zikredilen eserleri

Eserin Adı	Yazıldığı Şehir	Telif Tarihi	Alanı
<i>Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye</i>	İstanbul: Büyük Ayasofya Medresesi?	Receb 1190 (Eylül 1776)'dan sonra	Mantık
<i>Revâmîzu'l-a'yân fi merâmîzi'l-uhûdi ve'l-ehmân</i> ¹⁵³	Edirne - Saraybosna - İstanbul: Büyük Ayasofya Medresesi	1181-(20-29) Zilhicce 1191, Salı	[Ansiklopedi: Antropoloji, astronomi, biyoloji, kimya, coğrafya, tarih ve biyografi vb.]

Bunun yanında Ahıskavî'nin otobiyografisinde atfı yapılmadığı ve çeşitli kaynaklarda zikredilen diğer eserleri şunlardır:¹⁵⁴

Tablo 7

Ahıskavî'nin diğer kaynaklarda zikredilen eserleri

Eserin Adı	Alan		Açıklama
<i>Muhtasarı Revâmîzi'l-a'yân</i> ¹⁵⁵	Ansiklopedi	?	<i>Revâmîzu'l-a'yân fi merâmîzi'l-uhûdi ve'l-ehmân</i> adlı antropoloji, astronomi, biyoloji, kimya, coğrafya, tarih ve biyografi vb. alanlara dair ansiklopedik eserinin muhtasarıdır.
<i>Mirkâtü't-Tarîkatî'l-Muhammediyye ve merdâtü's-şerî'ati'l-Ahmediyye</i> ¹⁵⁶	Tasavvuf	Saraybosna, Şevval 1180 (Mart 1767)	<i>et-Tarîkatü'l-Muhammediyye'nin</i> şerhidir.

153 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 583/1-5.

154 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 266.

155 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 2127-2128. Tespitlerimize göre Süleymaniye Ktp., Esad Efendi koleksiyonundaki yazma nüshalar bu eserin nüshaları olmalıdır. Esad Efendi nr. 2127 ve Halet Efendi nr. 583 nüshalarında metinlerin ifade tarzları ve bazı ilaveler itibarıyla farklılıklar vardır. Daha detaylı bir inceleme ve karşılaştırmaya gerek duyulan her iki nüsha metinleri açısından kıyaslandığında Esad Efendi nr. 2127 nüshasındaki metin "muhtasar" görünmektedir. Nitekim Ahıskavî hocalarından aldığı icazetleri Halet Efendi nüshasında zikretmesine rağmen, Esad Efendi nüshasında zikretmemiştir. Esad Efendi nüshasının muhtasar olduğunun belki de en önemli kanıtı müellifin de bunu ifade eden açık ifadeler kullanmasıdır. O, Esad Efendi nüshasında Buzcuzâde Seyyid Ömer el-Âmidî'den aldığı icazetin sureti hakkında açıklamalarda bulunmuş ancak icazetin suretine yer vermeyerek "وقد نقلتها عن خطه بتمامها تبركاً بها في النسخة الكبرى" (onun hattı olan icazeti tamamıyla, teberrüken en büyük nüshada naklettim)" şeklinde belirtmiştir. Dolayısıyla Halet Efendi nr. 583/1-5 nüshasının daha hacimli bir eseri (*Revâmîzu'l-a'yân*) ise ithiva ettiğini ve Esad Efendi nr. 2127-2128'deki nüshaların ise Muhtasarı Revâmîzi'l-a'yân adlı eserin nüshası olduğunu söyleyebiliriz.

156 Ahıskavî, *Mirkâtü't-Tarîkatî'l-Muhammediyye*, Arif Hikmet Bey Ktp., nr. (1) 80/217, 2a-59b, (müellif hattı).

Tablo 7 devamı

Ahıskavî'nin diğer kaynaklarda zikredilen eserleri

Eserin Adı	Alan		Açıklama
<i>Rumûzü'l-hakâyyık ve künûzü'd-dekâyyık</i>	Tıp	?	-
<i>Bedî'u'n-nizâm</i>	Coğrafya	?	-
<i>Levâmi'u'l-envâr</i>	Hadis	?	Mükerrer hadislerin terkedilmesi suretiyle meydana getirilmiş bir <i>Kütüb-i Sitte</i> muhtasarıdır. ¹⁵⁷
<i>Risâle fî Hakkî'l-musâfir, Risâle fî Beyâni mâ yeteallaku bi'l-musâfir</i> ¹⁵⁸	Hadis-Yolculuk Âdâbı	?	Yolculuk âdâbı hakkındaki bahisleri içeren eser Muhammed b. el-Cezerî'nin <i>el-Hısnu'l-Hasîn</i> adlı eserinden derlenmiştir.

Sonuç-Değerlendirme

Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyılda yaşamış önemli simalarından olan Abdullah el-Ahıskavî'nin otobiyografisini işlemeye çalıştığımız bu çalışmada Ahıskavî'nin daha önce hiç konuşulmayan yönlerine yer verilmiş; okuduğu eserler ve hocaları hakkında kısmî malumata yer veren klasik ve modern kaynaklara¹⁵⁹ nazaran çok daha geniş çaplı veri ortaya konmuştur.

Ahıskavî'nin otobiyografisi kendinden bahseden ikincil kaynaklara göre oldukça yeni veriler ortaya koymaktadır. Osmanlı döneminde onun biyografisi hakkında bilgiler veren biyografik kaynaklar tespit edilmiştir. Ahıskavî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgiye yer veren ilk tarihi kaynağın müellifi olan Amasyalı Akifzâde'nin (ö. 1231/1816) eseri *Kitâbu'l-mecmû'u*,¹⁶⁰ Ali Emîrî'nin (ö. 1924) *Mirâtu'l-fevâid*'i,¹⁶¹ Bursalı Mehmet Tahir'in (ö. 1925), *Osmanlı Müellifleri*¹⁶² adlı eseri bunlar arasındadır. Akifzâde ve Bur-

157 Baltacı, "Abdullah Ahıskavî", 1: 81

158 Ahıskavî, *Risâle fî Beyâni mâ yeteallaku bi'l-musâfir*, Arif Hikmet Bey Ktp., nr. (1) 80/217, 77a-80b, (müellif hattı).

159 Baltacı, "Abdullah Ahıskavî", 1: 80-81; İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler*, I: 103-105; Can, "16. - 19. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinin Otobiyografileri ve İcâzetnâmeleri Işığında Osmanlı Medrese Eğitiminde Arapçanın Yeri», 451-452; Ayten, "İlhanlılar'dan Osmanlı'ya *er-Risâletü's-Şemsiyye* Geleneği ve Osmanlı'da Şemsiyye Okumaları", 126.

160 Akifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû'*, 63a-64a.

161 Emîrî, *Mirâtu'l-fevâid*, 2: 81-91, 94,

162 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 265-268.

salı, eserlerinde Ahıskavî'ye müstakil bir başlık açmış fakat Emîrî, Ahıskavî'yi hocası Küçük Ahmedzâde ile olan irtibatı üzerinden yani dolaylı olarak anlatmıştır. Ancak yine de Emîrî'nin eseri, diğer kaynaklarda yer almayan bir anlatıya yer vermesi ve Ahıskavî'nin bu hocasıyla ilgili anlatılarının onun diliyle doğrudan aktaran tek kaynak olması itibarıyla önemlidir. Akifzâde ve Bursalı ise anlatılarını daha çok, Ahıskavî'nin doğumu, ilk hicreti ve seyahatleri, hocaları ve okuduğu alanlar/dersler ile onun telif ettiği eserleri üzerine yoğunlaştırmış ancak; onun tedris hayatı detaylandırılmamıştır. Dolayısıyla Emîrî'ye nispetle bunlar, Ahıskavî'nin hayatına daha detaylı değinmişlerdir. Bursalı ve Akifzâde'nin anlatısındaki en önemli farka gelince Bursalı, Ahıskavî'nin otobiyografisinin yer aldığı *Revâmîzu'l-a'yân* adlı eseri üzerinde daha çok durmuş, eser ve içeriği hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Ahıskavî'ye atıf yapan bibliyografik eserler ise sadece onun eserlerini zikretmekle yetinmiş ve onun hayatına dair bir anlatıya yer vermemişlerdir.¹⁶³ Modern dönemde yapılan çalışmalar arasında Cahit Baltacı'nın Ahıskavî hakkında kaleme aldığı ansiklopedi maddesinde verdiği bilgiler Akifzâde ve Bursalı'nın anlatılarından çok farklı değildir.¹⁶⁴ Cevat İzgi ise çalışmasında Bursalı ve Akifzâde'nin zikrettiği bilgileri biraz daha detaylandırmıştır.¹⁶⁵

Sözün özü, bu eserlerde ve çalışmalarda Ahıskavî'nin otobiyografisinde yer alan birçok husus göz ardı edilmiştir. Yani Ahıskavî'nin millî kimliği ve yaşadığı coğrafyanın kısa tarihi, babasının hayatı ve onunla ilgili hatıraları, çocukluk döneminde yaşadığı coğrafyada meydana gelen olaylara dair anlatıları, annesi ve ablası ile ilgili hatıraları ve buhran dönemi, aile hayatı (evliliği, çocukları ve onlarla ilgili anlatıları), hocalarıyla ve Vezir Yusuf Paşa'yla ilgili anıları, hocalarından aldığı icazetlerin suretleri, Saraybosna hatıraları, hac yolculuğu sırasında yaptığı ziyaretler ve görüştüğü kişiler ilk defa ortaya konmuştur. Bunun dışında onun ilmî seyahatleri, ilim erbabıyla ilişkileri ve tedris hayatı detaylıca işlenmiştir. Otobiyografisindeki anlatıları kendi dilinden aktarılacak fragmanlar halinde ortaya konmuştur. Ayrıca oto-

163 Ahıskavî'nin eserlerine atıf yapan bibliyografik kaynaklar arasında Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (ö. 1338/1920) *İzâhu'l-meknûn* (bkz. Bağdatlı, *İzâhu'l-meknûn*, 1: 173, 356, 584, 585; 2: 414, 423, 468) ve *Hediyyetü'l-ârifîn*'i (bkz. Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1: 487); Carl Brockelmann'ın (ö. 1956) *Geschichte der arabischen Litteratur Supplementband*'ı (bkz. Brockelmann, *GAL Supl.*, 2: 674); Ömer Rızâ Kehhâle'nin (ö. 1987) *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*'i (bkz. Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, 1: 109) yer almasıdır.

164 Baltacı, "Abdullah Ahıskavî", 1: 80-81.

165 İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim: Riyazi İlimler*, 1: 103-105.

biyografisini takip edilebilir kılmak amacıyla Ahıskavî'nin doğumundan ölümüne tüm serüveni kronolojik olarak tabloda gösterilmiş; farklı hocalardan aldığı icazetnamelerden hareketle Hz. Peygambere kadar uzanan ilmî silsileleri tablolar halinde ortaya konmuştur.

Ahıskavî eserine bilgiyle (ilim) başlamış; arkasından bilimleri ve bilginin/ilmin intikali, kurucu şahsiyetleri ve taşıyıcılarının hayatları ile babası ve nihayet zincirin son halkası olan kendi hayat hikayesini ele almıştır. Bu durumda Ahıskavî'nin eserinin tasnifindeki anlam yerini bulmaktadır. O, tüm eser boyunca kendisine kadar getirdiği ilmî silsileyi tabakat-zümreler şeklinde kronolojik olarak devam ettirmektedir.¹⁶⁶ Ayrıca Ahıskavî eserindeki tüm sürecin benzerini kendi kronolojik hayatında (otobiyografisi) da özetle göstermek istemiştir.

Daha önce de bahsedildiği üzere bir ben-anlatısı olan bu bölüm otobiyografi ve icazetname türüne dahildir. Dolayısıyla bu kısım için "otobiyografik bir icazetname" demek yanlış olmayacaktır. Çünkü yazarın tahsil-tedris süreci o denli güçlü işlenmiştir ki, buna dair çeşitli hocalardan aldığı icazetname suretleri, ilmî seyahatleri gibi tüm veriye yer verilmiştir. Ayrıca bu kısımlar bölümün hacmine nazaran oldukça geniş yer kaplamaktadır. Ancak, Ahıskavî'nin özel hayatına dair tüm ayrıntıya özetle yer vermesinden dolayı onun otobiyografisini "ilme adanmış bir ömür"ün hikayesi olarak da okumak mümkündür.

Eserin tamamı dikkate alındığında ise Ahıskavî'nin otobiyografisi yani yazarın benlik motivasyonu nerede durmakta veya ne kadar güçlü olmaktadır? Yazarın bilginin/varlık ortaya çıkması ile başlayan süreçten nihai sona (ahiret) kadar olan tüm anlatıyı kısacası tüm eseri yazma motivasyonunun gerçekten de kendisi olması mümkün mü? Yoksa yazar bu eseri ait olduğu güçlü geleneği ortaya koymak ve kendisinin sadece bu geleneğin bir halkası olduğunu göstermek amacıyla mı yazdı?

İlk ikisi için olumlu bir yanıt vermek çok erken olacaktır; çünkü bunun için beş ciltlik bu devasa eserin satır aralarını da çok iyi okumak, yazarın diğer şahısların biyografisinde kendisine dönük anlatılarını aramak veya bunlarla olan ilişkisini incelemek gerekecektir. Üçüncü soruya, yani yazarın

166 Kendisinden sonra gelen diğer mezhep imamlarını zikretmesi bu kronolojiye aykırı görünmektedir; ancak dediğimiz gibi kendisini Hanefi olarak tanıtmaması dolayısıyla ilk mezhebin Hanefi olması dikkate alındığında önce bu tabakayı tamamlayıp diğer mezheplere geçmesi kendi içinde anlamlı ve tutarlı bir tasniftir. Nitekim diğer mezhepleri de aralarında kronolojik olarak sıralaması bu durumu açıkça desteklemektedir.

kendini bu geleneğin bir parçası olduğunu gösterme amacına gelince bu yorum nispeten mümkün ve kabul edilebilir görünmektedir. Nitekim o, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, kendisini Hanefî ulemanın son halkası görmüş ve muhtemelen de bu maksatla otobiyografisinin başlığında kendisini “...hâtimetü'l-ulemâ ve'l-musannifin/alimlerin ve yazarların son halkası/sonu”,¹⁶⁷ “...hâtimetü'l-Hanefiyye/Hanefîlerin son halkası” olarak tanımlamıştır.

Buna göre yazar bu eseriyle “geçmiş ve gelecek arasında kendisini (ben)” konumlandırmak istemiştir. Bunun yanında daha çok geçmişe vurgu yaparak, kadim tüm geleneği de tarihsel süreciyle anlatmak suretiyle “kadim”i güçlü bir şekilde işlemiştir. Bilinenden (geçmiş) hareketle kendini (şimdiyi) tanımlayarak; geçmişe dair bilgiye erişilebilmenin kolaylığının da sağladığı imkanla, eserindeki otobiyografisi üzerinden “ben”i güçlü geleneğe dayandırmaya çalışmıştır. Bu yönden, onun otobiyografisi eserinde yer almasa böyle bir düşünceye de varmak pek ala mümkün olmazdı.

Ayrıca tüm eser bağlamında olduğu gibi Ahıskavî'nin otobiyografisi bağlamında da bu yoruma ulaşmak mümkündür. Nitekim otobiyografisinde, hocalarından aldığı (Hz. Peygamber'e kadar uzanan ulema silsilesinin yer aldığı) icazetnamelerin suretlerine açıkça yer verilmesi ve hocalarının kısaca tanıtılması bu amaca matuf olmalıdır. Bu itibarla Ahıskavî'nin kendini anlatma motivasyonuna farklı bir şekilde de bakılabilir. Ahıskavî'nin tahsîl (icazetler/ilmin geçmişi) ile tadrîs dönemini (müdürrislik/ilmin geleceği) otobiyografisinde yoğun bir şekilde işlemesini “ilmî yetkinliğini gösterme” çabası olarak okumak mümkündür. Bununla beraber, açıkça belirtilmese de bu tavır, “geçmiş ve gelecek arasında kendini konumlandırmak” maksadını da haizdir. Çünkü o, otobiyografisinde sadece aldığı icazetlerin suretlerini aynıyla zikretmekle yani ilminin dayanağını (geçmiş) izharla yetinmemiş, kendi hayatını tüm detayıyla işlemiştir. Dolayısıyla da “ben”e çok vurgu yaparak onu öne çıkarmaya çalışmıştır.

Ahıskavî kendisini güçlü ilmî gelenekte konumlandırmanın yanı sıra, babası ve annesi üzerinden kendi milli kimliğine vurgu yaparak; her ikisi de Türk devleti olan Osmanlı ve Safevî'nin uç sınırlarının arasında bulunan ve farklı kavimlerin (Ermeni-Fars-Rus-Gürcü) bir arada yaşadığı bir bölgenin (Ahıska) insanı olarak kendisini bu coğrafyanın batısına yani Osmanlı'ya yakın görmüştür. Bundan dolayıdır ki Türklük üzerinden, bölgedeki hâkim

167 Ahıskavî, *Revâmîzu'l-a'yân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127, 641b.

Türk unsurlarını (Tatar Türkleri vd.) ve yörenin icmâlen bahsettiği kısa tarihini otobiyografisiyle ilişkilendirmiştir. Bu anlatının -yukarıda zikrettiğimiz diğer otobiyografi yazarlarında görmediğimiz tarzda- bir âlimin otobiyografisinin hemen başında yapılması dikkatle incelemeye de konu olabilecek husustur. Dolayısıyla Ahıskavî otobiyografisinde, icazetleri ve tedrisiyle ilminin tarihsel sürecine (geçmiş ve gelecek) dikkat çektiği gibi; Türklük vurgusu üzerinden de millî kimliğinin tarihsel sürecini de göstermek istemiştir.

Ahıskavî'nin otobiyografisi "ben-anlatıları"nın yer aldığı birçok türden eserlerin girişte zikrettiğimiz örneklerini barındırması cihetiyle oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Eserin bu bölümünde sergüzeştname, icazetname/fehse, silsilenâme, günlük (seyahat günlüğü) ve hatırat türü örnekler güçlü dururken, birkaç taneyle sınırlı olmakla birlikte rüya anlatısına da yer verilmiştir.

Tablo ve Şekiller

1. Abdullah el-Ahıskavî'nin Kronolojik Hayatı

Tablo 8
Abdullah el-Ahıskavî'nin Kronolojik Hayatı

Tarih	Şehir/ Mekan	Olaylar
1142 (1730-32)	Orpala Köyü	Ahıskavî'nin ablası Aişe doğdu.
1144 (1732)	Orpala Köyü	Abdullah el-Ahıskavî doğdu
1144-1148 (1732-1736)	Gürcistan bölgesi?	Osmanlı-İran Savaşı ve Gürcistan bölgesinde baş gösteren sıkıntılıların artması
1148-1149 (1736-1737)	Orpala>>Dımaşk: Salihyye	Ahıskavî'nin babası ve ailesiyle Orpala'ya göçtü.
1149-1153 (1737-1741)	Orpala>>Mekke-Medine	- Dımaşk'ten tekrar Orpala'ya döndü.. - Yusuf b. İshak Paşa ile babasının münasebeti başladı. - Ahıskavî'nin babası Muhammed Dağıstânî hacca gitti.- Babası Yusuf Paşa'nın kardeşi Ali b. İshak ile tanıştı.
1150-1153 (1738-1741)	Orpala>>Ahıska	- Ahıskavî'nin babası Muhammed ed-Dağıstânî Hac Dönüşü Orpala'dan Ahıska'ya seyahatetti. - Ahıskavî babasından ilk eğitimini aldı. - 1153 (1741): Babası Muhammed ed-Dağıstânî vefat etti.
1153-1156 (1741-1744)	Ahıska>>Uzğur	- Ahıskavî Yusuf b. İshak Paşa'nın himayesine girdi.- Ablası Aişe evlendi.
1156 (1744)	Uzğur	Ahıskavî annesi tarafından Uzğur mekteplerine eğitim için gönderildi.
1156-1164 (1744-1751)	Uzğur	- Yusuf b. İshak Paşa vefat etti. - Annesi başka biriyle evlendi.
1164 (1751)	Uzğur	Annesi vefat etti.
Şevvâl 1164 (Eylül 1751) - Muharrem 1172 (Eylül 1758)	Ahıska>>Batum>>Kars	- Ahıskavî, Ahıska'dan ayrılıp Batum'a oradan da Kars'a seyahat etti. - İsmail el-Berkuşâdî'nin rahle-i tedrisatında eğitim sürecine dahil oldu.
Safer 1172 (Ekim 1758)	Kars>>Diyarbakır>>Erzurum: Calıkla/Kalikala	Ahıskavî şehrin (Erzurum) müftüsü ve el-Fâzıl Camandâr/Camdâr'ının derslerine dahil oldu.

Safer 1172 (Ekim 1758) -Şevvâl 1174 (Mayıs 1761)	Erzurum>>Âmid	<ul style="list-style-type: none"> - Küçük Ahmedzade Ebubekir b. Ahmed; - Hafız Osman el-Âmidî; - el-Kâri es-Sebatu's-Seyyâre el-Âmidî ve - Ömer el-Câmidî'nin derslerine iştirak etti.- Ömer el-Câmidî'den icazet aldı.
Şevvâl 1174 (Mayıs 1761)	Âmid>>(Halep, Lazkiye, Kıbrıs)>>Kahire	Ahıskavî, Kahire'ye gitmek üzere Amid'den Şevvâl - Zilkâde 1174'te (Mayıs 1761) ayrıldı. Bir müddet Halep'te kaldı. Burada alim ve fazıllarla tanıştı. Oradan da Lazkiye körfezine geçerek deniz seferine çıktı. Oradan Kıbrıs'a sonrasında Dimyat'a geçti. Burada bir müddet kaldı. Daha sonra ise Nil üzerinden Kahire'ye ulaştı.
1174 (1761)	Kahire	<ul style="list-style-type: none"> - Kahire'de Mahmudiyye-i Cedide Medresesi müderrisi eş-Şeyh Abdüsselâm er-Erzincânî'nin derslerine katılarak ondan icazet aldı. - Seyyid Ali el-Mısrî'den İmam Şâtibî'nin <i>el-Kasidetü'r-râiyye'sini ve</i> - el-Kâri Muhammed es-Sînobî'den İbnü'l-Cezerî'nin <i>ed-Dürresi'ni</i> Hûd suresine kadar okudu.
Rebiülevvel 1175 (Ekim 1761) -Recep 1180 (Aralık 1766)	Kahire>>İstanbul: Sultan Bayezid Cami; Küçük Ayasofya Cami yakınındaki Dârulhadis.	<ul style="list-style-type: none"> - İstanbul'a gelen Ahıskavî burada dil ilimlerine (Sarf-Nahiv-Meani-Bedi-Aruz) dair eseri <i>Câmiü'l-kavâid ve şâmilü'l-fevâid'i</i> kaleme aldı. - Sultan Bâyezid Câmî'nde talebelerle ilmî müzakerelerde bulunup burada Kelâm-Ahlâk alanına dair eseri <i>Buğyetü's-sâil fi mâ yehtâcu ileyhi mine'l-mesâil'i</i> kaleme aldı. - İstanbul'daki faaliyetlerine devam eden Ahıskavî Küçük Ayasofya yakınındaki Dâru'l-hadis'te kalarak talebelerle ilmî müzakerelerde bulundu. - Burada ise fıkıh alanına dair eseri <i>[Risâle fi'l-usûl ve'l-furû']</i>'u ile tıp alanına dair eseri <i>Zübdetü'l-işâre ilâ san'ateyi't-tıbbi ve'l-kıyâfe</i>'yi kaleme aldı. - Ahıskavî yine burada tefsir, hadis ve fıkıh ilmine yoğunlaştı ve talebelerle <i>Bezzâvî</i> ve <i>Keşşâf</i> tefsirlerini müzakere etti.
Receb 1180 (Aralık 1766) - Cemâziyelüla 1182 (Eylül 1768)	İstanbul>>Edirne>> Filibe>>Üsküb >>Bosna: Saraybosna	Ahıskavî Saraybosna'da talebeler ve ulema ile tefsir ve çeşitli ilimlerde müzakerelerde bulundu.

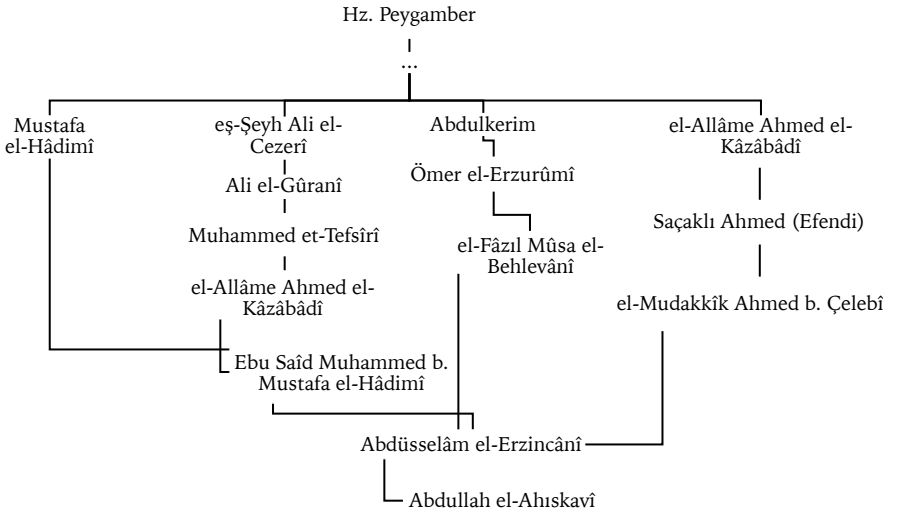
Cemâziyelüla 1182 (Eylül 1768) - (21- 29) Recep 1182 (1-9 Aralık 1768)	Saraybosna>> Kudüs	<p>Hac Yolculuğu-1:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Saraybosna'dan ayrılarak, Tuna nehri üzerinden Belgrad, Vidin, Ruscuk ve Varna Körfezi'ne oradan Karadeniz'den gemiye binerek İstanbul'a geldi. - Beytü'l-Makdis kadısı Kahvecizade ile beraber İstanbul'dan ayrılarak Yafa körfezine ve Remle vd. Filistin şehirlerine uğradı. - Buradan Beytü'l-Makdis'e girerek burada bir ay kadar kaldı. Bu sürede Musa, Dâvud, Üzeyr, İsmoil (Samuel) ve Lut a.s. vd. peygamberler ile bazı sahabe kabirlerini ziyaret etti. - Buradan intikal ettiği Haliliye şehrinde birkaç gün kalarak İbrahim a.s. eşi ve müminlerin annesi Sare, İshak, Yakub ve Yusuf (as.) kabirlerini ziyaret etti. - Bu esnada Kudüs: Mescidü'l-Aksâ -Câmiü's-Sahra'da Beytü'l-makdis ve Şam'n mezarları ve haccın menasiki hakkındaki risalesi <i>Akrabu'l-Mesâlik fi ma'rifeti'l-menâsik</i> adlı eserini kaleme aldı.
(21-29) Recep 1182 (1-9 Aralık 1768) - [Zilhicce 1182 (Nisan 1769)]	Kudüs>> Şam>>Hicaz	<p>Hac Yolculuğu-2</p> <ul style="list-style-type: none"> - Kudüs'ten ayrılarak Şam'a gitti.- Oradan Medâine geçip bu yolculuk esnasında çeşitli makam ve kabir ziyaretlerine devam etti. Buradan Mekke ve Medine'ye giderek hac vazifesini yerine getirdi. Medine'de üç gün kaldı.
[Zilhicce] 1182 (Nisan 1769)	Hicaz>> Dımaşk>> İstanbul	<p>Hac sonrası İstanbul'a dönüşünü açıkça belirten Ahıskavî şu güzergahı kullandı:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Dımaşk'ta birkaç gün kaldı. - Buradan Lübnan-Beyrut'a ve Şam'ın sahil şehirlerine uğradı. - Kıbrıs adasına geçti ve burada Ümmü'l-haram'ın kabrini ziyaret etti. - Oradan da İstanbul'a geçti.
[Zilhicce] 1182 (Nisan 1769) - 1192 (1179)	İstanbul: Büyük Ayasofya Medresesi	<ul style="list-style-type: none"> - İstanbul'da el-Mevla Hafız İsmail el-Konevî'nin himmetiyle Büyük Ayasofya Medresesi'nde kaldı ve talebelerle çeşitli ilimlerde müzakerelerde bulundu. - Burada medresede Beyzavi tefsiri ve Sahih-i Buhârî dersleri verdi.

1181-(20-29) Zilhicce 1191 (27 Ocak 1778) Salı	Saraybosna -İstanbul: Büyük Ayasofya Medresesi	Ahıskavî <i>Revâmîzu'l-a'yân fî merâmîzi'l-uhûdi ve'l-ehmân</i> adlı eserinin ilk müsveddelerini Edirne ve Saraybosna şehrinde hicri 1181 yılında telif etmeye başlayıp İstanbul'da Büyük Ayasofya Medresesi'nde ve müderrisliği yıllarında (20-29) Zilhicce 1191 tarihinde Salı günü tamamladı.
Ramazan 1192 (Ekim 1778)	Ayasofya Cami'ndeki Dâru'l-kutub	- Sultan Mahmud'un inşa ettirdiği ve Ayasofya Cami'ndeki Dâru'l-kütüb'de Şeyhüsilam Esadzâde'nin tavsiyesi/işaretiyle Ramazan 1192'de hadis öğretimine başlayıp burada Perşembe günleri <i>Sahihü'l-Buharî</i> okumaları yaptı.
Şâbân 1195 (Ağustos 1781) -1197 (1783)	İstanbul	- el-Hac Hasan Efendi vesilesiyle (onun yiğeni) Zeyneb binti Hüseyin el-Gürcî ile evlendi. - Muhammed ve Fatıma adında biri kız diğeri erkek ikiz çocukları oldu. - Ancak iki sene sonra 1197'de her iki evladı da vefat etti.
Rebiülahir 1200 (Şubat 1786) - Ramazan 1203 (Haziran 1789) - 2 Şâbân 1206 (26 Mart 1792)	İstanbul	- Rebiülahir 1200'de (1786) İshak adlı oğlu,- 29 Ramazan 1203'te (Haziran 1789) Yakub adlı oğlu, - 2 Şâbân 1206'da (26 Mart 1792) Yusuf adlı oğlu dünyaya geldi.
23 Cemâziyelûla 1200 (24 Mart 1786) -Receb 1203 (Nisan 1789)	İstanbul: Yeni Cami-Büyük Ayasofya Cami	- Bu dönemde Ahıskavî 23 Cemâziyelûla 1200 (24 Mart 1786) tarihinde Yeni Cami'de tefsir derslerine başladı; - Recep 1203 tarihinde Büyük Ayasofya Camii'nde Beyzavi Tefsiri derslerini bitirdi.
(29) Şeval 1204 (12 Temmuz 1790) - 1208 (1793)	İstanbul: Kadıköy	Ahıskavî'nin <i>Revâmîzu'l-a'yân fî merâmîzi'l-uhûdi ve'l-ehmân</i> adlı eseri Kadıköy'de müellif tarafından ihtisarı yapıldı ve onun tashihiinden geçerek yeniden güncellendi. (Esad Efendi nr. 2127).
Safer 1218 (Haziran 1803)	İstanbul	- Abdullah el-Ahıskavî vefat etti. - Kadıköy'de Kuyubaşı civarındaki Ayrılıkçeşmesi'ndeki mezarlığına defnedildi.

2. Abdullah el-Ahıskavî'nin Abdüsselâm el-Erzincânî'den Aldığı İcâzete Göre İlmî Silsilesi

Şekil 1

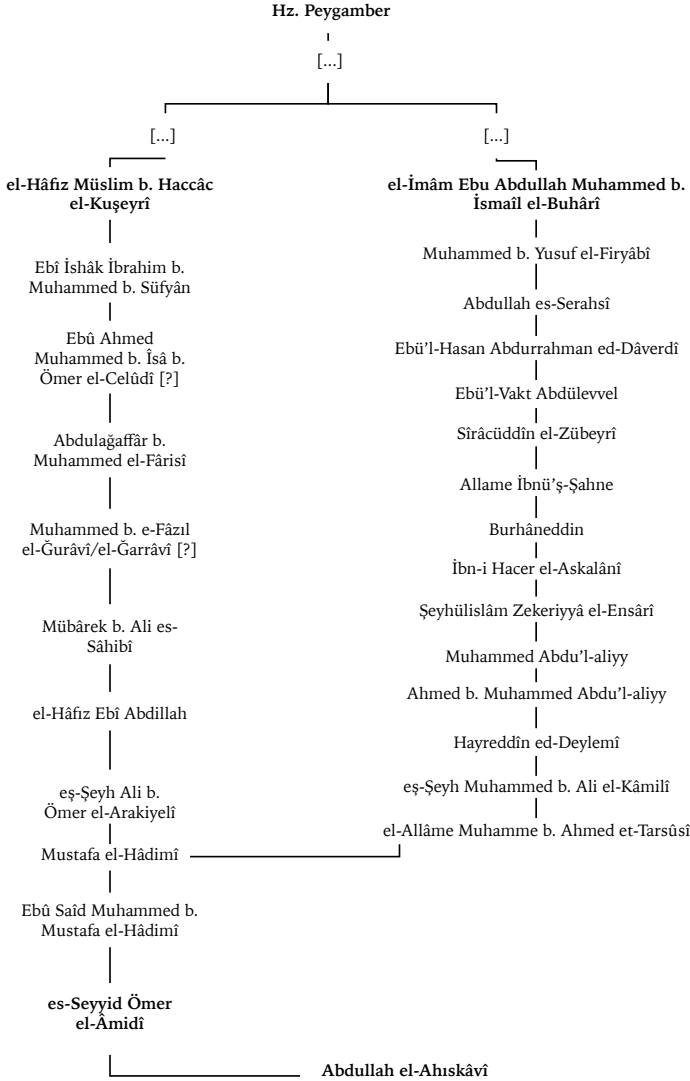
Ahıskavî'nin Abdüsselâm el-Erzincânî'den aldığı icâzete göre ilmî silsilesi
(Süleymani Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 369a-369b)



3. Abdullah el-Ahıskavî'nin es-Seyyid Ömer el-Âmidî'den Aldığı İcazete Göre İlmî Silsilesi

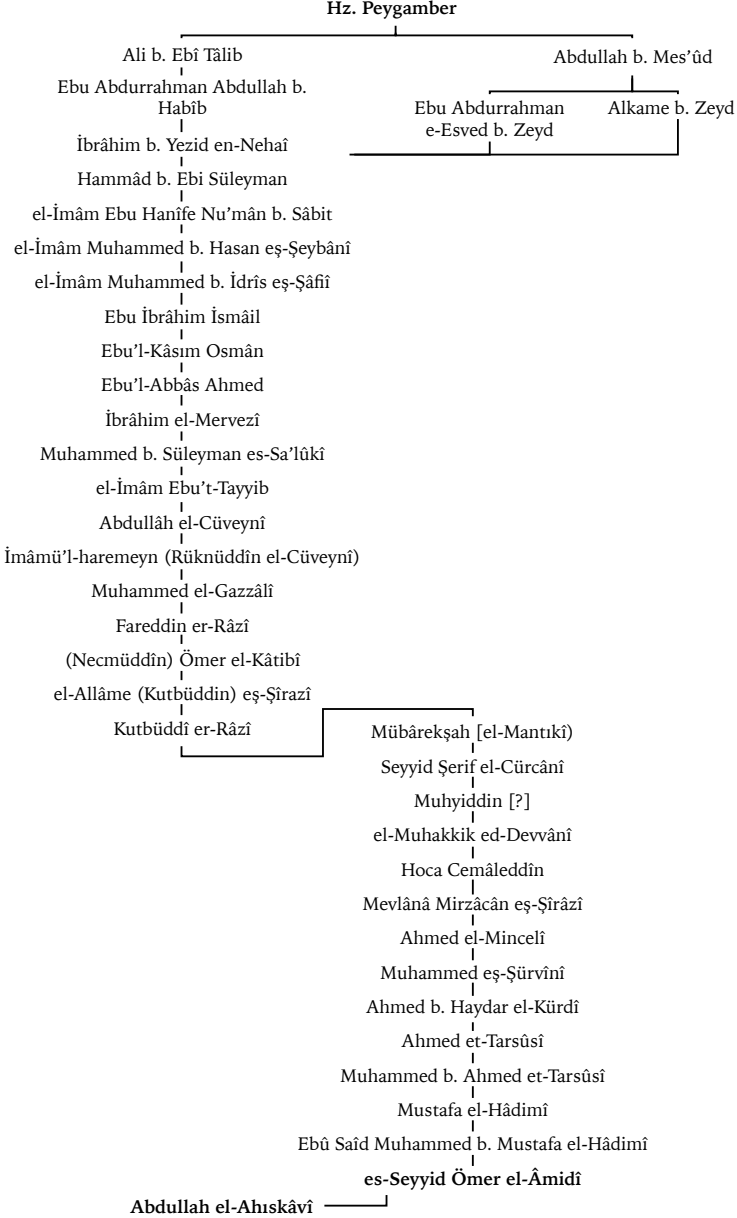
Şekil 2

Abdullah el-Ahıskavî'nin *Sahîhu'l-Buhârî* ve *Sahîhu'l-Müslim* Rivâyetinin ilmî silsilesi
(Süleymani Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 371a-372a)



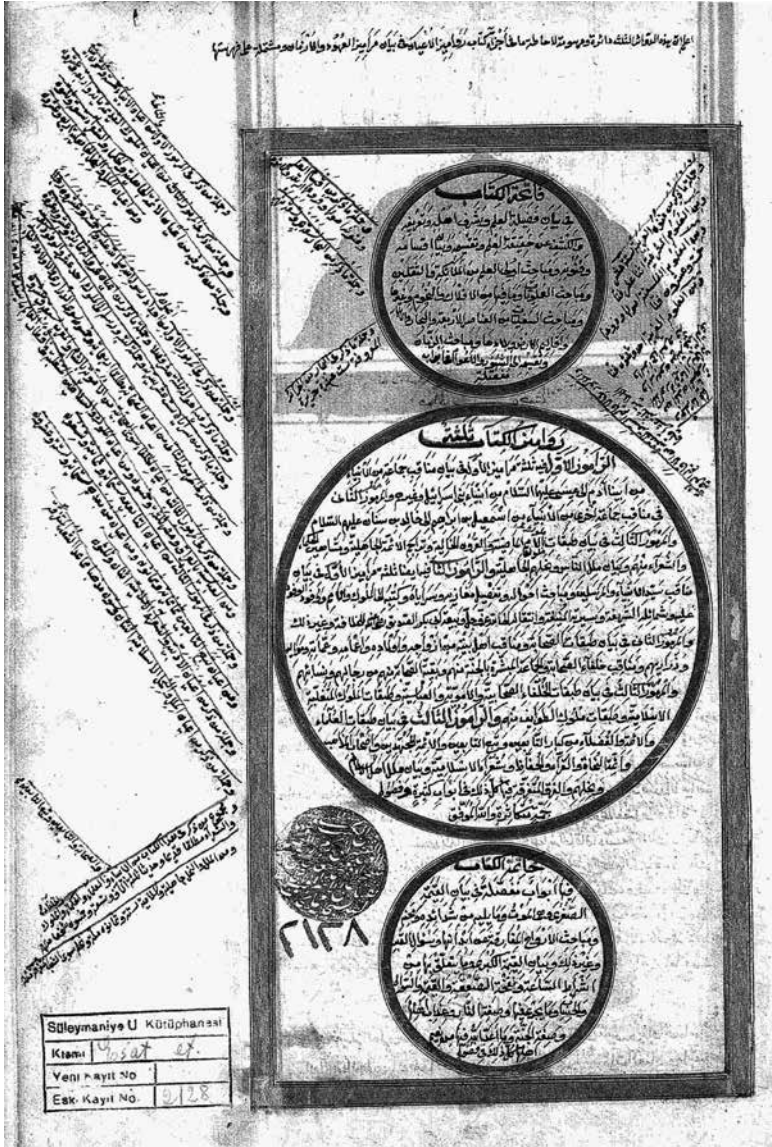
Şekil-3

Abdullah el-Ahıskavî'nin naklî ve akfî ilimler alanında aldığı icazetin ilmî silsilesi
(Süleymani Ktp., Halet Efendi nr. 583/3, 371a-372a)



4. Nüsha Örnekleri

a. Revâmîzu'l-â'yân'ın Nüsha Örnekleri



Süleymaniye Ktp., Esad Efendi nr. 2128, zahriye, 1a (Revâmîzu'l-â'yân'ın Fihristi)

b. Ahıskavî'nin Otobiyoğrafisinin Yer Aldığı Bölümler

به خصمه واليه تكلم بها للتوريشة وخطايقا يزيه وجدث سبغاد وسجع بيا منته رفيعا بومئذ عيدا ليزين
 به طاهر به ثابت الخياط اذ كان في سنة ثمانه وثمانين وستمائة ورجع الى مصر وبعثه ووجه مع وفد الخياط الى بغداد
 واقام في سنة ثمان مائة ورجع الى مصر في سنة ثمان مائة ورجع الى مصر في سنة ثمان مائة ورجع الى مصر في سنة ثمان مائة
 من الحديث خلا قوله الا انه لم يمتنع ورجع عنه من ابيه الذي يثق بالحق فظن الشياخ وواجه خديده والكلية
 وغيره وقال به النجار كان الشيخ موقفا الذي يثق بالحق فظن الشياخ وواجه خديده والكلية
 كما في الفعل شديدا انبت دائما لشكوه حده التمتع بزيه ورعا باواعية انونه السلف على وجهه للورد
 وعليه المبتدع لوقار حكا له الخليل يتبعه برويته قبل له يسوع من وان شتم باسمه وراسا رذكوه وقصده
 الملافة ولا صما به وكما وجهه معرفة بالحديث وكما يفيق لم يمت صنفنا الشياخ كالحديث في كذبه
 والكلام وقد افرس سيرة الخياط الذي يثق بالحق فظن الشياخ وواجه خديده والكلية
 وعينه ولا مرسفات من ان كتابه كفي في التفرع عشرين مجلدا في خصوص كتابه بل في كذبه تعبه عليه
 واجاد فيه وتجل به مذهبهم وقراه عليه جماعة قال الشيخ في الحديث انه من عبد السلام الشافعي ما رايت
 تحركت الاسلام على علم مثل الخياط الذي يثق بالحق فظن الشياخ وواجه خديده والكلية
 وتفتحا فيها وعنه ان كان يعقلم كطلبه نفسا لثباته ما عندنا نسخة كفي ولم ابق كتابه الا كتاب
 في الفقه اربع مجلدات والكتاب في الجملد ومحتمل المجلات والحمد لله المجلد صغيرا والردح في
 في اصول الفقه المجلد والا نساب في الفقه المجلد وفتحة الا رب في كذبه في المجلد والى كذبه في
 الترشية في المجلد والى كذبه في المجلد والى كذبه في المجلد والى كذبه في المجلد والى كذبه في
 في نسخة التزاه جزه ودم كنا في جزه ودم كنا في جزه ودم كنا في جزه ودم كنا في جزه ودم كنا في جزه
 وكتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد
 في نسخة المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد
 للناظر ان كذبه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد
 في كذبه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد
 بدستور يوم السبت وكما به يوم عيدا الفطرمه سنه عشره وخمسة وتسعون وفتحها يورد فيه جملها قايه
تجمل المصنف جامع الكتاب
حاشية المصنف على الكتاب
 اربع مجلدات عيدا الفطرمه سنه عشره وخمسة وتسعون وفتحها يورد فيه جملها قايه
 الا خشيته في هذا العبد الفقيه في سنة ثمان مائة ورجع الى مصر في سنة ثمان مائة
 والتف تريبا وفات به في الفقه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد
 والتزاه في كذبه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد
 وفسلت في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد
 وهو يتفق على ما يحتاج اليه في معاشنا فانتم انتم بعقلنا العيون لا قليلا حتى توفى فاعوزت جبهة
 انما شاء الله فقلت في كذبه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد
 وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد
 بائنه في كذبه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد
 حتى اخذت من شيخ في العام الفاضل الشيخ القائل في كذبه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد
 وفي علوم العربية والفتوى والادب والاصول الفقهية والاصول الحديث وتفسير القرآن وغيره
 من شيوخه في العلوم شيوخا في كذبه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد
 ويشرح على العباد النسبية في الحديث والفتوى في كذبه في كتابه المجلد وكونه في كتابه المجلد

Süleymaniye Ktp., Esad Efendi nr. 2127, 641b (Ahıskavî'nin otobiyoğrafisinin yer aldığı bölümün başı)

Kaynakça

- Açıl, Berat. Ed. *Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. İstanbul: İlem Kitaplığı-Nobel Yayınları, 2016.
- el-Ahıskavî, Abdullah. *Revâmîzu'l-a'yân*. Halet Efendi nr. 583/3: 368a-373b. Süleymaniye Ktp.
- , *Revâmîzu'l-a'yân*. Esad Efendi nr. 2127: 641b-644a. Süleymaniye Ktp.
- , *Câmiü'l-fusûl*. Arif Hikmet Bey Ktp., nr. (2) 80/217: 62a-76a. (müellif hattı).
- , *Akrabu'l-Mesâlik*. Arif Hikmet Bey Ktp., nr. (3) 80/217: 83a-142b. (müellif hattı).
- , *Mirkâtü't-Tarîkati'l-Muhammediyye*. Arif Hikmet Bey Ktp., nr. (1) 80/217: 2a-59b. (müellif hattı).
- , *Risâle fî Beyâni mâ yeteallaku bi'l-musâfir*. Arif Hikmet Bey Ktp., nr. (1) 80/217: 77a-80b. (müellif hattı).
- Akpınar, Cemil. "İcâzet", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11: 393-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Amasyevî (Amasyalı). Akifzâde Abdürrahim Efendi. *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-meshûdi ve'l-mesmû*. Ali Emiri Arabi, nr. 2527: 1b-114b. Millet Ktp.
- Arıcı, Mustakim ve Mehmet Arıkan, Der. *Taşköprülüzâdeler ve İsamüddîn Ahmed Efendi*, İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Arıcı, Müstakim. "Âlim ve Filozof: Kutbuddîn Şîrâzî [Scholar and Philosopher: Qutb al-Dîn al-Shîrâzî]". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 961-975. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Asiye Hatun.. *Rüya Mektupları*. haz. Cemal Kafadar. İstanbul: Oğlak Yayınları, 1994.
- Atay, Hüseyin. "Fatih-Süleymâniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnameler". *Vakıflar Dergisi*. 13 (1981): 171-236.
- , *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: medrese programları, icazetnameler, ıslahat hareketleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- Ayaz, Kadir. "Bandırmalı Küçük Hamid Efendi'nin Hadis İcâzetleri ve Câmiu Rivâyâtî'l-Fehâris ve Lâmiu İcâzâtî Ehli'l-Fevâris Adlı Eserindeki Rivayet Birikimi". *Osmanlı'da İlm-i Hadis: Âlimler, Eserler ve Meseleler* içinde, ed. Zekeriya Güler, Bekir Kuzudışli, Mustafa Celil Altuntaş, 387-428. İstanbul: İsar Yayınları, 2020.
- Ayten, İbrahim Halil. "İlhanlılar'dan Osmanlı'ya er-Risâletü's-Şemsiyye Geleceği ve Osmanlı'da Şemsiyye Okumaları". *Osmanlı'da İlm-i Mantık ve Münâzara* içinde, ed. Mehmet Özturan, Yusuf Daşdemir, Furkan Kayacan, 55-129. İstanbul: İSAR Yayınları. 2021.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ül- mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*. nşr. Kilisli Muallim Rifat - İbnülemin Mahmud Kemal. Cilt 1. nşr. İbnülemin Mahmud Kemal - Avni Aktuç. Cilt 2. İstanbul, 1951-55.
- , *İzâhu'l-meknûn fî'z-zeyl 'alâ Keşfî'z-zunûn*. nşr. Kilisli Muallim Rifat - Şerefeddîn Yaltkaya. İstanbul, 1945-47.
- Baltacı, Cahit. "Abdullah Ahıskavî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1: 80-81. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Bandırmalızade, Hâmid Efendi. *Câmiu rivâyâtî'l-fehâris ve lâmiu icâzâtî ehli'l-fevâris*. (müellif hattı). Mektebetü Melik Abdülazîz, nr. 231/36.
- , *Vâridât*, Yazma Bağışlar. nr. 2547: 1b-23a. Süleymaniye Ktp.

- Batıslam, Hanife Dilek. "Tarih ve Kültür Kaynağı Olarak Hasbihâller", *Türklük Bilimi Araştırmaları*. 22 (2007): 29-42.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâb-ı silsile-i Şeyh İsmail Hakkı bi-tarîk-i Celvetî*. İstanbul: Haydarpaşa Hastanesi Matbaası, 1291.
- , *Kitâbu Silsile-i Celvetiyye*. Şeriyye, nr. 1040. Millet Ktp.,
- , *Mecmuatü'l-hutab ve'l-vâridât'ı ile Mecmuâ-yı Hâkkî*, Genel nr. 41: 73. Bursa Eski Eserler (Yazma Eserler) Ktp.
- , *Tamâmü'l-Feyz*. Revan Köşkü nr. 497. Topkapı Sarayı Ktp.
- Can, Betül. "16. - 19. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinin Otobiyografileri ve İcâzetnâmeleri Işığında Osmanlı Medrese Eğitiminde Araççanın Yeri". *Osmanlı'da Ulûm-i Arabiyye içinde*. ed. Ali Bulut, Ahmet Meydan, Akın İşleme. 441-470. İstanbul: İSAR Yayınları. 2021.
- Çapan, Pervin. «Otobiyografi Geleneğinde Veciz Bir Örnek: Kâtib Çelebi Biyografisi». *Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi = Journal of Academic Literature* 2, sy. 5, (2016): 45-62.
- Çörekçi, Semra. *A Methodological Approach to Early Modern Self-Narratives: Representation of the Self in Ottoman Context (1720s-1820s)*. Doktora Tezi. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2022.
- Döne, Nuran. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâb-I Kebîr'i Ve Bursevî'de Vâridât Kültürü". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6, sy. 15 (2005): 311-334.
- Emîrî, Ali. *Mir'âtü'l-fevâid fî terâcimi meşâhiri Âmid*. (ed. İbrahim Çapak, haz. Günay Kut, Mesud Öğmen, Abdullah Demir). 1-2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. 2014.
- Erünsal, İsmail E.. "Ayasofya Kütüphanesi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4: 206-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- es-Süyûtî, Celâleddîn. *Kitâbü't-tehaddüs bi ni'metillah*. Thk. E. M. Sartain. Cambridge: Cambridge University, 1975.
- , *Kitâbü't-tehaddüs bi ni'metillah*. Haz. Heysem Halife Tuaymi, Sayda. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Bir Kitaba Ömür Vermek ya da Kutbuddîn Şirazi'nin Ma-Cerası". *Arkakapak* 5 (2016): 10-12. <https://arkakapak.babil.com/bir-kitaba-bir-omur-vermek-ya-da-kutbuddin-sirazinin-macerasi/> (erişim 21.07.2023).
- Sultan III. Murad. *Kitâbü'l-Menâmât (Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları)*. haz. Özgen Felek. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Felek, Özgen. "İslam Edebiyatını Yeniden Hikaye Etmek: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları". *Journal of Turkish Studies = Türklük Bilgisi Araştırmaları* 36, sy. 2 (2010): 21-36.
- Filan, Kerima. Der. XVIII. Yüzyıl Günlük Hayatına Dair Saraybosnalı Molla Mustafa'nın Mecmuası. Saraybosna: Connectum, 2011.
- el-Girîdî, Aziz Efendi. *Vâridat: Kalbin sohbetleri*. haz. M. Nedim Tan. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011.
- , *Vâridât*. Üsküdarlı, nr. 169. MÜ İlahiyat Fakültesi Ktp.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Kâtib Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1957.
- , "Sohbetname (Adlı Yazma Üzerine), *Tarih ve Toplum* 14, (1985): 56-64.

- Herîdî, Ahmed Abdülmecîd. “Veliyyüddîn Cârullah ve Bernâmecü Kirâ’âtih”. *Havliyyât İslâmiyye/Annales Islamologiques* 16 (1980): 6-57.
- el-Hüdâî, Azîz Mahmud. *el-Vâridât ve’l-vâkıâtü’s-sufiyyeti’l-hidaiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Kitab-Naşirun [Books Publisher], 2016/1437.
- İşközlü, F. “Başbakanlık Osmanlı Arşivinde yeni bulunmuş olan ve Sadreddîn Zâde Telhisî Mustafa Efendi tarafından tutulduğu anlaşılan H. 1123 (1711)-1148 (1735) yıllarına ait bir Ceride (Jurnal) ve Eklentisi”. 7. *Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler* içinde, 2: 508-534. Ankara: TTK, 1973.
- İbn Tağrıberdî. *el-Menhelu’s-sâfi ve’l-mustevfi ba’de’l-vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emin. 13 cilt. Kahire: el-Hey’etü’l-Misriyyeti’l-Âmme li’l-Kitâb, 1984.
- İbrahim b. Osman b. Mehmed b. Murad. *Mecmû’a-i Mürâselât.*, OE_Yz_0181: 1a-84b. İBB Atatürk Kitaplığı.
- Kafadar, Cemal. “Ben ve başkaları: On yedinci yüzyıl İstanbulu’nda bir dervişin günceci ve Osmanlı edebiyatında birinci ağızdan anlatılar”. *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken içinde*. İstanbul: Metis, 2010.
- Kalaycı, Mehmet ve Muzaffer Tan. “Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 62, sy. 1 (2021): 1-90.
- , “Veliyyüddîn Cârullah Efendi’nin (ö. 1151/1738) ‘Terceme-i Hâli’ne Bir Katkı” = A Contribution to “the Biography” of Veliyyuddîn Carullah Efendi (d. 1151/1738)”. *İslâm Tetkikleri Dergisi = Journal of Islamic Review* [İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi] 11, sy. 1, (2021): 357-388.
- Kandemir, M. Yaşar. “Fehrese”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7: 292-294. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karahanoğlu, Selim. *Kadı ve Günlüğü: Sadreddînzade Telhisî Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- , “Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları”. *TUHED (Turkish History Education Journal)* 8, sy. 1, (2019): 211-230.
- , “Ottoman Ego-Documents: State of the Art”, *International Journal of Middle East Studies*, 53 (2021): 301-308.
- , “Ben Anlatıları”, *Tarih Bilimi ve Metodolojisi* içinde. 280-284. ed. Mehmet Yaşar Ertaş. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019.
- Kâtib Çelebi, *Mizânu’l-Hak*. Elyazması, nr. 1009: 52a. TBMM Ktp.
- , *Mizânu’l-Hak*. haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- , *Mizanü’l-hakk fi ihtiyari’l-ehakk*. Sad. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu’cemü’l-mü’ellifin: Terâcimü muşannifi’l-kütübi’l-‘Arabiyye*. 15 cilt. Dımaşk, 1376-81/1957-61.
- Mehmed Tâhir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen). 3 cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1972-75.
- Mısırî, Niyazi-i. *Mecmua-i Kelimât-ı Kudisyeye-i Hazret-i Mısırî (hatırat-Varidât-Vakâyi’-Cifr-Nat*, (müellif hattı, h. 1093). Orhan nr. 690: 1-105. Bursa İnebey Ktp.
- Mirzâzâde Sâlim, Mehmed Emin Efendi. *Tezkiretü’ş-Şu’ara*. haz. Adnan İnce. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2018.

- , *Tezkiretü's-Şu'ara*. Türkçe Yazmalar, 2407. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi.
- Mustafa, Ramazan ve Ali Namli, Der. *İsmail Hakkı Bursevi ve Tamamü'l-Feyz Adlı Eseri* (İnceleme - Çeviri - Tıpkıbasım). Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Mustafa Efendi, Sadreddinzâde Telhisî. *Cerîde*, BOA, KK.d, nr. 750: 1-141.
- Nasûhî el-Halvetî, Üsküdarlı Mehmed. *Seyr ü Sülûk Mektupları (murâselât)*, haz. Mustafa Tatcı, Abdülmecit İslamoğlu. İstanbul: H Yayınları, 2017.
- Necmi Sarı, "Kendi Dilinden İsmail Hakkı Bursevi'nin Hayatı ve Şahsiyeti", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 1, (2015): 137-157.
- Onuş, M. Usame. "Bir Osmanlı Âlimi Veliyyüddîn Cârullah Efendi'nin Terceme-i Hâli". *Osmanlı Kitap Kültürü: Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenar Notları*. ed. Berat Açıl. İstanbul: İlem Kitaplığı-Nobel Yayınları, 2016: 17-46.
- Özdemir, Abdurrahman. «Aruz İlmi». *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. (ed. İsmail Güler). İstanbul: İSAM Yayınları, 2015: 357-424.
- Sarıcaoğlu, Fikret. "Kâtib Çelebî'nin Otobiyografileri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi [Prof. Dr. İsmet Miroğlu Hatıra Sayısı]*. 37 (2001-2002): 297-319.
- , "Katib Çelebî'nin Cihannüma'sı ve Kaynakları". Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, 1990.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. haz. Nuri Akbayar, nşr. Seyit Ali Kahraman, 6 cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. 1996.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye*. Haz. Muhammet Hekimoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tavukçu, Orhan Kemal. "Sergüzeştname". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34: 559-560. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Terzioğlu, Derin. "Mecmu'a-i Şeyh Mısri: On Yedinci Yüzyıl Ortalarında Anadolu'da Bir Derviş Sülukunu Tamamlarken Neler Okuyup Yazdı?" *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*. (2012): 291-321.
- , "Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyâzi-i Mısrî (1618-94)". *Studia Islamica*. 94 (2002): 139-165.
- Ünal, Mehmet. *Bandırmalı-zâde Mustafâ Hâşim Efendi'nin Vâridât-ı Mensûre Dîvân-ı Manzûme'si (İnceleme-Metin)* Isparta: Fakülte Kitabevi, 2013.
- ez-Zebidi, Murtaza Muhammed b. Muhammed. *el-Mu'cemü'l-muhtas*. haz. Nizam Muhammed Salih Ya'kubî, Muhammed b. Nâsir el-Acemî. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2006.

Makale/Article

Osmanlı Literatüründe Kadın Ben-Anlatılarına Bir Katkı: Çerkes Mehmed Şartlık Beg'in Hâtunu Hafize Kadın'ın 1805-1808 Tarihli Rüya Anlatıları

A Contribution to Women's Self-Narratives in Ottoman Literature: The Dream Narratives of Hafize Kadın, Wife of Çerkes Mehmed Şartlık Beg (1805-1808)

ELMİN ALİYEV

Bağımsız Araştırmacı
Independent Scholar

(elminaliyev@gmail.com), ORCID: 0000-0001-6936-9592.

Geliş Tarihi / Date of Arrival: 13.04.2023

Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 12.05.2023

Aliyev, Elmin. "A Contribution to Women's Self-Narratives in Ottoman Literature: The Dream Narratives of Hafize Kadın, Wife of Çerkes Mehmed Şartlık Beg (1805-1808)."

Ceride 1:1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp.129-147

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015617>

Öz

Tanzimat öncesi Osmanlı ben-anlatıları literatürünün henüz yeterince araştırılıp tasnif edildiği söylenemez. Bununla birlikte son yıllarda gerçekleştirilen bazı önemli çalışmalar oldukça çeşitli ve zengin bir literatürün oluşturulabileceğini göstermektedir. Bu literatürün tam olarak hangi türden eserlerin ekseninde oluşacağı önceden belirlenemez fakat rüya anlatılarının bu literatürde özel bir yer işgal edeceği ifade edilebilir. Bu makalenin konusunu oluşturan rüya kayıtları, halen Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi TSMA.E. 0874 numarada muhafaza edilen bir yapraktan ibaret belgedir. Rika hatla yazılı belge 1220/1805-1223/1808 yılları arasına tarihlenen toplam yedi adet rüya anlatısını ihtiva etmektedir. Söz konusu rüyaların en önemli özelliği ise Hafize adlı bir kadın tarafından yazıya dökülmüş olup, türünün nadir örnekleri arasında bulunmasıdır. Makalenin hedeflerinden ilki, mezkûr rüya anlatılarının yapısal özelliklerini ve içeriklerini tanıtmak, özellikle Asiye Hatun'un rüya defteri ile benzer ve farklı yönlerini aydınlatmaktır. İkinci hedef ise yazarın ben-merkezli anlatı üslubunu incelemek, rüyaları hangi amaç doğrultusunda ele aldığını belirlemeye çalışmaktır. Bu hedefler doğrultusunda Hafize Kadın'ın rüyalarının dönemin sosyo-politik yaşamı ile ilişkisi özellikle mercek altına alınacaktır.

Anahtar Kelimeler

Rüya anlatısı, Ben-anlatısı, Hafize Kadın, Asiye Hatun, Osmanlı.

Abstract

The literature on Ottoman self-narratives before the Tanzimat has not yet been sufficiently researched and classified. However, some important studies carried out in recent years show that a very diverse and rich literature can be created. The exact genres of this literature cannot be determined in advance, but it can be stated that dream narratives will occupy a special place in this literature. The dream records that constitute the subject of this article consist of a one-leaf document preserved in the Directorate of State Archives Ottoman Archive under the number TSMA.E. 0874. The document, written in rika script, contains a total of seven dream narratives dated to the years 1220/1805-1223/1808. The most important feature of these dreams is that they were written down by a woman named Hafize and are among the rare examples of their kind. The first goal of the article is to introduce the structural features and contents of the aforementioned dream narratives, and in particular to illuminate their similarities and differences with Asiye Hatun's dream notebook. The second goal is to examine the author's self-centered narrative style and to try to determine for what purpose she handles dreams. In line with these objectives, the

relationship between Hafize Kadın's dreams and the socio-political life of the period will be particularly scrutinized.

Keywords

Dream narrative, Self-narrative, Hafize Kadın, Asiye Hatun, Ottoman.

Giriş

Rüyalar, İslamî gelenekten beslenen ilgili literatürde genellikle (i) rahmânî, (ii) şeytânî ve (iii) nefsânî şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutulmaktadır. Bunlardan günlük meşgalelere dair hayal ve kuruntuların ürünü olarak yorumlanan üçüncü kısım dışarıda bırakılırsa, İslam kültüründe rüyaların daha ziyade rahmânî-şeytânî ölçütüne göre değerlendirildiğini ifade etmek mümkündür. *Rüyâ-yı sâdika* ve *rüyâ-yı sâliha* şeklinde de tabir edilen rahmânî rüyalar Hz. Peygamber tarafından *mübeşşirât* olarak nitelendirilmiş ve ulvî âlemden edinilen söz konusu müjdeleyici bilgi ve işaretlerin kıyamete kadar devam edeceği bildirilmiştir. Buna karşılık şeytan'ın vesveseleri sonucundan ortaya çıktığına inanılan karışık düş ve telkinlerin anlatılıp yorumlanması dahi sakıncalı görülmüştür.¹

Bu nedenledir ki Osmanlı toplumundan hemen hemen her sosyal zümre için rüyalar özel bir anlam taşımış, *intisap* veya *seyr ü sülûk* gibi manevî yolculuk sürecini aydınlatan ilahî mesaj, iyi ve kötü olayların habercisi ya da siyasî meşrulaştırma aracı olarak telakki edilmiştir.² Neticede aralarındaki küçük anlam farklılıkları da gözetilmek suretiyle *vâkıa*, *hulm*, *düş*, *menâm*, *hâb*, *rüya* vb. benzeri kavramlar ekseninde Arapça, Farsça ve Türkçe yazılan önemli bir literatür oluşmuştur.³ Bu literatürün büyük bir kısmının sufi çevrelerin kaleminden çıktığı açıktır. Bu nedenledir ki *Hurde-i tarîkat* ve

1 Bkz. İlyas Çelebi, "Rüya", *DİA*, XXXV (2008), 306-9; Cemal Kafadar, "Mütereddit Bir Mutasavvîf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri: 1641-1643", *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken (Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun)*, (İstanbul: Metis, 2022), 141.

2 Konumuz itibarıyla dar bir çerçevede ele alıp Osmanlı dönemi üzerinden özetlemeye açtığımız rüya anlatıları hakkındaki kapsamlı çalışmalar için bkz. Özgen Felek-Alexander D. Knysh (ed.), *Dreams and Visions in Islamic Societies* (Albany: Suny Press, 2012); Louise Marlow (ed.), *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands* (Cambridge: Harvard University Press, 2007).

3 Rüya anlatılarına ilişkin örnek eserler için bkz. Üveys b. Muhammed el-Alaşehri Veysi, *Hâb-nâme-i Veysi*, haz. Mustafa Altun (İstanbul: MVT Yayıncılık, 2011); Tacizâde Sadî Çelebi, *Hayru ahlâm*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2580; Semra Çörekçi, "The Dream Diary of an Ottoman Governor: Kulakzade Mahmud Pasha's *Düşnama*", *International Journal of Middle East Studies* 53 (2021): 331-35.

Risâletü'l-Hüdâ adlı eserlerinde seyr ü sülûku tamamlayabilmenin temel ilkelerini açıklayan Halvetî şeyhlerinden Yiğitbaşı Velî'ye (ö. 910/1505) göre bir mürid gördüğü rüyaları şeyhinden asla gizlememeli ve eksiksiz biçimde ona anlatmalıdır. Müridin manevî gelişimine yön veren şeyh için önemli ipuçları içerdiğinden rüyaların anlatılmaması tarikat âdâbına aykırı bir davranış olarak değerlendirilmektedir.⁴

Şunu da belirtelim ki tasavvuf erbabının bu yaklaşımı kimi araştırmacılar tarafından bir "otorite kurma" aracı olarak yorumlanır. Örneğin rüya tabiri için mürşide başvurulmasını "itiraf güdüsünün yansıması" şeklinde ilginç bir bakış açısıyla yorumlayan Katz'a göre, kendi sırlarını mürşidine aktaran bir mürit aslında onun dünyevî ve manevî üstünlüğünü tanıdığını ortaya koymaktadır.⁵ Sebep ne olursa olsun özellikle tasavvuf çevrelerinde rüya, vâkıat, tecelliyat vb. kavramlar ekseninde ciddi bir külliyyatın oluştuğu açıktır. Üstelik bu külliyyat sadece tasavvufi/dinî meselelere değil aynı zamanda evlilik, eğitim, seyahat gibi gündelik olaylara dair anlatıları da ihtiva etmektedir. Öte yandan elimizdeki farklı örnekler, rüya anlatısı türünden eserlerin sadece tarikat erbabına atfedilmesini engellemekte, rüya anlatılarının manevî tekamül çerçevesi dışında farklı motivasyonlarla da yazılabileceğini göstermektedir. Örneğin Taşköprülüzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) kadılık mesleğini tercih etme nedenini *Şakâik*'te anlattığı iki rüyayla açıklamakta, Evliya Çelebi (ö. 1095/1684 [?]) seyahatlerine bir rüya üzerine başlamaktadır.⁶ Yine gerek Fleischeir, Kafadar ve Karahasanoğlu gibi tarihçilerin tespitleri gerekse de arşiv raflarında saklı bulunan bazı belgeler⁷ kimi rüyaların, sosyal konumun iyileştirilmesi veya kariyer hayatındaki terfi beklentisi amacıyla kaydedildiğini gözler önüne sermektedir.⁸

4 Ahmet Ödge, "Osmanlı Dönemi Tekke Hayatına Bir Örnek: Yiğitbaşı Veli ve Tarikat Usulü," *Osmanlı Toplum*, haz., Güler Eren and Halil İnalçık (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), IV, 526.

5 Jonathan G. Katz, "Dreams in the Manağib of a Moroccan Sui Shaykh: 'Abd al-'Aziz al-Dabbagh (d. 1131/1719)" *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams In Islamic Lands*, haz. Louise Marlow (Washington, DC: Harvard University Press, 2008), 271.

6 Osmanlı entelektüel çevrelerinde müzik, mimari, katiplik, kadılık vb. türden farklı meslek ve sanat alanlarına yönelik tercih veya yergilerin rüyalar üzerinden temellendirilmesine dair genel bilgi için bkz. Aslı Niyazioğlu, *17. Yüzyıl İstanbul'unda Rüyalar ve Hayatlar*, trc. Ayşen Anadol (İstanbul: Doğan Kitap, 2020), 108-13.

7 Şehzâdelerin saltanatla müjdelendiği rüya anlatı örnekleri için bkz. OA, *TS.MA.E.*, 0750/38; *TS.MA.E.*, 0757/58.

8 Bkz. Cornell H. Fleischer, "Katiplerin Rüyaları: Osmanlı Kalemîyye Sınıfında Kehanet ve Endişe," çev. Ahmet Tunç Şen, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII. Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, haz. Hatice Aynur v.dğr. (İstanbul: Turkuaz, 2012), 435-52; Kafadar, "Müteredditt Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri: 1641-1643", 122-191; Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1713) Üstüne Bir İnceleme*, 2. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 121-7.

Konuyu ben-anlatısı kapsamındaki rüyalara odaklayacak olursak, bu mevzuda müstesna özellik arzeden iki eseri özellikle belirtmemiz gerekir. İlki, Sultan III. Murad tarafından, intisap ettiği mürşidi Şüca Dede'ye gönderildiği iddia edilen mektupları hâvi *Kitâbü'l-Menâmât*'tır.⁹ Eseri ayrıcalıklı kılan husus içeriğinin bir Osmanlı sultanına ait düşlerden ve manevî tecrübelerden oluşmasıdır.¹⁰ Bahsi geçen ikinci eser ise XII. yüzyıl gibi erken bir tarihte kadın bir mutasavvıfın yine şeyhi ile mektuplaşmak saikiyle yazıya döktüğü *Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri*'dir.¹¹ Gerek XVII. yüzyıl Üsküp çevresindeki sosyo-politik yaşama, gerekse de bir kadın müridin şeyhi ile olan ilişki düzeyine dair kıymetli bilgiler içeren bu rüya defteri/günlüğü ile aynı hacme sahip benzer bir eser henüz tespit edilmiş değildir. Bununla birlikte makalemizin konusunu teşkil eden rüya "kayıtları" Osmanlı toplumunda kadınlara ait rüya anlatılarının *Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri* ile sınırlandırılmayacağını göstermektedir.¹²

Bahsi geçen rüya anlatıları, halen Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri (OA) *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Evrak* (TSMA.E.) 0874 numarada muhafaza edilen bir belge halinde günümüze ulaşmıştır. Rika hatla yazılı bir yaprak hacmindeki belgede herhangi bir başlığa yer verilmemiş, arka sayfasına ise "*Tophân[el]de Ağa Câmi Yenimahalle Çukurçeşme'de Sâkin Çerkes Mehmed Şartlık Beg'in Hâtunu Hafize Kadın*" kaydı düşülmüştür. Söz konusu kayıt, rüyayı gören kişinin Tophâne civarında oturan Çerkes Mehmed Şartlık Bey'in eşi Hafize adlı bir kadın olduğunu tescilliyorsa da bütün araştırmalarımıza rağmen bu isimlerle ilgili herhangi ek bilgiye ulaşamamıştır. Dolayısıyla Hafize Kadın'ın ailesi, doğum yeri, yaşı, öğrenim düzeyi, ait olduğu sosyal tabaka, rüyalarını kaleme alma motivasyonu vb. bilgilere ışık tutacak herhangi bir ek kaynağa ulaşamamıştır. Bu da kendisinin en iyi halde orta tabakadan "kısmî" okur-yazar bir "hoca kadın/bacı kadın" olma ihtimalini gündeme taşımaktadır.¹³

9 Diğer Osmanlı sultanlarına atfedilen münferit rüya anlatıları için bkz. Ekrem Şama, *Osmanlı Düşünüyordu: Padişahların Salih Rüyaları* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 2013).

10 Günümüze tek nüsha halinde ulaşan eserin neşri için bkz. *Kitâbü'l-Menâmât: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları*, haz. Özgen Felek (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014).

11 Kafadar, "Müteredditt Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri: 1641-1643", 122-91.

12 Amasya'da Biçâre Ana Karı (Kızı) adlı bir kadının II. Bâyezid'in saltanat ve fetihlerini müjdelemek üzere Valide Sultan'a arzettiği rüya anlatısı da bu bağlamda önemli bir belge olarak değerlendirilmelidir. OA, TS.MA.E., 0750/38.

13 Herhangi bir akademik dayanağı olmamakla birlikte buradaki "hoca kadın/bacı kadın" vasfı Asiye Hatun'un mektuplarını şeyhine ulaştıran kişiden mülhem olarak kullanılmaktadır. Bkz. Kafadar, "Müteredditt Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri: 1641-1643", s. 135-37, 158-59.

Belge toplam yedi adet rüya anlatısını içermektedir. Hattın Hafize Kadın'a mı yoksa başka birine mi ait olduğu belirsizdir. Kullanılan dil ve üslup, yine yer verilen basit yazım hataları imla veya istinsah eden kişinin entelektüel kesimden olmadığı intibayı uyandırmaktadır. Sonuncusu hariç tutulmak kaydıyla rüyaların görüldüğü tarihler doğrudan veya dolaylı olarak verilmiştir. Bunlardan ilki, hicrî 1222 senesi Şaban ayının ilk Cuma gecesine tarihlendirilmiştir ki bu da miladî takvime göre tahmini olarak 09 Ekim 1807 tarihine ([06] Şaban 1222) denk gelmektedir. Rüyasında semadan kendisine bir sada geldiğinden ve üç beyaz kuş gönderildiğinden bahseden Hafize Kadın, Hz. Peygamber'in lütfuna mazhar olmuş, aydınlık nurun içerisinden yeryüzüne inen üç kız sakal-ı şerîfle onun gözüne sürme çekmiştir.

İkinci ve üçüncü rüyaların kesin tarihi belirtilmemiştir. Fakat her iki anlatının başında geçen "*işbu mâh-ı Şâban-ı Şerîf'de bir cum'a gecesinde*" tabiri, söz konusu rüyaların takriben 16, 23 veya 30 Ekim 1807 (13, 20 veya 27 Şaban 1222) tarihlerinden herhangi birinde görüldüğüne dair ipucu vermektedir. İkinci rüya tıpkı birincisi gibi Hafize Kadın'ın Hz. Peygamber tarafından kutsandığına tanıklık etmekte olup, O'nunla birlikte beş vakit namaz kıldığı aktarılmaktadır. Üçüncü rüyanın içeriği ise daha farklı bir mecraya evrilmiştir. Burada ümmetine Kevser ikram eden Hz. Peygamber tarafından davet edilen Hafize Kadın, Kevser'den içmek yerine ona dalarak arınmış ve böylelikle de büyük bir kalabalık oluşturan diğer insanlardan ayrılmıştır. Dahası ikinci rüyada kendisini "*Âhirette bana, dünyada pâdişaha emânet ol.*" şeklinde uğurlayan peygamberden bu defa Eyüb Sultan ve Aya-sofya Câmii şeyhlerini bilgilendirmek üzere bir vazife dahi almıştır.

25 Ekim 1808 (05 Ramazan 1223) tarihine işaret eden dördüncü rüyadaki anlatı ilk üç rüyanın devamı niteliğindedir. Hafize Kadın, sadrazam Alemdar Mustafa Paşa'nın (ö. 1223/1808) tebdil-i kıyafet edip bir camide bulunduğu haberini alır ve onunla görüşmeye gider. Mustafa Paşa onunla görüşür ve daha önceki rüyada aldığı irşat vazifesini kendisine neden söylemediğini sorar. Hafize Kadın, bir *nisâ tâifenin* sadrazamla görüşmesinin ne kadar zor olduğunu ve kendisi gibi *hakir* birinin sözünün dinlenmeyeceğini anlatır. Mustafa Paşa ise "*Şimdi bende iş [?] kalmadı. Benden sonra kalabalık savdukda ümmet-i Muhammed'e söyle, yazk olmasın.*" diyerek aldığı vazifeyi gerçekleştirmesi gerektiğini tenbihler. Dördüncü rüyayı önemli kılan iki husustan birincisi de aslında Mustafa Paşa'nın bu tenbihidir. İlerleyen sayfalarda bahsedileceği üzere Mustafa Paşa rüyanın görüldüğü tarihten kı-

sa süre sonra yeniçeri ayaklanmasında öldürülmüştür. Dolayısıyla Mustafa Paşa'ya söylenen “*Şimdi bende iş [?] kalmadı.*” ibaresi -şayet belgede bir imla/istinsah hatası bulunmuyor ve farklı bir anlam kastedilmiyor ise- gelecekte vuku bulacak bu olayın Hafize Kadın'a ilham edildiği gibi bir ima içermektedir.

İkinci husus ise buraya kadar izlenen kronolojinin diğer üç rüyada kısmen bozulup, geriye gidilmiş olmasıdır. Şöyle ki beşinci rüyanın “*bin iki yüz yigirmi senesinin Ramazan-ı Şerîf âhirine yakın*”, yani 17-22 Aralık 1805 tarihinde görüldüğü kayıtlıdır. Tophâne Çarşısı'nda geçen rüyada Hafize Kadın sözlü irşat vazifesinden bir bakıma aktif “cihat” eylemine geçiş yapmakta, kefere tarafından esir edilip hayat kadını olarak kullanılan üç Müslüman kızı esaretten kurtarmaktadır. Söz konusu kızlar aslında Müslümanlar tarafından satılmış ve padişah bile kafirlere karşı onların hakkını gözetememiş iken Hafize Kadın ilahî yardım sayesinde kızları kurtarmış ve bu uğurda bir kefereyi katletmekten bile çekinmemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Hafize Kadın devletin içinde bulunduğu siyasi kaos ortamının sosyal düzeni nasıl tehdit ettiğini vurgulamak üzere Müslüman kızların esir edilerek hayat kadınlarına dönüştürüldüğünün altını çizmiş, hatta olayın ciddiyetini göstermek için kişisel mahremiyet alanına giren sırları açıklamaktan kaçınmamıştır. Daha da önemlisi -dinî hassasiyetleri sürekli ön planda tutmasına rağmen- birden fazla kişiyle cinsel ilişkide bulunduğunu itiraf eden kıza dahi zina ve fuhuş suçlamasında bulunmamış, aksine mağdur ve mazlum olarak görüp kurtarmaya çalışmıştır.

Belgede yer alan altıncı rüyanın tarihi dolaylı olarak belirtilmiş olup, “*bu sene Ramazan Bayram[ı] gününden sonra cum'a gece[si]*” ibaresiyle [27] Aralık 1805 ([05] Şevval 1220) tarihine işaret edilmiştir. Hafize Kadın'ın bu rüyası “ulemâ kavuklu” başka bir kimsenin rüyası ile ilişkilendirilmektedir. Söz konusu âlimin rüyasını tabir eden muabbir, beş seneden beridir devam eden dünyalık kavgasının Hakk'ın azabını gerektirdiğinin altını çizer. Bundan kurtulmak içinse Hafize Kadın'ın söylediklerinin uygulanması icap etmektedir.

Nihayet yedinci rüyanın tarihi yıl, gün ve ay olarak kaydedilmemiş, sadece “*Kurban Bayramı gecelerinde[n] bir gece cum'a gecesi*” görüldüğü vurgulanmıştır. Bu rüyada Hz. Peygamber'in, asılı duran zencir ile hamâile balık suretli bir yılan gibi sarıldığı görülmektedir. Ümmet-i Muhammed davranışlarını düzeltmedikçe Hz. Peygamber kendisini aşağı bırakmak ister, fa-

kat Hafize Kadın, “*Etmeyesiz düşmeyesin, eger sen düşersen yer gök aşığa düşer, ümmet-i Muhammed harab olur.*” diye duruma müdahale edip, Müslümanların davranışlarını kendisi düzeltmeye çalışır. Sonunda Hz. Peygamber kendisini aşığı bırakırsa da “*Fâtımâ-yı habîb adına*” şeklinde bir nida duyulur ve Allah’ın yardımıyla Hz. Peygamber tekrar yükselir.

Bu bilgilerden hareketle Hafize Kadın’ın rüyalarını -en azından çoğunluk itibarıyla- 1805-1808 (1220-1223) tarihleri arasında gördüğünü ifade etmek mümkündür. Kendisi veya çevresi hakkında ayrıntılı bir biyo-bibliyografik veriye ulaşamadığımız için bu tarihlerin Hafize Kadın’ın psikolojik ve sosyal yaşamı açısından tam olarak ne anlama geldiğini belirlemekten maalesef ki uzacağız. Bununla birlikte bazı nüanslardan hareketle söz konusu anlatılar dönemin sosyo-politik olayları ile irtibatlandırılabilir. Öyle ki halk tabakasından olan bir kadının rüya anlatılarının saray arşivlerine girmesini sağlayan nedenin de bu nüanslarda saklı olduğu kanaatindeyiz.

Daha açık bir ifadeyle rüyaların kaleme alındığı yıllar, gerek dış gerekse de iç siyaset itibarıyla Osmanlı merkezi yönetiminde ciddi kargaşanın yaşandığı bir zaman dilimine denk düşmektedir. Sultan III. Selim’in (ö. 1223/1808) uygulamaya çalıştığı nizâm-ı cedîd sürecine yeniçeriler tarafından ciddi muhalefet edilmesi ve dış ilişkilerdeki savaş durumu Pazvandoğlu, Tepedelenli, Belgrad ve Sırp isyanlarının önlenmesini zorlaştırmıştır. Aynı şekilde Hicaz’da ortaya çıkan siyasi kargaşa ve Vahhâbî isyanı engellenememiş, Mekke işgal edilerek Hz. Muhammed’in kabri hariç bütün ziyaret yerleri yıkılmış (1805), Mescid-i Nebevî yağmalanmış ve savaş dolayısıyla hac ziyaretleri askıya alınmıştır ki bütün bunların halk nezdinde huzursuzluk doğurmadığı düşünülemez.¹⁴ Gerçi aynı dönemde payitahttaki siyasi durumun da istikrarlı olduğu söylenemezdi. 1807’de İngiliz Vakası ve Kabakçı İsyanı Sultan III. Selim’in tahttan indirilerek katledilmesi ve Sultan IV. Mustafa’nın (ö. 1223/1808) cülusu ile sonuçlanmıştır.¹⁵ Alemdar Mustafa Paşa’nın (ö. 1223/1808) orduyu İstanbul’a getirmesiyle birlikte IV. Mustafa’nın yerine II. Mahmud (ö. 1255/1839) tahta çıkarılmış ve kendisi de sada-

14 Bkz. Eyüp Sabri Paşa, *Tarih-i Vehhâbiyan (Vehhâbiler Tarihi)*, trc. Süleyman Çelik (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992), 69, 82-3; Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri* (Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2001), 141; Mustafa S. Küçükbaşçı, “Medine”, *DİA*, XXVIII (2003), 305-18; “Mekke”, *DİA*, XXVIII (2003), 555-75.

15 Sultan III. Selim’in tahttan indirilmesi ve Sultan IV. Mustafa dönemindeki olaylar için bkz. Stanford J. Shaw, *Eski ve Yeni Arasında Sultan III. Selim Yönetiminde Osmanlı İmparatorluğu*, trc. Hür Güldü (İstanbul: Kapı Yayınları, 2008), 505-60.

rete atanmıştır. Bu sayede şehirde istikrar ve huzur tekrar sağlanmaya çalışılmışsa da âsîleri cezalandırmak için sert tedbirler alması Alemdar Mustafa Paşa'nın yeniçeriler tarafından öldürülmesine yol açmıştır. Alemdar Vakası olarak tarihe geçen bu olaylar zinciri (16-19 Kasım 1808) İstanbul'da büyük tahribat ve kargaşa doğurmuş, büyük yangınlar çıkmıştır.¹⁶

Hafize Kadın'ın rüya anlatılarının tam da bu kaos ortamından dolayı saraya sunulduğu düşünülebilir. Zira ona göre, “*Bu âlem-i nâs birbirine düşdü, birbirini katletti. İşte Hak tarafından cehennem ‘azâb oldurdu.*” Dolayısıyla, istikrarın sağlanması ve ümmet-i Muhammedî'nin felaha ermesi için rüyada kendisine iletilen ikaz ve buyrukların dikkate alınması gerekmektedir.

Meseleye “serbest” ve “resmi” rüya tasnifi¹⁷ bakımından yaklaşırsak, Asiye Hatun'da olduğu gibi¹⁸ Hafize Kadın'ın da ikinci bağlamdan yana tercihte bulunduğunu söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle o, rüyalarındaki bireysel yaşantılarını, duygu ve düşüncelerini aktarırsa da bütün bunları üstlendiği vazifenin bir gereği olarak anlatır. Üstelik Asiye Hatun'dan farklı olarak mütereddüt izlenimi bırakmaz, çok daha özgüvenli bir üslup sergiler. Bunun muhtemel nedenlerinden biri ise rüyalarını tasavvufi bir bağlamda anlatmamasıdır. Hafize Kadın'ın rüyaları, gerek içerdikleri “sembolik/mistik” imgeler ve görülme zamanları, gerekse de bu zaman dilimlerindeki kendi fiziksel konumu itibarıyla mütedeyyin bir kişiye işaret etmektedir. İlk beş rüyayı, mutad biçimde “*gündüz sâim geceleri kâim*” olarak idrak ettiği üç aylardan Şaban ve Ramazan'da (özellikle Cuma veya bayram geceleri) görmüş, diğer iki rüyayı ise Cuma ve Kurban bayramı gibi mübarek günlerle ilişkilendirmiştir. Aynı şekilde genellikle sabaha karşı ve seccade üzerinde uykuya daldığı zaman rüya gördüğünü vurgulaması bu anlamda manidardır.

Hafize Kadın'ı rüyalarını yazmaya iten asıl gaye tasavvufî nedenlere (intisap, seyr ü sülûk vb.) matuf olmadığı gibi, müjdeleme de değildir. O, ister zımnen isterse de açık şekilde olsun rüya anlatımına karşılık maddi beklen-

16 1808/1223 yılı içerisinde İstanbul'da gerçekleşen olaylar ve bunların halk nezdindeki bazı olumsuz etkileri hakkında ayrıntılı anlatım için bkz. Şânî-zâde Mehmed Atâullah Efendi, *Şânî-zâde Tarihi [Osmanlı Tarihi (1223-1237/1808-1821)]*, haz. Ziya Yılmaz (İstanbul: Çamlıca, 2008), I, 25-193; Fahri Ç. Derin, “Yayla İmâmî Risalesi: Târih-i Vekâyi-i Selimiyye”, *TED* 3 (1973): 213-72; Câbi Ömer Efendi, *Câbi Târihi: (Târih-i Sultan Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sâni): Tahlil ve Tenkidli Metin*, haz. Mehmet Ali Beyhan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003); Aysel Yıldız Danacı, “1807 ve 1808 Olaylarında İstanbul”, *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Siyaset ve Yönetim*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015), II, 147-55.

17 Bronislaw Malinovski, *Sex and Repression in Savage Society* (New York: Meridian Books, 1955), 89-90.

18 Kafadar, “Mütereddüt Bir Mutasavvîf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri: 1641-1643”, 142.

ti imasında bulunmamaktadır. Dolayısıyla, bir yandan Sultan III. Murad'ın *Kitâbü'l-Menâmât*'ı ve *Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri* tarzındaki tasavvufi eserlerdekenden, öte yandan ise müjdeleme amacıyla saraya sunulan rüya anlatılarından farklı bir amaca yönelmiştir. Fatih Sultan Mehmed'in (ö. 886/1481) hocaları arasında gösterilen Osmanlı âlimi Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) Sultan II. Bâyezîd'e (ö. 918/1512) arzettiği rüyası,¹⁹ Halvetî şeyhi Seydî'nin Cem Sultan'ın saltanatını muştuladığı rüyası,²⁰ yine Biçâre Ana Karı (Kızı) adlı kadının II. Bâyezîd'in saltanat ve fetihlerini müjdelediği rüyası²¹ ikinci kısım anlatıların Osmanlı'daki erken örneklerindedir.

Asiye Hatun²² veya Sadreddinzâde²³ örneklerinin aksine Hafize Kadın'ın rüyaları, onun sosyal konumundan daha ziyade, ruh halini yansıtmaktadır. Onun rüyalarına *misafir olan zevat*, genel itibariyle sadrazam, ulemâ ve muabbir gibi ilmiye ve kalemiye sınıfından üst düzey kişilerdir. Hafize Kadın padişah, devlet erkânı ve ulemâ da dahil olmak üzere bütün halkı irşad etme vazifesini doğrudan Hz. Peygamber'den aldığı için bu kimseler karşısında dahi "seçilmiş kişi" olduğunu ifade edebilmektedir. Alemdar Mustafa Paşa ile konuştuğu rüyasında ifade ettiği gibi kadın olması hasebiyle sözünü dinletemediği için zaman zaman ümitsiliğe kapıldığı olmuştaysa da bu durum rüyaların geneline yansımamıştır. Kaldı ki rüyaların kaleme alındığı yıllardaki Osmanlı toplumunda kadınların sosyo-politik olaylar açısından bütünüyle kayıtsız/etkisiz bir konumda bulunmadığı vakanüvislerce ifade edilmektedir. Örneğin, Oğulokyan'ın *Ruznâme*'sinde anlatılanlar doğru ise 01 Mayıs 1808 (05 Rabîulevvel 1223) tarihinde İstanbul'daki bir grup kadın pahalılık ve açlık durumuna itiraz için biraraya toplanmış ve Cuma namazı için Bâyezîd Câmi'i'ne gelen padişaha arzuhalde bulunmuşlardır. Yazar, uçlarında çiğer asılı

19 886/1481 yılına tarihlendirilen ve Cem Sultan olayı ile ilişkilendirilerek okunmaya müsait olan bu belgede Molla Gürânî rüyasını şöyle anlatmaktadır: "*Bir insan gelüb beni sultana davet eyledi. Vardım bir harap eve girdim. Sultan beni bir hücre-i muzlim[ey]le davet eyledi. Girdim hücre-i muzlim[e]de sakalı kazanmış gördüm ve Ermeni kuşağın sarınur ve bir civan dahi yanında oturur. Ermeni suretinde sultan bana gazap izhar eder. Ammâ söylediği mühmelâttan hiçbir kelime fehmedemedim. Heman bidâr oldum. İmdi, bizim rüyamız hiç tehallüf etmez. Nice ki Karaman'da iki Ay gördüm, birisi tam ve birisi nakis. Nâgah nakis [Ay] ma'dum oldı. Mevta malumum degildir, lâkin ma'dum olurduk hazret-i a'lâya arzylemiştim. Ve hem sâir sulahâ sultanımı halini eyü görürler."* Bkz. OA, TS.MA.E., 0757/59.

20 OA, TS.MA.E., 0757/58.

21 OA, TS.MA.E., 0750/38.

22 Kafadar, "Mütereddit Bir Mutasavvif: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri: 1641-1643", 142.

23 Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü*, 123.

sırları sallayan kadınların “Efendimiz, uyan ve bizi düşün. Pahalılığa dayanmıyoruz, aç kaldık.” şeklinde nidalar attığını belirtmektedir. Hemen akabinde yer verdiği “Fakat beyhude çabalıyorlardı, çünkü Padişah’ın elinden bir şey gelmiyordu.” kaydıyla ise Sultan IV. Mustafa’nın (ö. 1223/1808) yönetimdeki etkisiz konumuna dikkat çekmektedir.²⁴

Bu noktada Hafize Kadın’ın Oğuluckyan’inkine benzer bir kanaati paylaştığı üzerinde durulabilir. Tabi ki bu kanaatin farklı bir bağlamda ve Sultan III. Selim (ö. 1223/1808) dönemiyle ilgili olarak serdedildiği nüansının gözden kaçırılmaması koşuluyla. Hafize Kadın, üç kızı kefereden kurtarmaya çalıştığı beşinci rüyasını anlatırken içten içe Müslümanların menfaatini düşünen padişahın bunu savunabilecek gücünün bulunmadığını, üstelik devlet erkânının desteğini alamadığını açıkça ifade etmektedir. Onun Sultan III. Selim’e söylediği “Benim kuvvetim yok şimdi kefereye virmem diyemem [?]. Benim âdemlerim bana imdâd etmiyor, varınız alınız.” cümlesi, bir geçim sorunundan daha ziyade, devletin iç ve dış dinamiklerindeki kaos ve tepe taklak olmuş sosyo-politik düzen intibasının dışavurumudur.

Kaynakça

- Atâullah Efendi, Şânî-zâde Mehmed, *Şânî-zâde Tarihi [Osmanlı Tarihi (1223-1237/1808-1821)]*, haz. Ziya Yılmaz, İstanbul: Çamlıca, 2008.
- Câbî Ömer Efendi, *Câbî Târihi: (Târih-i Sultan Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sâni): Tahlil ve Tenkidli Metin*, haz. Mehmet Ali Beyhan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Çelebi, İlyas, “Rüya”, *DİA*, XXXV (2008), 306-9.
- Çörekçi, Semra, “The Dream Diary of an Ottoman Governor: Kulakzade Mahmud Paşa’s *Düşnama*”, *International Journal of Middle East Studies* 53 (2021): 331-35.
- Derin, Fahri Ç., “Yayla İmâmî Risalesi: Târih-i Vekâyi-i Selimiyye”, *TED* 3 (1973): 213-72.
- Ecer, Ahmet Vehbi, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2001.
- Felek, Özgen, - Alexander D. Knysh, (ed.), *Dreams and Visions in Islamic Societies*, Albany: Suny Press, 2012.
- Fleischer, Cornell H., “Katiplerin Rüyalari: Osmanlı Kalemîyye Sınıfında Kehanet ve Endişe,” çev. Ahmet Tunç Şen, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII. Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, haz. Hatice Aynur vdğr., İstanbul: Turkuaz, 2012.
- Georg Oğuluckyan’ın *Ruznâmesi (1806-1810 İsyancıları): III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmud ve Alemdar Mustafa Paşa*, trc. H. D. Andreasyan, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1972.

24 Georg Oğuluckyan’ın *Ruznâmesi (1806-1810 İsyancıları): III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmud ve Alemdar Mustafa Paşa*, trc. H. D. Andreasyan (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1972), 22.

- Kafadar, Cemal, "Mütereddît Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri: 1641-1643", *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken (Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun)*, İstanbul: Metis, 2022, 123-91.
- Karahasanoğlu, Selim, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1713) Üstüne Bir İnceleme*, 2. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Katz, Jonathan G., "Dreams in the Manaqib of a Moroccan Sui Shaykh: 'Abd al-'Aziz al-Dabbagh (d. 1131/1719)," *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, haz. Louise Marlow, Washington, DC: Harvard University Press, 2008.
- Kitâbü'l-Menâmât: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları*, haz. Özgen Felek, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Küçükaşçı, Mustafa S., "Medine", *DİA*, XXVIII (2003), 305-18.
- , "Mekke", *DİA*, XXVIII (2003), 555-75.
- Malinovski, Bronislaw, *Sex and Repression in Savage Society*, New York: Meridian Books, 1955.
- Marlow, Louise (ed.), *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Niyazioğlu, Aslı, *17. Yüzyıl İstanbul'unda Rüyalarda ve Hayatlar*, trc. Ayşen Anadol İstanbul: Doğan Kitap, 2020.
- Ödge, Ahmet, "Osmanlı Dönemi Tekke Hayatına Bir Örnek: Yiğitbaşı Veli ve Tarikat Usulü," *Osmanlı: Toplum*, haz., Güler Eren and Halil İnalçık, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Sabri Paşa, Eyüp, *Tarih-i Vehhâbiyan (Vehhâbîler Tarihi)*, trc. Süleyman Çelik, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1992.
- Shaw, Stanford J., *Eski ve Yeni Arasında Sultan III. Selim Yönetiminde Osmanlı İmparatorluğu*, trc. Hür Güldü, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- Şama, Ekrem, *Osmanlı Düşünüyordu: Padişahların Salih Rüyaları*, İstanbul: Gonca Yayınevi, 2013.
- Tacizâde Sadî Çelebi, *Hayru Ahlâm*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2580.
- Türkiye Cumhuriyeti Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivleri, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Evrak*, 0750/38.
- , 0757/58.
- , 0757/59.
- Veysi, Üveys b. Muhammed el-Alaşehirî, *Hâb-nâme-i Veysi*, haz. Mustafa Altun, İstanbul: MVT Yayıncılık, 2011.
- Yıldız Danacı, Aysel, "1807 ve 1808 Olaylarında İstanbul", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Siyaset ve Yönetim*, ed. Coşkun Yılmaz, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2015.

Metin

[Hafize Kadın'ın Rüya Kayıtları]

[1] Bin iki yüz yigirmi iki senesinin mâh-ı Şâban-ı Şerîfinin ibtidâ cum'a gecesini sabaha karîb oldukda, kendümün asıl mûtad edindiğim sal[av]ât selâm [صَلَام] tahıyyât kılup seccâde üzerinde hâba vardığımda mânâda gök yüzüne bakdığımda üç 'aded beyaz büyük kuşlar üzerime aşağı [doğru] inerken bir sadâ geldi kim *"Bu kuşlar sana geldi."* deyü. Heman bu sadâdan sonra kuşlar tekrar havaya gök yüzüne vardıkda bakdım üç kuş üç balık olmuşlar; arkalarının göğe süründürler [?]. Sadâyı işitdim, heman der-'akab gök açılıp nuru âleme yayıldı. Aydınlık nûrun içinde yeşil yapraklı, dallı budaklı ağaçlar gördüm. Âniden gökden üç 'aded kızlar inüp doğru yanıma geldi. *"Peygamber 'aleyhi's-salâtü [ve's]-selâm sana gönderdi sakal-ı şerîfi; gönderdi gözüne sürme çekeceğiz."* didiler. *"Kalk abdest alup iki rek'at namaz kıl."* didiler. Yine mânâda kal-kup abdest aldım, iki rek'at namaz kıldım. Getirdikleri sakal-ı şerîfi gözüme sürme çeker gibi çekdiler.

[2] Yine işbu mâh-ı Şâban-ı Şerîf'de bir cum'a gecesinde de dahı kendümün asıl mûtad edindiğim üç ayları gündüz sâim gecelerim kâim iken, sabaha karîb oldukda seccâde üzerinde hâba vardığımda üç 'aded kızlar gelüp, *"Yüri senin ile gidelüm."* deyü, beni getürdiler bir mahalde bir sed üzerinde yeşil seccâde üstüne kodılar. Etrafıma bakdım istikbâl olduğum gibi yüksek yerden yukarı bir kafes içinde Peygamberimiz 'aleyhi's-salâ-

tü ve's-selâm namaz kılyormuş. Sabah namazı imiş. Ben de ana iktidâ etdim. Beraber ruku' sücûd idüp kıldım. Akşam namazını dahı beraber kıldım. Dört vakit namazda dahı iktidâ ettim, beraber kıldım. Akşamdır deyü evime gerüye geliyormuşum, sağ yanımdan bir sadâ geldi: "*Hâtun nirden geliyorsun?*" Ben didim ki: "*Peygamberimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmı otuz sene ziyaret etdim, namazda iktidâ etdim.*" didim. "*Sana ne didi?*" deyü benden su'âl etdiler. Ben dahı didim ki: "*Âhiretde bana, dün-yada pâdişaha emânet ol didi.*" didim. "*Dahı bir şey söylemedi.*" didim.

[3] Yine işbu mâh-ı Şâban-ı Şerîf'de bir cum'a gecesi sabaha karîb, mûta-dım üzere seccâde üzerine hâba vardığımda, "*Hâtun kalk seni götüre-lüm; Peygamberimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ümmetlerine kevser içü-rüyor, seni çağırırlar.*" deyü sadâ işitdüm. Kim olduğun görmedim. "*Ni-re gideyüm, seni görmüyorum?*" dediğimde, "*Benim sadâma gel.*" didi. Sadâ olduğu tarafa vardım. Bir meydan-ı yeşillik sahrâ [سحر] yerler, halk-ı âlem dolu kalabalık, kevser içiyorlar. Cümlesi er kişi. Baktım ben-den gayrı nisâ tâife görmedim. Cemî'-i peygamberân makamları dahı varmış, ammâ kendülerini görmüyorum. Kevser viren âdemleri dahı görmüyorum. Ammâ koyup verdikleri kâs[e]leri görüyorum. İçen âdem-leri dahı görüyorum. Şimdi bana dahı bir kâse dolu getürdiler iç [dedi-ler]. "*Ben içmem, içine girüp gusül alacağım.*" [dedim]. "*Anın içine dü-şen ölür.*" deyü cevap virdiler. Ben dahı, "*Cânıma minnet, keşke böyle öleydüm.*" deyü içine balık gibi kendümi attım; dalup çıktım ol bir [öbür] yüzüne. Üzerimden sular akarak yol dutup evime geliyormuşum. Sağ ta-rarımdan bir sadâ işittim: "*Hâtun nerden gelürsen?*" "*Didiler, Peygambe-rimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm sevgili ümmetlerine kevser içirdi. Ben de ana girüp gusül alup geldim.*" dedim. "*Kevser içine âdem girse ölür, sen nasıl girüp sağ çıktın?*" didi. "*Sana ne haber söylediler?*" didi. "*Ben kimse[yi] görmedim*" [didim]. "*Görmesen dahı sende haberi vardır.*" de-yü "*Sana haberin söyleyem.*" didi. Ben de dahı "*söyle*" didim. "*Üç sene-den berü itdikleri ibadetler ibadet degildir. Eger kim pâdişah tarafın-dan, ricâl ü kibâr-ı ulemâ vü sulahâ, ümmet-i Muhammed'im diyen kimseler[in] cümlesi ve gerek hâllü hâlince âmme-i nâsa bu nasihati söyle. Eger söylemez ve eger itmezler cümleinin üç senelik ibadeti gider ve senin üç senelik ibadetin kabul olmaz.*" didi. "*Ne çâre benim elimden gelür? İş midir, beni kim dinler?*" didim. "*Sen Eyüb Sultan Câmi' kürsi*

şeyhine ve Ayasofya kürsî şeyhine, ikisine söylesen senden sâkıt olur. İtmezlerse anlar bilür.” didi. “Nedir haberin, söyle.” didiğimde, “Pâdişah ricâl-i kibârı cümlesi şerbette hamur yoğurup, yağlı gözleme bişirüp, üzerine şeker eküp Eyüb Sultan’da âmme-i ahâliye ve fukarâlara ziyâfetlendirsün ve andan hâllü hâlince cümle nâs un alup kimi yağ ile kimi sac ile gözleme bişirüp câmi’lerde mahallelerde üzerine susam eküp yedirsünler.” didi. “Anlardan Hakk-ı sübhânâ ve teâlâ râzı ola ve Peygamberimizin şefâ’ati ola.” didi.

- [4] Bin iki yüz yigirmi üç senesi mâh-ı Ramazan-ı Şerîf’in beşinci gecesi, yine seccâde üzerinde sabaha karîb mânâda, “Mustafâ tebdîl olup, bir câmi’e gelmiş.” didiler. Ben dahı, “Bu haberi varup Mustafâ Paşa’ya câmi’de söyleyim ümmet-i Muhammed’e yazık olmasun, bunu meydana yine Mustafâ Paşa çıkardı.” didim. Câmi’-i Şerîf’e vardım. Kadınlar ile câmi’ dolu. Mustafâ Paşa dahı câmi’ içinde yalnız tebdîl oturuyor. Amma dışarısı kalabalık, er avrat karışık. Mustafâ Paşa kendüsi beni çağırdı. “Kadın üç kere rü’yâ gördün, Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm haberlerini niçün bana söylemedin?” didi. Ben dahı, “Nasıl söyleyeyim? Ben bir nisâ tâife sen vezîr-i a’zâmsın. Benim gibi hakîr söylediği dinlenür mi?” dedimimde, “İşte efendim biliyorsun, kendün biliyorsun.” didiğimde, “Şimdi bende iş [?] kalmadı. Benden sonra kalabalık savdukda ümmet-i Muhammed’e söyle, yazık olmasın.” didi.

- [5] Yine bin iki yüz yigirmi senesinin Ramazan-ı Şerîf âhîrine yakın, sabaha karîb seccâde üzerinde mânâda Tophâne Çarşısı’na varmışım. Üç aded kızlar Fireng avratları arasında, yine Fireng avradı libâsında, ammâ Müslümanlara yakın cevablar Müslümanca söylüyorlar. Ben didim ki: “Sizler keferesiz, Müslüman cevabları sizlere ne lââyık? Kefere cevabları söyleyin.” didim. Bunlar didiler kim: “Bizler dahı Müslümanız, ammâ bizi gizli Müslümanlar sattılar. Şimdi kefereler kullanıyor.” didiler. “Ben size yardım ederim. Eger Müslüman iseniz gelün ben götürüyüm sizi.” didim.

Kızların biri semiz [?] al yanak imiş, ikisi [زابلستانه] sıtma dutmuş titreyürler. Semiz olan kız didi ki: “Bana oldu olacak, beni gecede on âdem kullanıyor. Müslüman içine gezecek yüzüm yokdur.” didi. Ol bir [öbür] iki kıza söyledim, “Sizi götürüyüm küffardan halâs ideyim.” didim. “Pek eyü” didiler, berâber arkam sıra geldi durdu. Kızlara sual ettim: “Kefe-

reler size dokundu [mu]?” Birisi didi ki: “Beni bozdular, çok kan akdı.” didi.

Kefere avratları gide dururlar, bunlara dahı “Yürü gidelim.” didiler. Ben dahı, “Size bunları virmem. Hiç Müslümanı kefere esîr idüp kullannur mu? Aslından Müslüman kefere esîr idüp Müslüman idegelmiştir. Hiç Müslüman kefere olur mu, esîr olur mu?” didim. Cümlesi varup pâdişah[a] şikâyet itmişlermiş; “Bizim esîrimizi elimizden aldılar.” deyü. Pâdişah dahı, “Benim kuvvetim yok şimdi kefereye virmem diyemem [?]. Benim âdemlerim bana imdâd etmiyor, varınız alunuz.” dimişmiş. Küffârlar gelüp bana hücum idüp ellerinde birer ağaç uzattılar. Ben dahı, kızlar dahı korkup titredim.

Nâgehân bir sadâ işitdim: “Korkma hâtun! Pâdişahın ağzında[ki] cevabı anlardır [?], ammâ içerüsünde olan cevabı sensin. Kızları virme.” didi. Ben dahı, “Hiç aslından gördünüz mü kâfire da’vâcı olub Müslümanı kâfire virmek olur mu?” deyüb, sadâ viren tarafa arkalanup küffârlara azarlayup yeginletdim. Ol taraftan bir siyah kabzalı, başı siyah topuz avucuma sokdular. Bu topuzu kefereler karşı itdim. Varup önünde gelen büyüklerine dokunup leşi iki parça olundu. Anı gören gelen küffâr gerüye kaçdı, gelmedi. Kızları kurtarup uyandım.

[6] Bu sene Ramazan Bayram[1] gününden sonra cum’a gece[si] yine sabaha karîb seccâde üzerinde hâba vardığımda [şunu gördüm]: Âsitâne içinde bir ‘ulemâ kavuklu âdem, “Bir rü’yâ gördüm [?]” deyü ta’birciye gelmiş. Ben dahı seccâde üzerinde tesbih çekdiğim yerde anı görüp cevabları nedir deyü bakıyormuşum.

Mu’abbir “Nedir gördüğün?” deyü sual etti. “Cehennem ateşi ayağa kalkup bu âlemi yakayur sınayur. Öyle bir ateş kim cihânı dutmuş.” diyor. “Ammâ işte bu seccade üzerinde oturan hâtun kişi gelüp ağzı ile su püskürdü, ol ateş kalmadı gitdi.” didi.

Mu’abbir dahı cevap virdi kim: “Bu âlem-i nâs birbirine düşdü, birbirini katletdi. İşte Hak tarafından cehennem ‘azâb oldurdu. Bu hâtun ağzından su püskürdüğü Hak tarafından Peygamber ‘aleyhi’s-salâtü ve’s-selâmdan bunda biraz haber oldu, ammâ kimse etmedi. Beş sene oldu halk böyle cehennem ‘azâbına lâıyk oldu. Eger bu hâtunun dedigi haberi iderseler ol cehennem ateşi sönür. Ölenler dahı şehid olur, kalanlar gâzi olur.”

[7] Kurban Bayramı gecelerinde[n] bir gece cum'a gecesi yine sabaha karfîb seccâde üzerinde hâba vardığımda mânâda gök yüzine baka duruyordum. Dünya göğü bir kara deniz gibi siyah oldu. Hava bulutdu, kat kat üzere nurlu nurlu gökler gördüm. Hayran oldum. Bir zencir ile hamâil asılı duruyor. Hamâil ol kadar sallanur kim, ya'nî "*Zenciri koparup aşağı düşeyim.*" deyü çabalayur. Peygamberimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, gûyâ kim bir balık sûretinde yılan gibi olup varup hamâile sarılmış. "*Etmeyesiz düşmeyesin, eger sen düşersen yer gök aşağı düşer, ümmet-i Muhammed harab olur. Sen yerinde dur hareket etme, ben ümmet-i Muhammedi düz iderem, eyü iderem.*" Hamâil sabretti birden kendüsünü Peygamberimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm aşağı bırakmış. Hamâil dahı mahzûn olmuşmuş. "*Fâtımâ-yı habîb adına.*" deyü sadâ geldi; "*Mahzûn olma, ben getüreyim.*" didi. Aşağı indi Peygamberimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm ile beraber göğe çıktı. Hamâil ile beraber oldılar, öyle uyandım.



Çeviri/Translation

Bir Tarih Kaynağı Olarak Hatırat (Memoires als geschiedbron)

Memoirs as a Historical Source*

JACQUES PRESSER (1899-1970)

Amsterdam Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Prof.
Amsterdam University, Faculty of Arts, Department of History, Prof.

Çeviri/Translated by: İSMAİL HAKKI KADI**

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, Department of History

(ismailhakki.kadi@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0002-1449-3112

Geliş Tarihi / Date of Arrival: 27.03.2023

Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 20.04.2023

Presser, Jacques. "Bir Tarih Kaynağı Olarak Hatırat," çev. İsmail Hakkı Kadi,
Ceride 1:1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp. 148-155
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015630>

* Jacques Presser, "Memoires als geschiedbron", *Algemene Winkler Prins Encyclopedie*, c. 7 (Amsterdam: Elsevier, 1958), 208-210.

** Metindeki tüm dipnotlar mütercime aittir. Orijinal metindeki Felemenkçe dışındaki dillerdeki (özellikle Almanca) alıntı kelime ve cümleler birkaç istisna dışında tercüme metnin içinde Türkçe'ye çevrilmiş ve dipnotlarda alıntılanan kelime ve cümleler aynen verilmiştir. Mütercimim metne ilave ettiği kelimler ise köşeli parantez içerisinde verilmiştir. Metindeki birkaç muğlak noktanın anlaşılmasında yardımcı olan Rudolf Dekker ve Güneş Işıksel, Almanca ibareleri Türkçe'ye tercüme eden Hilal Görgün ve Tuğba İsmailoğlu Kacı, ve metni gözden geçirerek katkıda bulunan Oktay Taftalı ve Gülşen Yakar'a teşekkür ediyorum.

Giriş

Günlükler ve mektupların yanı sıra hatırat (anılar, tezâkir), özellikle belirgin kişisel karakterleri nedeniyle diğer tarih kaynaklarından ayrılır. Bu makalenin yazarının ‘ego documents’¹ olarak adlandırdığı bu kaynaklarda kullanıcı kendini, metinde sürekli bir biçimde mevcut olan, yazan ve betimleyen bir özne olarak ‘ben’ veya nadiren (Sezar ve Henry Adams örneklerinde olduğu gibi) bir ‘o’nun karşısında konumlanmış bulur. Hatırat ve otobiyografi arasındaki farklar önemsiz olmamakla birlikte, aşağıdaki mülahazalar bakımından göz ardı edilebilir. İkincisinde ben, hayat hikayesini arka plandaki bir dönem ve ortam bağlamında anlatırken buna karşılık ilkinde, ben kimi zaman ön planda kimi zaman arka planda olmakla birlikte, özellikle o arka plan aydınlanır. Kimileri zaman zaman, örneğin Benvenuto Cellini’nin otobiyografisi ile Alexis de Tocqueville’nin *Souvenirs*’ini karşılaştırır. Cellini sürekli olarak kendini merkeze alır, kendinden bahsetmek ister. En az onun kadar çarpıcı bir kişilik olduğunda şüphe bulunmayan Tocqueville ise hikâyede eksik olmamakla birlikte, yine de özellikle 1848 devrimini resmeder. Bu arada, bu iki terimle ilgili olarak özensiz kelime kullanımının hâkim olduğuna işaret etmek yersiz değildir. Bununla birlikte, bu katkı bakımından bütün bunların önemi oldukça azdır. Nitekim aşağıda hatıratla ilgili tartışılan şey otobiyografi için de geçerli olduğu gibi, bunun tersi de geçerlidir. En nihayetinde ziyadesiyle belirleyici olan her ikisinin de kişisel karakteridir ki, mesele de budur. Zira, en kuru, resmi ve kişiselikten uzak bir tarih belgesinin bile satır aralarında, görünmez mürekkeple yazılmışçasına, yazar ile ilgili izler taşınması her ne kadar tabii ise de şimdilerde sayısız olan ‘Souvenirs’,² ‘Reminiscences’³ veya ‘Denkwürdigkeiten’⁴ sadece birkaç tipik örneğinin derinlemesine incelenmesi, bunların ‘normal’ tarih belgelerinden farklarını-her ne kadar aradaki sınırın belirlenmesi kimi zaman zor olsa da anlamak için yeterlidir. Bu kişisel dâhiliyetin avantajları gibi dezavantajları da olup, ilkinin ortaya koymak ikincisinden daha kolaydır. Nesneye kaçınılmaz öznel yaklaşım, manzaraya sanki yeni bir boyut daha kazandırır: Genellikle renkli, cazip ve büyüleyici türlü türlü detaylar cansız malzemeye hayat

1 Bu terim konu ile ilgili Türkiye’deki çalışmaların öncüsü olan Selim Karahasanoğlu tarafından Türkçe’ye “ben anlatıları” olarak çevrilmiştir.

2 Hatırat.

3 Hatırat.

4 Hatırat (Hatırlanmaya değer şeyler).

verebilir, bir temsili daha somut hale getirebilir; tarihsel süreçlerin ortaya konulmasında verilen somut örnekler, soyut şeyleri anlamlı bir şekilde canlandırabilir; ölümler bir sese sahip olurlar, hissiyat yoluyla algılanan manzara ve şehir, hayal gücünün ekranına daha açık bir şekilde yansır; insan unsuru, zihni insanlığın dramına uyanık tutar, gerilimleri ve duyguları daha hissedilebilir yapar, zafer ve yenilgilere dahil olmamızı sağlar. Geçmişin karakterleriyle ilişki kurabiliriz, kendimizi onlarla, onların zamanında ve ortamında hareket ettirebiliriz; onları çok daha iyi anlarız (ve onları anlamadığımız da nadir değildir ki bu da bir kazanımdır). Küçük figürler bize büyük şeyler hikâyeye edebilirler, büyükler de küçük şeyler; insan ve dünyanın görüntüsü sonsuzca detaylanır, imkân ve ifâ, rüya ve yanılısamanın sonsuz çeşitliliği sahip olduğu ortaya çıkar. İnsanı tarihe veya bir tarih çalışmasına sevk eden şeyin ne olduğu sorusu burada bir kenara bırakılabilir. Bu meselenin karmaşıklığı bizi, bu iştihanın, tam da tarih ürününde tatmin olan başka bir şeyi içerdiğini ifade etmekten alıkoymamalıdır, ki bu katkının konusu da budur.

Bu noktadan itibaren onların [ben anlatıları] dezavantajlarını görmeye başlarız; bunlar o kadar büyüktür ki, Prof. Romein (*De biografie*, sf. 204)⁵ otobiyografiyi bütün tarih kaynaklarının en tehlikelisi olarak niteleyebilmiştir-bu da evvelce belirtildiği gibi, hatırat için de geçerlidir. Bir önceki paragrafın sonunda değinilen sorunun cevaplarından birinin 'insanın tarihten her hâlükârda geçmişle ilgili hakikati murad ettiği' olması durumunda, tezâkirin tarih kaynağı olarak kullanılmasıyla, tarihsel imgenin hakikat düzeyinin yükselip yükselmediğinin veya artıp artmadığının araştırılması sorumluluktan kurtulamayız. Uydurma olduğuna şüphe olmayan hatırat ve günlükleri bir süreliğine bir yana bıraksak da burada dikkatsiz bir okuyucunun şüphelenebileceğinden daha fazlası söz konusudur; tarihçi, tarihi şahsiyetin vaktinde kitaplaştırmayı ihmal ettiği tezâkirin arzına, kimi zaman acil bir talebin neden olduğunun fazlasıyla farkındadır.

Ancak uydurma olsalar bile, bu onların her hâlükârda değersiz de olduğu anlamına gelmez; bunlarla ilgili sorunlar başka bir düzlemde olup, burada göz ardı edilebilir. Gerçekliği hâlâ tartışmalı olan hatıratla durum biraz daha, bazen çok daha zordur, ancak bilimimiz bunlardan faydalanmayı da katiyetle dışlamıyor. Bununla ilgili Napolyon tarih yazımından bir örnek, Louis Madelin'in 1900'de sahte ve 1945'te gerçek olarak değerlendirdiği

5 Romein J.M. 1951. *De Biografie*. Amsterdam: Em. Querido's Uitgeverij.

Fouché'ye atfedilen çalışmadır ki, hatırat olarak Fouché'nin arşivinden bolca yararlanan A. Beauchamp'ın türetmesi olarak nitelendirilmekte fakat yine de zamanı için önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Yardımcı, redaktör, hizmetkâr, asistan veya her işi yapan birinin hatıratın hazırlanmasına yardım etmesi veya bunları kısmen veya tümüyle yazması gibi nadir olmayan diğer bir olgu üzerinde ise daha detaylı durmamız gerekmektedir. Burada, yetenekli tarihçilerden (Max von Baden'da Oncken,⁶ Tirpitz'de Kern⁷) gazetecilere ve dizi yazarlarına kadar geniş bir yelpazeye yayılan olasılıklar vardır ki bunlar hünerli kalemlerini kendisi yazamayan veya yazmak istemeyen birinin hizmetine sunarlar. Literatürde 'hayalet yazar' veya 'gölge' olarak isimlendirilen bu olgu, aslında gayet bilindiktir. Bunların arasına belki Bismarck'ın istifasından sonra ona kısa bir süreliğine siyasi hatıratını oluşturmada sekreter, hafıza ve şuur olarak hizmet eden Lothar Bucher gibi bir adam konulabilir. Özellikle de bu tür (modern hatıratın çoğunlukla olduğu gibi) ifşaata oldukça fazla talebin olduğu günümüzde, sadece hazırlık aşamasında olsa bile, üçüncü şahısların belli bir oranda katkısının olmadığı (hatırat) neredeyse hiç yoktur. Bunlar burada sadece Windsor Düşesi tarafından istihdam edilen 'hayalet yazar'ın ona göre basit tarihsel gerçekleri her daim fazlasıyla saptıran bir metnin yazılması konusunda, birlikte çalışmaya devam etmeyi reddetmesini akla getirir. Söz konusu metin ise bu tesadüfi olay yüzünden hiçbir şekilde hatıratımızda kalmamıştır. Tarihçi, Bismarck ile yukarıda zikredilen Lothar Bucher arasındaki gerilimin Demir Şansölye tarafından miras bırakılan hatıraların layıkıyla değerlendirilebilmesi için büyük önem taşıdığı farkındadır-ve buna benzer zikredilecek daha fazla örnekler olmalıdır. Fakat hevesli, fazlasıyla hevesli hizmetçiden nadiren bir şey duyarız. Çoğu durumda bu tür kaynakların doğruluk oranının bu yardımcı sayesinde arttığını mı yoksa azaldığını mı belirlemek çok zordur. Doğal olarak bir tarihi şahsiyet, hatıratından hareketle yeniden inşa edilirken böyle bir yardımcının varlığından haberdar olduğunda gerekli dikkat gösterilmelidir.

Bütün bunlar gerçek ve sahibi tarafından yazıldığına şüphe bulunmayan hatırat karşısında dikkatin azalmasına neden olmamalıdır. Bunların öncelikli olarak her tarihi belgenin tabi tutulduğu iç ve dış tenkide tabi tutulması gerektiği ortadadır. Örneğin bir Orta Çağ beratı için bu konuda zaten

6 Hermann Oncken'in Max von Baden'ın *Erinnerungen und Dokumente*'sine katkısı.

7 Fritz Kern'in Alfred Peter Friedrich von Tirpitz'in *Erinnerungen*'ına katkısı.

yapılabileceklerin tümü yapılmış olduğundan burada bir kere belgenin kendisi irdelenir. Bu özel tarih kaynaklarının [ben anlatıları] işlenmesinde ise aslında daha geniş imkanlar vardır ki burada, birçok bilim dalında olduğu gibi, başka bir bilim dalının başarılarına işaret edilir: Bu durumda psikolojininkilere...

Gözlerimizi yazarların yetersizliklerine ve buna bağlı olarak yazılanların tehlikelerine açan özellikle psikolojidir. Çok fazla ayrıntıya girmek için okuyucuyu bu ansiklopedideki iki kısa makaleye yönlendiriyoruz: 'Afweermeechismen'⁸ (cilt 1, sf. 148) ve 'Herinneringsvervalsing'⁹ (cilt 5, sf. 109). Kendisini bu konuda daha da derinleştirmek isteyenler ise zikredilen birinci maddede bahsedilen A. Freud'un kitabına başvurabilir. Sadece zikredilen maddelerde insan hafızası ile ilgili verilen bilgilerin ışığında Romein'in yukarıda alıntılanan ifadesinin neredeyse açıklanmaya ihtiyacı yoktur. Bu yazar tarafından kullanılan 'stilize iç gözlem' tabirinin, çok küçük oranda bile olsa, hakkında geçerli olmadığı hiçbir hatıra ürünü ve bir Fransız diplomat olan Paléologue'nun tabiriyle 'geriye dönük kendi kendine telkin'in bulaşmasına karşı başışıklığı olan hiçbir yazar yoktur. Charles Darwin gibi samimi ve-bu konuda- naif bir adam, ölmüşçesine, başka bir dünyadan kendi hayatına bakıp, kendi kendini resmetmiş olduğuna inanmış olabilir. O bile doğal olarak kendini olduğu gibi değil, kendini gördüğü gibi sunmuştur. Yazarın gölgesi burada da yazılanın üzerindedir ve burada da kendini bilme boşluksuz ve eksiksiz olamazdı. Yakında hiç kimse bir Alman ilim adamının (Michael Freund) 'Hatıranın, yazarın yazma anında sahip olduğu bilgi tarafından silikleştirilmesi'¹⁰ olarak betimlediği şeyi göz ardı edemeyecektir. Kişi onca zaman sonra o 'geçmiş'i resmettiğinde hakikatte kendini geçmişteki bilgisizlik ve yanılsamaya geri döndüremez. Bir kere biz şimdi bütün gerçekleri 'Après Coup'¹¹ (bu Hendrik de Man'ın hatıratının başlığıdır) görüyoruz ve takdir ediyoruz.

Bununla birlikte, tarihsel imgenin bir tür 'tağışış'ı söz konusudur ki, bundan sadece şüphe duymamalı, fakat tümüyle reddetmeliyiz zira bunlar tecrübeye o kadar çok uydurmayı karıştıran bir tür hatırat yazarlarının işidir ki, burada fantezicilerden hatta yalancılardan bile bahsedebiliriz. Buna Von

8 Savunma mekanizmaları.

9 Anı tahrifatı.

10 die Überblendung der Erinnerung durch das Wissen, das der Author im Augenblick der Niederschrift hat.

11 Olduktan Sonra.

Bülow'un dört kalın ciltlik *Denkwürdigkeiten*'i¹² (ki alaycı biri tarafından haklı olarak 'Denkunwürdigkeiten'¹³ şeklinde hicvedilmiştir) örnek gösterilebilir. Bunlar, emperyal efendisi II. Wilhelm'e isnad ettiği kötülüğün izlerini o kadar çok taşırlar ki bu C.G. Jung'un 'kişinin kendi yalanlarına inanma özel yeteneği ile karakterize edilen bir histeri biçimi'¹⁴ olarak tarif ettiği 'yalan söyleme hastalığı'dır.¹⁵ Von Bülow, bu açıdan bu hükümdarın yedi şansölyesinin en kötüsüdür. Ancak diğer altısı arasında (ki bunlardan hatıratını yazmamış olan Von Caprivi karakter olarak hepsinden daha samimidir!) istifasından sonraki yıllarda (1890-1898) *Gedanken und Erinnerungen*'i¹⁶ -sık sık bilerek ve isteyerek- çok fazla hayal gücüyle genişleten Bismarck da bulunmaktadır. Tarihçi bunları artık daha fazla kaynak olarak kabul etmeyerek, kesinlikle kendini bunlara karşı korumalıdır zira bunlar, birçoğunun da kabul ettiği gibi, çok zeki ve düşündürücü bir anlatıcının, bizimle çok özel bir düzyazı üslubuyla konuşmakta olduğu için, daha da tehlikeli bir kaynaktır.

Ancak bununla kendisi keskin bir saldırıya maruz kalan hükümdarın hatıratı olan *Ereignisse und Gestalten (1878-1918)*'ma¹⁷ karşı söz konusu tedbirlilikten tümüyle vazgeçilebileceği kastedilmemektedir. Nitekim burada da bir parça propaganda ve kendini haklı çıkarma [söz konusudur] ki bu ikincisi bizi savunmasız bırakmak için fazlasıyla 'hep haklı olma'¹⁸ noktasına varır. Burada da 'history'¹⁹ acı bir ifadeyle ama fazlasıyla 'his story'²⁰ olmuş ve 'tarih yazmak, kendini geçmişten kurtarmanın bir yolu'²¹ ise o zaman burada bu sempatomizi kazanmak için biraz aşırıya kaçmış bulunmaktadır.

Psikolojinin, tarihçi için kişisel belgelerle (ki hatırat da böyledir) ilgili problematiği, kişisel olana doğru kaydırmış olduğu, okuyucunun dikkatinden kaçmamış olmalıdır ve 'persoon'²² kelimesinin etimolojik olarak Et-

12 Hatırat (Hatırlanmaya değerler).

13 Hatırlanmaya değmeyenler.

14 jene Hysterieform, welche sich durch die Besondere Fähigkeit auszeichnet, die eigenen Lügen selber zu glauben.

15 Pseudologia fantastica.

16 Düşünceler ve Hatıralar.

17 Olaylar ve Şekiller.

18 Rechthaberei.

19 Tarih.

20 Onun hikayesi.

21 Geschichte schreiben eine Art ist, sich das Vergangene vom Halse zu schaffen.

22 Kişi.

rüşkçe’de muhtemelen maske anlamına gelen ‘phersu’ kelimesi ile ilişkili olduğu kulağına yabancı gelmeyecektir... Bu arada geriye kalan oldukça çok soru arasından, tesadüfen tam da tarihin özüne dokunanı öne çıkar. Bu, hangi biçimde olursa olsun, hatırat yazarı olarak edebi sanatçının, kendi yaşamının tarihçisi olarak şairinkidir (Dante, Goethe, Stendhal, Heine, Anatole France, Strindberg; aslında aynı zamanda Multatuli, Dickens, Fournier, Léautaud ve diğer onlarcası). Burada da tarih ile edebiyat tarihi, tarih ile sanat eseri arasına çizgi çekmek çok zor, belki de boşuna bir çabadır. ‘Saf’ şairin gizli dilinden bile zamanının yaşam duygusuna dair bir işaret duyulabiliyorsa, örneğin Dante’nin o çok güçlü otobiyografik doğası ve tarihsel arka planıyla *Vita Nuova* ve *Divina Commedia*’sından daha ne kadarını [duyabiliriz?]? Kuşkusuz, Floransalı dehanın eseri, belirleyici ölçüde dinsel karaktere sahip bir tevil niyeti ile yüklü olmaya devam ediyor ve bu, hafızadan devşirilen tecrübeye kendi kesinliği içerisinde nihai olarak -tarihçiyi tatmin etmek için- yeterince yer verilmemesi sonucunu doğuruyor. Modern, çok daha seküler biçim (Goethe’de olduğu gibi) bize hepsinden sonra daha güvenilir geliyor. Yine de aynı Goethe büyük otobiyografik çalışmasını *Dichtung und Wahrheit*²³ olarak isimlendirmiştir. ‘Geçmişe dönük kahin’²⁴ olarak Weimarlı şair, hatırlamak isteyen herkes gibi bir yetersizliğe tabidir, bunun sonucunda kişi çok geçmeden derinlerde bir katmanla karşılaşır ve burada bu hatırlama yerini şüpheye, ‘kuşku’ya²⁵ bırakır. Onun gibi yetenekli bir sanatçı doğal olarak bir şeyin acizliğinden diğerine güç bulmayı başarmış, diğer bir deyişle o ‘kuşku’nun keşiflerine sanatsal bir biçim verebilmiştir. Zamanımızın bir sanatçısı bunu isabetle ‘...geçici olan her şey sadece bir mesel olduğu için, hakikat sadece inşa/şiir edilebilir’²⁶ şeklinde ifade etmiştir (Paul Citroen, *Introvertissimo*, sf. 5).²⁷ ‘Öyle görünüyor ki hakikat sadece inşa/şiir edilir’: ‘inşa/şiir ve hakikat’...²⁸

Yaşlı şair, Zerter’e yazdığı (15 Şubat 1830 tarihli) bir mektupta motivasyonlarının hesabını vermektedir. Tam da hayatının ‘asıl hakikatini’²⁹ ortaya

23 Şiir ve Hakikat.

24 Rückwärts gekehrter Prophet.

25 Ahnen.

26 Da ... alles Vergängliche nur ein Gleichnis ist, kann man die Wahrheit wohl nur dichten.

27 Citroen Paul. 1956. *Introvertissimo*; [Paul Citroen]. ‘s-Gravenhage: L.J.C. Boucher.

28 Die Wahrheit wohl nur dichten: *Dichtung und Wahrheit*.

29 Grundwahre.

koyabilmek için 'bir kurgu tarzına'³⁰ sığınmış ve 'hatırlamayı ve dolayısıyla (italikler bana ait, J.P.) hayal gücünü etkili kılmış'³¹ ve yine de 'tabiri caizse inşa kabiliyetini kullanmak'³² mecburiyetinde kalmıştır. Ve sonra: 'Bilincinde olduğum hakikati kendi amacıma uygun olarak kullanabilmek için anlatıcıya ve anlatıya ait olan her şeyi şiir sözcüğü altında kavradım.'³³ Gerekirse varsayım yoluyla buna şunu da eklemek isteriz ki, Goethe'nin harikulade 'vita'sına³⁴ o güçlü simgesel karakteri veren şey, belki de her şeyden çok bu olup, onun aracılığıyla kendi hayatını bize ebedi güçlerin, 1749'da imparatorluk şehri Frankfurt'ta doğan fani bir insanda, vücut bulduğu biçim olarak resmedebilmiştir. Kanaatimize göre, yukarıdakilerin ışığında, Goethe'nin kaynaklarına makul ölçüde özen göstermiş olması yarım asırdan önce 'birinci dereceden bilimsel bir eylem'den³⁵ bahseden Wilhelm Scherer gibi bir edebiyat tarihçisinin yargısını kabul edilebilir yapmaz. Bu güçlü eserin yeniden okunması, en azından bizim için, her şeyden önce, Kleio'nun bir ilham perisi olduğu ibaresiyle³⁶ en kısa şekilde ifade edilebilecek aslında fazlasıyla eski bir hakikati teyit etti. Hafıza tanrıçası Mnemosyne'nin kızlarından biri olan Kelio kuşkusuz dokuz perinin en katısidir ama yine de kendisine sanat tanrısı Apollon Musagetes³⁷ rehberlik etmektedir

30 Art von Fiktion.

31 Die Rückerinnerung und also die Einbildungskraft wirken lassen.

32 Gewissermassen das dichterische vermögen aus zu üben (sic.).

33 Dieses alles, was dem Erzählenden und der Dichtung zugehört, habe ich unter dem wort Dichtung begriffen, um mich des Wahren, dessen ich mir bewusst war, zu meinem Zwecke bedienen zu können. (Metinde Dichtung iki yerde farklı anlamlarda kullanılmakta olup, tercümede bu fark gösterilmeye çalışılmıştır. Çev. notu)

34 Hayat.

35 Eine wissenschaftliche Tat ersten Ranges.

36 Clio is een Muze: Tarihin sanatsal-edebi tarafları da olan bir bilim dalı olduğunu vurgulayan bir ibare.

37 Dokuz periye rehberlik eden Apollo.

Araştırma Notları

“Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter-Analiz (1500-1800)” Başlıklı TÜBİTAK Projesi ve İstanbul Grubunun Çalışmaları I

GÜLŞEN YAKAR

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, Department of History

(gulsen.yakar@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0009-0005-5100-6845

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 02.05.2023

Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 14.05.2023

Yakar, Gülşen. “Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter-Analiz (1500-1800)”
Projesi ve İstanbul Grubunun Çalışmaları I.” *Ceride* 1:1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp. 156-161
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015637>

122K722 numaralı ve “Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter-Analiz (1500-1800)” başlıklı Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) projesi ekibinin 6 Mart 2023 tarihinde gerçekleştirdiğimiz ilk toplantısında proje bulgularının yayınlanabileceği bir derginin kurulması fikri ekibin büyük desteğiyle karşılandı. *Ceride*, en başından beri üzerinde durulan ve en geniş beğeniye toplayan isimdi. Resmi proje ekibinde yer alan ve projeye destek veren gönüllüler halkası dışında kalan araştırmacılar için alan açmak, diyalogu genişletmek ve bu görece dar araştırmacı grubu dışından da öğrenmek fikri, kısa sürede dergiye yönelik proje bulgularının düzenli olarak yayınlanması gibi ilk ve işlevsel motivasyona galip geldi. Bir dergi yayınlanacak, ismi *Ceride* olacak ve projenin değil, ben-anlatıları araştırmaları alanının dergisi olacaktı. Bu dergi, proje ekibinin şimdi beşinci ayını dolduran resmi mesaisi boyunca herhalde üzerinde en kolay mutabakat sağladığı gündem maddesi olmuştur.

Proje ekibinin resmi toplantılarına hâkim olan, özellikle ilk iki ay süresince, daha ziyade bir belirsizlik havasıydı. “Ben-anlatısı nedir?” sorusu etrafında harcadığımız uzun mesai, bu ilk soruyu takip eden ikinciye kuşatan müphemlikle açıklanabilir: “Osmanlı ben-anlatıları nelerdir?”¹ Osmanlı ben-anlatıları söz konusu olduğunda birbirinden kıymetli araştırmacıların özverili fakat müstakil çalışmaları ile inkişaf etmekte olan bu alanın efradını cami ağıyarını mani bir tanımının bulunmaması ve kapsamının da henüz yeterince netleştirilememiş olmasının yarattığı güçlük, ilk andan itibaren proje toplantılarının en az araştırmacıları kadar canlı ve değişmez bir katılımcısıydı. Üstelik bir kaynak bütününe işaret eden bu çatı kavram, Osmanlı tarihçilerinin bir kısmı için hala “türedi” mahiyetindeyken Osmanlı yazılı kültür dünyası içinden bir tanımını üretmek ve kavramı amaca hizmet etmeyen bir amorfa dönüştürmeden sınırlarını belirlemek elzemdi. Cevaplamanın tüm güçlüğüne rağmen - belli ki daha sağlıklı bir cevap ancak proje süresi sonunda, Osmanlı ben-anlatısı metinlerin bir envanteri oluşturulup böylelikle bir tipoloji ortaya çıktığında verilebilecek- bu bıktırıcı görünen sorunun sevindirici bir tarafı da var. Bu türden soruların ancak alan üzerine kapsamlı ve sistemli çalışmalarla paralel ve onların doğal bir neticesi olarak ortaya çıktığını düşünürsek, sorunu projenin doğru istikamette ilerlediğine işaret olarak kabul etmek mümkündür.

Suraiya Faroqhi Osmanlı ben-anlatıları çalışmalarına içkin -ve bu alanın uzun süre göz ardı edilmesini açıklayan- iki engel bulunduğunu kaydetmiştir. Bunların ilki, Avrupamerkezci bir yaklaşımla Batı-dışı ve Batı-öncesi benlik bilincinin ve bu benlik bilincinin doğal bir neticesi olarak ortaya çıktığına inanılan ben-anlatılarının mevcudiyeti ihtimalini reddeden ideolojik/ fikirsel bir engeldir. Akademiye uzun süre hakim olan bu ilk engelin artık geniş bir biçimde aşıldığını düşünmek mümkünse de Faroqhi'nin 2000'li yılların başında teşhis ettiği ikinci engel hala geçerli. Alana yönelik yürütülecek sistemli ve kapsamlı çalışmalarının önündeki “teknik engel” Osmanlı ben-anlatısı materyalinin çeşitli kütüphane ve arşivlerde dağınık ve tasnifsiz bulunması, kataloglamanın ise nadiren araştırmacının ben-anlatısı metni tespit etmesini kolaylaştıracak şekilde düzenlenmiş ol-

1 Elbette bu soru etrafında özellikle son birkaç yılda önemli mesafe katedildi. İstanbul Medeniyet Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilen “Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Çalıştayı” (2020) ve “Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Sempozyumu” (2022), araştırmacıların Osmanlı ben-anlatıları üzerine fikir alışverişinde bulunabileceği bir platform yaratarak oldukça kıymetli fırsatlar oluşturdu. Detaylı bilgi için bkz. <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr>

masıdır.² Alan çalışmalarının bu aşamaya kadar daha ziyade müstakil eserler üzerine neşir ve değerlendirmelerden oluşmasının en önemli sebebi de budur, Osmanlı ben-anlatısı materyalinin keşfi çoğunlukla tesadüfi ve tekil olmuştur.³ Osmanlı ben-anlatılarının bir envanterini oluşturmak için yola çıkan araştırmacı grubunun el yazması eserler ve alana yönelik birikimi bu engeli aşmanın en güvenli yolunun, aynı zamanda en uzun ve zahmetli olan olduğunu kabul etmesi gerekti. Seçilen yolun zorluğuna dikkat çeken diğerkâm uyarılara karşın proje ekibi, söz konusu malzeme için yalnızca katalog kayıtlarına güvenilemeyeceğine ve koleksiyonların eser eser taranması gerektiğine karar verdi. Yöntem düşünüldüğünde en zorlu ve en uzun zaman alan tür, şüphesiz, mecmûalar.

Bu elbette katalogları tümüyle işlevsiz kabul ettiğimiz anlamına gelmiyor, yalnızca bunlardan istifade edebilmek için dikkatli bir çift gözün yanında eğitilmiş bir şüphecilik de gerekiyor. Yazma eser kütüphanelerinin kataloglama çalışmaları sırasında eserlerin, bugün karşılık gelebileceği güncel türlere atıf yapılmadan kaydedildiği düşünüldüğünde kataloglardaki hangi türlere karşı müteyakkız olmak gerekir? Örneğin bir günlük katalogda günlük olarak kaydedilmediği için, öyle olabileceğinden şüpheleneceğimiz anahtar kelimeleri tespit etmeye çalıştık: Jurnal, sergüzeşt, mecmua, salname... Her bir modern örneğe denk gelen türler listesi böylelikle uzayıp giderek ortaya çıkmış oldu.⁴ Bu aşamada da resmi proje ekibi dışından yazma eser uzmanları ve araştırmacıardan yardım aldık ve türleri -ve elbette, eserleri- tespit için *Keşfü'z-Zunûn, Osmanlı Müellifleri, Sicill-i Osmânî* gibi temel kaynakları taradık. Eserlerin türünü ise müellifin isimlendirmesi, katalog kaydındaki ismi ve modern karşılığın oluştuğu üçlü veri ile envantere kaydediyoruz.

2 Bkz. Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 163-164.

3 Burada, bir istisnanın Cemal Kafadar ile onu takip eden Derin Terzioğlu ve Aslı Niyazioğlu olduğunu kaydetmek gerekir. Osmanlı dönemine ait erken tarihli bir eseri ilk kez ben-anlatısı olarak değerlendirerek literatüre kazandıran Cemal Kafadar olmuştur. Bkz. Cemal Kafadar, "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature" *Studia Islamica* 69 (1989): 121-150. Kafadar ve öğrencileri, Osmanlı ben-anlatılarının izini sürerek alanı açmış ve takip eden araştırmacılar için ilham ve teşvik oluşturmuştur. 14.-20. Yüzyıllar arasında Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi'nde kaleme alınmış seçili metinlerin ben-anlatıları perspektifinden bir tahlili için ise bkz. Ralf Elger, Yavuz Köse, (ed.) *Many Ways of Speaking About the Self, Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian and Turkish (14th- 20th Century)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010).

4 *Mersiye, ceride, salnâme, sergüzeştname, jurnal, esaretnâme, tarih, ihrâknâme, vâkıât, yevmiyye, mecmua, fehrese, sebet, esâretnâme, ihtidânâme, rûznâme, arzual, şikâyetnâme, sabırnâme, münşeât, hâtırâ-hâtırât, menâmât, tabırnâme, hasbihâl, mahzar, lâyiha, yaşnâme, sıhhatnâme...*

Otobiyografi kuramına göre bu türden metinlerde yazar, metninin dış dünyada karşılığı bulunan bir hakikati ihtiva ettiği iddiasındadır ve bu bakımdan bilimsel metinlerde olduğu gibi burada da okuyucu ve yazar arasında bir “pakt”⁵ mevcuttur. Buna göre yazar -veya bilimsansı- metnin başına ismini yazmakla okuyucusuna hakikati sunmayı vaat etmiş olur⁶ ancak edebiyat kuramcıları da tarihçiler de bu hakikat vaadine karşı tedbirlidir. Ben-anlatılarına matuf “güvenilmez yazar sorunu”⁷ bizler için, en azından envanteri oluşturmak aşamasında, ciddi bir engel teşkil etmedi, kurmaca ben-anlatılarını da envantere dahil ediyoruz. Kişinin kendisine ve hayatına dair ürettiği her metin, bunların yazı dilinde yeniden kurgulanmış bir temsili ve esasen bir kültürel ürün olduğuna göre açıkça kurmaca, muhayyel metinleri envanterin dışında bırakmak için bir sebep yok. Henüz pek az kanıtın icat edildiği, insanların hakikati Celcius cinsinden veya Richter ölçeğiyle aktarmak yerine hisleriyle tarif ettiği erken modern dünyada -sayısal olarak ifade edilebilen delil karşısında betimsellik, henüz bugün olduğundan daha makbul bir alternatifken yani- karın, “önce hayal mertebesi” sonra “bulgur gibi” yağdığına veya depremin “şedid” olduğuna hangi hakikat ile itiraz edilebilir ki? Ben-anlatısı metinlerle uğraşırken her halükarda bu yazma biçiminin tarihin her devrinden yazara eseri üzerinde geniş bir özgürlük sağladığını ve gerçeği seçmek, eğip bükmek, abartmak hatta düpedüz çarpıtmak gibi haklar tanıdığını kabul ederiz. Üstelik tarihçiler artık muteber yazar kimdir, hangi kaynaklar güvenilirdir gibi sorulara bir zamanlar olduğu gibi kati cevaplar vermek yerine her belgenin kendine has özelliklerini keşfederek bunlara uygun okuma stratejileri geliştirmek gerekliliğinde uzlaşmış bulunuyor. Kısacası kurmaca bir metin de en az “gerçek” bir ben anlatısı kadar, hatta belki çeşitli bakımlardan ondan daha fazla, kıymetlidir.

5 Lejeune’un “referential pact” kavramı için bkz. Philippe Lejeune, *On Autobiography* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 22-23.

6 Lejeune, *On Autobiography*, 22-23.

7 Burada Wayne C. Booth’un *The Rhetoric of Fiction* kitabında tanıttığı “unreliable narrator” kategorisini ödünç alıyorum, ancak ufak bir değişikliklikle “güvenilmez anlatıcı” yerine “güvenilmez yazar” olarak uyarladım. Bunun sebebi ben-anlatıları söz konusu olduğunda -ve bu kaynak bütünü’nün birincil ayırt edici özelliği olarak anlatıcı (narrator), yazar (author) ve başkahramanın (protagonist) aynı kişi olmasıdır. Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction* (University of Chicago Press, 1961), 158-159. Dört ana güvenilmez yazar tipi arasında ben-anlatısı yazarlarına en sık yakıştırılan “Yalancı” (*Liar*) rolü, diğerlerinin (*Picaro*, *Madman*, *Naif*) aksine en müteammid ve dolayısıyla en tehlikeli olanıdır. Zira yalancı kendisini aklamak, eylemlerini meşru kılmak ve menfaat elde etmek motivasyonlarıyla hikayesini imal veya tahrif eder. Ben-anlatısı müelliflerinin bu gibi maksatları, bu tür metinler üzerine çalışan araştırmacıların aşına ve aşmak için donanımlı olduğu olağan tehlikelerdir.

Kurmaca olanlar gibi, dikte ettirilen ben-anlatılarını da envantere dahil ediyoruz. İlk akla gelen örneği mezar taşları olmak üzere, kişilerin görünüşte kendileri ve hayatları hakkında ölümlerinden sonra kaydedilmesi için başkalarına güvendiği metinlerin gerçekte kim tarafından ve ne derece aslına uygun olarak yazıldığına emin olmak mümkün değil. Ancak mezar taşları söz konusu olduğunda -ve bunlar merkezden çepere doğru kopyalanarak yayılan kalıplarla bir moda teşkil etmiyorsa; özgün metinlerse, yani- kitabede konuşanın gerçekten müteveffanın kendisi olup olmadığı sorusu önemini yitiriyor. Vasiyet yoluyla aktarılmamış, sağların kurmacası metinler olsa dahi, “Ölen kişi ömrünün nihayetinde kendisi ve hayatı hakkında konuşabilseydi, ondan ne söylemesi beklenirdi?” gibi hayli merak uyandırıcı bir soruya toplumun ben-anlatısı algısını sunarak cevap veriyor. Otoportre niteliğindeki minyatürlerde de olduğu gibi,⁸ *ben* hakkında üretilen muhtemel hiçbir temsili göz ardı etmek istemiyoruz.

Başlangıçta yaklaşık 50 eserin kayıtlı olduğu envanter, beş aylık çalışma sonunda 250 üzerinde manzur ve mensur ben-anlatısı eser içeriyor. Fakat ben-anlatıları, içeriği ve biçimsel özellikleri bakımından mütecanis bir türe değil, bir kaynak bütününe işaret eden bir kavram. Mümkün olan hemen her bakımdan çeşitlilik gösteren bu kaynak bütününden keşfedilen malzemenin tasnifi için biçim ve içerik arasında dengeli bir ölçüt geliştirmek hayli zorlayıcı oldu. Bir ben-anlatısı metni teşhis için esas kriterin, yazarın eserini kaleme alırken ana motivasyonunun *ben* ve *ben'in tecrübeleri* hakkında konuşmak olduğunda uzlaşıldıktan sonra *ben* hakkında konuşmanın pek çeşitli biçim ve özellikleri üzerinde durmak gerekti. Mevcut durumda, baskın bir şekilde *ben'e* adanmış bağımsız eserleri “müstakil”, başka bir amaç ile kaleme alınmış ancak metnin tamamına oranla *ben'e* ayrılmış görece küçük bir kısım da içeren eserleri ise “kısmi” ben-anlatıları⁹ kategorisinde değerlendiriyoruz. Bu iki kategorinin yanında dağınık biçimde *ben'den* bahseden kayıtlar içeren eserleri ise “parçalı” ben-anlatıları olarak tasnif ediyoruz.¹⁰ Eser veya eser parçasının, ayrı başlığa sahip olmak veya iki karton

8 Cemal Kafadar'a “Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Sempozyumu”nda verdiği Onur Konuşması'nda ben-anlatıları araştırma grubunun ve elbette salonu dolduran dinleyicilerin dikkatini otoportre minyatürlere çektiği için teşekkür borçluyuz.

9 Eserlerin “sebeb-i telif” kısımları, bu kategorinin en bilinen örnekleri olarak gösterilebilir.

10 Bu üçüncü kategori için bize ilham veren Derin Terzioğlu oldu. Bkz. “Autobiography in Fragments: Reading Ottoman Personal Miscellanies in the Early Modern Era”, *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives* (Wurzburg: Ergon, 2007).

arasında olmak gibi fiziksel koşullarının yanı sıra, müellifin eser veya eser parçasını kaleme alma motivasyonunun belirleyiciliği tüm ekibin dikkatle üzerinde durduğu bir nokta oldu. Ben-anlatısı eserleri tasnif ederken eser üzerine yürüttüğümüz müzakereler, kavramsal çerçevenin geçen aylar içinde sürekli olarak rafineleştirdiği bir seyir izledi.

Bu üçlü tasnif dışında, envanter veri girişinin standardizasyonunu sağlamak için basit fakat işlevsel bir yöntem takip ediyoruz. Üzerinde çalıştığımız kaynağın doğası, yazma eserlerin temel kaynağını oluşturduğu bütün diğer araştırma projelerinde kullanılan benzer veri giriş formuna küçük eklemeler yapmayı gerekli kıldı. Esere ilişkin yazı hattı, dili, mevcut nüshaları gibi temel bilgilerin dışında ben-anlatısı üretme pratikleri üzerine sağlıklı nihai tahliller ancak müellife yönelik soruların doğru tasarlanmasıyla mümkündür. Örüntü ve ayrışma noktalarının tespiti, telif yüzyılı bilgisi dışında yazara ilişkin coğrafi ve mesleki bilgileri kaydetmeyi de gerektiriyor. Hangi havzalar ve hangi meslekler *ben* hakkında konuşmaya daha meyyaldir veya farklı havzalardan ve farklı mesleklerden kimselerin kendileri hakkında konuşma biçimlerinde farklılıklar var mıdır soruları proje süresi sonunda -bu kez cevaplamak üzere- tekrar gündeme gelecektir.

Yazma eser kütüphanelerinin yanında devlet arşivlerini de tarıyor, buralarda bulunan malzemenin ben-anlatıları olarak potansiyelini değerlendiriyoruz. Henüz çözüme kavuşturamadığımız sorunlardan biri ise, özel arşivlerden nasıl istifade edebileceğimiz. Derginin bu konuda yardımı olacağını, aile arşivlerinde ben-anlatısı türünde eserler bulunan kimselerin bize ulaşacağını düşünüyoruz.

Proje ekibinin resmi mesaisinin bu kısa dökümünde, gündemimizi oluşturan pek çok meselenin esasen ben-anlatısı çalışmalarına özgü sorunlar olduğu görülecektir. Alanın bu kaçınılmaz sorularını sorar, çözüm arar, bir karara varırken -ve belki bu kararımızı birden fazla kez değiştirirken- izlediğimiz yöntemin ve benimsediğimiz yaklaşımın ilgisine yol gösterici nitelikte olabileceğini fark ettik. Şimdi ilk kısmını paylaştığımız toplantı notlarından derlenmiş bu kısa özetin genelde Osmanlı kültür tarihçiliğine, özelde ise ben-anlatıları çalışmalarına katkısı olacağını umuyoruz.

Research Notes

TÜBİTAK Project Titled “Ottoman Ego-Documents: Inventory, Analysis (1500-1800)” and the Research Activities of the Istanbul Group I

GÜLŞEN YAKAR

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, Department of History

(gulsen.yakar@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0009-0005-5100-6845

Çeviren/Translated by: YASEMİN TUĞYAN

Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
Boğaziçi University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History, Department of Turkish Language and Literature.

Yakar, Gülşen. “TÜBİTAK Project Titled ‘Ottoman Ego-Documents: Inventory, Analysis (1500-1800)’ and the Research Activities of the Istanbul Group I,” translated by Yasemin Tuğyan, *Ceride* 1: 1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp 162-168
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015645>

During the first meeting of the Scientific and Technological Research Council of Turkey (TÜBİTAK) project coded 122K722 and titled “Ottoman Ego-Documents: Inventory, Analysis (1500-1800)” held on March 6, 2023, the idea of launching a journal for the publication of the project’s findings was welcomed by the team with great support. *Ceride* was the alternative that had been highlighted from the very beginning and gathered the most extensive appreciation as the title of the journal. Creating a platform for researchers outside the circle of the official team and volunteer supporters of the project, expanding the dialogue by learning from them, and welcoming

contributions beyond this relatively small group of researchers replaced the initial and functional motivations of publishing the project's findings on a regular basis. A journal will be published and will be named *Ceride*; it will not be merely the journal of the project but a journal of the field of ego-document studies. The project has now completed its fifth month and this journal has probably been the agenda article that the team has thus far most easily reached a consensus on.

The formal meetings of the project, especially during the first two months, were dominated by an atmosphere of uncertainty. The extended effort we put into the question, "What is an ego-document?" can be explained by the ambiguity surrounding the second question following the first one: "What are the Ottoman ego-documents?"¹ Regarding Ottoman ego-documents, the persistent challenges of the lack of a clear definition and an adequately defined scope for this evolving field, despite the dedicated work of respectable researchers, have been a significant concern from the very start of the project. These challenges have been as constant and lively participants of the project meetings as the researchers themselves. Moreover, the need to create a clear definition from within the Ottoman written culture and to keep the concept from becoming a useless amorphous term, especially when the umbrella term referring to this source corpus is still considered an "upstart" by some Ottoman historians, was crucial. Despite the apparent difficulty of providing a definitive answer (which can only be offered after the project is finalized, an inventory of Ottoman ego-documents formed and thus a typology emerged), this seemingly exhausting issue has a favourable aspect. Knowing that such questions can only arise in parallel with comprehensive and systematic studies in the field, and as an innate result of such efforts, it is possible to consider it as an indication that the project is progressing in the right direction.

Suraiya Faroqhi identified two inherent obstacles to the study of Ottoman ego-documents, which also explain the long neglect of this field. The first is an ideological/intellectual obstacle rooted in a Eurocentric approach that denies the possibility of non-Western and pre-Western self-awareness

1 Of course, a significant progress has been made around the question, especially within the last few years. The "Workshop on Ottoman Ego-Documents" (2020) and the "Symposium on Ottoman Ego-Documents" (2022), held at Istanbul Medeniyet University, provided opportunities for researchers to exchange ideas about Ottoman ego-documents. For more detailed information, see <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr>

and its natural outcome, ego-documents. While it seems that this primary obstacle, which has dominated literature for quite a long time, has now transformed into a largely obsolete idea, the second challenge Faroqhi identified in the early 2000s is still relevant. The “technical difficulty” the systematic and comprehensive studies in the field are facing is the scattered and unclassified nature of Ottoman ego-document material in various libraries and archives. Cataloguing is rarely organised in a way that facilitates researchers in identifying ego-document texts.² The main reason that works in this field have been primarily focused on publishing and analysing single texts so far is the incidental and isolated discovery of Ottoman ego-document materials.³ The research team creating an inventory of the Ottoman ego-documents with their expertise on manuscripts and experience in the field realised that the safest, albeit the most extended and laborious, way to overcome this obstacle is to examine each manuscript individually. Despite researchers’ warnings in support and the obvious difficulty of this chosen path, the project team decided that relying solely on catalogue records would prove to be ineffectual, and the collections must be searched text by text. Considering the method, it is evident that the most challenging and time-consuming genre is the *mejmuas*.

Of course, this does not mean that we entirely disregard existing catalogues. However, it requires careful scanning and trained scepticism to utilise them. Keeping in mind that during the cataloguing process of the manuscripts in libraries, the works were recorded without reference to the modern genres that they might correspond to today, we needed to decide to which genres we should be alert that appear in the catalogues. For example, for a catalogue that potentially involves diaries, and since they were not recorded as such, we attempted to identify keywords that might make

2 See Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 163-164.

3 Here, it should be noted that Cemal Kafadar and his pupils, Derin Terzioğlu and Aslı Niyazioğlu, constitute an exception. Cemal Kafadar was the first to evaluate an early text from the Ottoman period as an ego-document, thus contributing greatly to the field. See Cemal Kafadar, “Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature” *Studia Islamica* 69 (1989): 121-150. Kafadar and his students have paved the way for the Ottoman ego-documents studies, practically opening up the field and providing inspiration and encouragement for subsequent researchers. For an analysis of selected texts written in Arabic, Persian, and Ottoman Turkish between the 14th and 20th centuries from the perspective of ego-documents, see also Ralf Elger, Yavuz Köse, (ed.) *Many Ways of Speaking About the Self, Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian and Turkish (14th- 20th Century)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2010).

us suspicious of it being actually a diary: *Jurnal, sergüzeşt, mejmua, sal-name...* Thus, a list of genres corresponding to each modern example was developed and expanded.⁴ Furthermore, we also received help from manuscript experts and researchers outside the project team, and we scanned fundamental sources such as *Keşfü’z-Zunûn, Osmanlı Müellifleri* and *Sicill-i Osmânî* to identify the genres – and, of course, the texts. The genre of each work is recorded in the inventory using three datasets consisting of the original title, the name in the catalogue record, and its modern equivalent genre.

According to autobiographical theory, the author claims that their text contains and reflects the truth of the external world. In this regard, there is a “pact”⁵ between the reader and the author, similar to one that exists in scientific texts. Hence, the author -or scientist- promises to present the reality to the reader by writing their name at the beginning of the text,⁶ but literary theorists and historians alike are cautious about this promise of reality. The “problem of unreliable author”⁷ immanent to ego-documents did not pose a significant difficulty for us, at least while forming the inventory, and we included fictional ego-documents in the inventory as well. Since every text that an individual produces about themselves and their life is essentially a cultural product and a representational reconstruction of it in writing, there is no reason to exclude clearly fictional, imaginative texts from the inventory. In the early modern world, where there was yet a limited number of evidence invented and people described reality through their feelings of it rather than communicating it in Celsius or Richter scale -back when descriptiveness was yet a solid alternative to numerical evidence-;

4 *Mersiye, cerîde, salnâme, sergüzeştname, jurnal, esaretnâme, tarih, ihrâknâme, vâkiât, yevmiyye, mecmûa, fehrese, sebet, esâretnâme, ihtidânâme, rûznâme, arzuhal, şikâyetnâme, sabîrnâme, münşeât, hâtıra-hâtîrat, menâmât, tabîrnâme, hasbihâl, mahzar, lâyiha, yaşnâme, sıhhatnâme...*

5 For Lejeune’s concept of “referential pact,” see Philippe Lejeune, *On Autobiography* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 22-23.

6 Lejeune, *On Autobiography*, 22-23.

7 Here, I borrow Wayne C. Booth’s category of “unreliable narrator” from his book *The Rhetoric of Fiction*. However, I’ve made a slight modification by using “unreliable author” instead of “unreliable narrator.” The reason for this is that when it comes to ego-documents, and as the primary characteristic feature of these texts, the narrator, author, and protagonist are identical. Wayne C. Booth, *The Rhetoric of Fiction* (University of Chicago Press, 1961), 158-159. Among the four main types of unreliable authors (*Liar, Picaro, Madman, Naif*), the “Liar” role is most commonly attributed to authors of ego-documents, and it is the most intentional and, therefore, the most dangerous one. The liar alters or fabricates their story with motivations to vindicate themselves, justify the deeds done, and gain benefits. These kinds of intentions by authors of ego-documents are ordinary pitfalls that researchers working on such texts are familiar with and equipped to overcome.

can one object to the historical truth behind the statements like “the snow fell first like the extent of a dream and then, like *bulghur*” or “the earthquake was severe”? When working with ego-documents, we acknowledge that this writing form allowed authors a wide degree of freedom over their texts throughout history. It grants the right to choose, mildly twist, exaggerate, or even outrightly distort the truth. Moreover, historians have now long moved away from providing definitive answers to questions like who the credible author is and which sources are reliable, instead focusing on discovering the unique characteristics of each document at hand and developing customized reading strategies accordingly. In summary, just like an “authentic” ego-document, a fictional one is equally valuable, or perhaps even more in certain aspects, and deserves attention.

We include dictated ego-documents in the inventory, just like fictional ones. One of the most common examples are tombstones, where individuals seemingly trust others to record information about themselves and their lives after their deaths. However, it is impossible to be sure who actually wrote these texts and how faithful they were to the original statements. But when it comes to the inscriptions on tombstones –and if they are original texts, not part of a trend copied as templates– the question of whether the narrator in the inscription is truly the deceased or not becomes insignificant. Even if they are not texts of testamentary transmission and are essentially the product of people’s imagination, they provide an answer to a fascinating question: “If the deceased could speak about themselves and their life, what would the alive expect them to say?”, which presents society’s perception of ego-documents. Just like self-portrait miniatures,⁸ we would not risk ignoring any possible representation produced about the *self*.

Initially, the inventory had entries of approximately 50 texts, but after five months of work, it now has over 250 ego-documents in prose and verse. However, ego-documents, in terms of their features regarding content and form, do not constitute a uniform genre but rather refer to a type of source as a whole. Developing a balanced criterion for classifying the texts identified within this diverse source corpus proved to be quite challenging, considering the variety in both their form and content. Once we agreed the pri-

8 We need to thank Cemal Kafadar for drawing the attention of the ego-documents research group and, of course, the audience filling the conference hall to self-portrait miniatures during his Keynote Speech at the “Symposium on Ottoman Ego-Documents.”

mary criterion for identifying an ego-document is that the author's primary motivation in writing the text is to speak about themselves and their experiences, it became necessary to explore the various forms and characteristics of talking about the *self*. Currently, we categorise separate texts primarily devoted to the *self* as autonomous ego-documents and texts written with other intentions but contain a relatively small part dedicated to the *self* as "partial"⁹ ego-documents. We classify texts that contain scattered mentions of the *self* under the category of "fragmental" ego-documents.¹⁰ The categorisation of ego-documents takes the physical conditions of the text or part of the text, such as having a separate title or being between two covers, as well as the author's motive in writing the text or part of it into consideration. Our discussions on individual texts during the categorisation process of ego-documents have refined the conceptual framework of the project over the past months.

In addition to these three categories, we are following a simple yet functional method to ensure standardisation of inventory data entry. The nature of the source we are working with necessitated making small additions to the data entry forms used in all other similar research projects based on manuscript sources. Beyond basic information about the source we are working on, such as the type of writing, language, and available copies, a reasonable final analysis of ego-document production practices can only be achieved through well-formulated questions directed at the authors. Identifying patterns and points of differentiation requires recording geographical and occupational information about the author. Questions such as which regions and professions are more prone to expressing their *self* and whether there are differences in the self-expression styles of individuals from different regions and professions will be revisited at the end of the project -this time to be answered.

We also search through state archives alongside manuscript libraries, evaluating the potential of materials found in these places as ego-documents. One issue we haven't resolved yet is how to access and utilise private archives. We believe the journal will help in this regard, and we hum-

9 The sections explaining the "reason for publication" in these texts can be considered as the most well-known examples of this category.

10 Derin Terzioğlu inspired us for the third category. See "Autobiography in Fragments: Reading Ottoman Personal Miscellanies in the Early Modern Era", *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives* (Wurzburg: Ergon, 2007).

bly expect individuals who possess ego-documents in their family archives to contact us.

In this summary of the project team's efforts thus far, it is evident that many of the issues on our agenda have been the specific challenges of ego-document studies. As the team asks these inevitable questions, seeks solutions, and makes decisions - and perhaps changing their minds several times- we have realised that our method and approach can be informative to those interested in this field of study. We hope that the first part of the meeting notes we are publishing here will contribute not only to ego-document studies in particular but also to Ottoman cultural history in general.

Kitabiyat/Book Reviews

Historicizing Life-Writing and Egodocuments in Early Modern Europe

ed. by J. R. Farr, and Guido Ruggiero. Cham: Springer Nature, 2021. 334 pp. ISBN 978-3-030-82483-9; ISBN 978-3-030-82482-2.

BATUHAN AKSU

Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi
Boğaziçi University, The Institute for Graduate Studies in Social Sciences, MA Student

(aksuubatuhan@gmail.com), ORCID: 0009-0009-9645-4800

Geliş Tarihi / Date of Arrival: 17.04.2023

Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 10.05.2023

Aksu, Batuhan. "Historicizing Life-Writing and Egodocuments in Early Modern Europe."

Ceride 1:1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp. 169-173

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015655>

Historicizing Life-Writing and Egodocuments in Early Modern Europe, edited by James R. Farr of Purdue University and Guido Ruggiero of Miami University, aims to historicize two anthropocentric genres in the context of Early Modern Europe in three parts. "Life-Writing," which has not yet been used in Turkish literature, is a new concept that aims to analyze all texts that include human memories and experiences and that makes use of different branches from psychology to literature in this direction. "Ego-documents" (or self-narratives), on the other hand, are sources where the subject, written and depicted, has a permanent presence in the text, revealing or hiding on purpose or by accident, according to Jacques Presser, who introduced this term to literature in the 1950s.¹ Despite the close relationship

1 Rudolf Dekker, ed. *Egodocuments and History: Autobiographical Writing in its Context since the Middle Ages*, (Hilversum: Verloren, 2002): 7.

between the two modes of writing, the two editors indicate the lack of studies that deal with them in the crucible of the discipline of history, and the book aims to further historicize the field of "Life-Writing" by introducing a historical analysis of self-narratives (p. 2). Because both fields examine the individual, who is essentially a social actor, this element becomes a valuable tool for historiography by synthesizing their data.

In the introduction, the editors emphasize that ego-documents enable us to treat individuals as independent social actors without losing sight of the sociocultural context but not being condemned to it. The editors reject Jacob Burckhardt's claim that with the Renaissance, individuals get rid of their social context and use their free will willingly and Stephen Greenblatt's argument that people are not free and that the precise determination of social conditions forms individuals. Instead, as the other goal of the work, contrary to these two opposing arguments, they propose to emphasize the role of both the subject and social habitus in forming individuality, selfhood, and self-identity. According to them, it is possible to watch both the effects of social norms on individuals and their reactions to the social norms they encounter in ego-documents, which are a unique tool for them. Ego-documents also offer unique insights into self-identity and self-construction. On the other hand, these are not just individual texts because the sociocultural rules of the place and time in which they were written shape the content of these works. The author who prepares them imagines a reader/audience community and kneads his work according to their expectations.

Three essays in the book's first chapter, "The Self Theorized from a Historical Perspective," attempt to formulate the Problem of the Self (the problem of personal identity construction), from a historical perspective. Discussing Montaigne's essays in the first article, John Martin draws attention to the fluidity and variability of the famous essayist's ego-documents. In this context, Martin states that selves emerged in the "relational model" in the Early Modern period. In other words, selves construct a polyvalent self that changes according to time and space by constantly making its relations with them throughout life, without being a prisoner of sociocultural elements in their relations with their societies. In the second article, Douglas Biow, agreeing with Martin's thoughts, states that Vasari, the famous biographer of the Renaissance, found a relational model constantly changing and developing in his communication with the world and his ideas about

himself. Finally, in the last article, Benvenuto Cellini argues that ego-documents reveal a “consensus reality” in the Early Modern period. In other words, in this period, individuals enter into negotiations with various groups that surround them, and they build many selves under the wings of the historical moment, socioeconomic boundaries, and human imagination, but as a result, by expanding the field of their own existence. That is, the so-called “Renaissance” man, contrary to the claims of mainstream historiography, lacks a monolithic individuality and has multi-stratified selves due to variable negotiations with different groups.

After this theoretical background, the book’s second part, “Historical Approaches to Egodocuments: Strengths and Doubts”, turns to a more practical issue and tries to reveal the strengths and possible drawbacks of the self-narratives. In the first article, James S. Amelang discusses the formation of complex but disintegrated selves in the age of confessionalization through the autobiographies of two Spanish priests who changed their sects and places. However, he also mentions the traps that the propaganda and exaggerations in these texts will cause for historiography. In the following article, Silvia Z. Mitchell takes up the memories of a Jesuit and states that it is a self-justifying ego-document. In the third article, Rudolf Dekker looks at the diary of Constantijn Huygens Jr., the secretary of King William III of England. He discusses how the secretary revealed himself and his negotiations with the society in which he lived. In the fourth article of the chapter, Benjamin Marschke draws attention to the pitfalls in the ego-documents of Frederick William I, King of Prussia. In the final piece of the chapter, James R. Farr compares the self-narratives of two eighteenth-century British thinkers, implying the development of different selves.

The final chapter of the book, “Pushing the Limits of Life-Writing with a Wider Range of Historical Sources”, attempts to question the limits of Life Writing and Ego-documents and aims to show the inclusion of different genres in these categories. In the first essay, Deanna Shemek emphasizes the richness of ego-documents by looking at the Early Modern Italian letter collections and looking at the stylistic changes that the intellectuals of the period made in their own representations according to the degree of sincerity of the negotiations with their interlocutors in the letters they sent to different people. On the other hand, Mary Lindemann argues that Dutch commercial notary records should be considered as self-narratives, even if they

do not have a classical self-representation and narrative structure, since they allow people to reconstruct their lives by reaching their thoughts. In the book's final essay, Mihoko Suzuki examines the letters of a countess and a duchess to examine how women describe themselves and their surroundings in their self-reports.

As a fruit of collective brainstorming, this work naturally has many convincing points and questionable weaknesses. I can identify that the most potent aspect of the book is the diversity and richness of the sources used. From letters to diaries, many genres that can be defined as "ego-documents" have been masterfully evaluated by different authors. Moreover, these sources have a holistic and constructive contribution to support the book's central tenets. It is possible to follow the book's main points from different angles between the changing parts and chapters. While explaining the significance and value of self-narratives, the work also brings to the field many notions, from consensus reality and polyvalent self. The book also strengthens its persuasiveness with its moderate proposal on Buckhardt and Greenblatt's fringe ideas on forming the human self in the Early Modern period.

However, I do not consider ego-documents explored in the work to be sufficiently democratic. The owners of the narratives are overwhelmingly Western European kings, elites, and intellectuals. Except for Suzuki's article, no women's ego-document is included. Moreover, none of the different groups seen as threats, marginalized, and prosecuted in any piece have a directly mentioned self-narrative. Nonetheless, as microhistorical studies have shown for decades, records of people from the lower strata of society, from Miller Menocchio to Martin Guerre, are accessible, despite being less than the upper strata.

At the very least, documents from the Inquisition or witch trials could have been valuable resources in many ways, revealing how inmates self-realized and negotiated with other parts of society. Such sources could have also enriched the content of the work by democratizing it. Also, although it is normal for this book to focus on the Early Modern European world, at some points, some relevance and parallels could be drawn through ego-documents in other civilizations as well. Unfortunately, it is also difficult to find traces of the "other" conceptions of different civilizations and societies in the ego-documents of the individuals mentioned in the work. Eventually,

while the articles in the work beautifully convey the sociocultural and political background in which self-narratives are written, it neglects the role of geographical and economic conditions in forming ego-documents (except for Lindemann's article).

While reading the work, it can be said that some elements can provide new perspectives on self-narratives in Ottoman historiography. For example, Shemek's treatment of letters in the Italian Renaissance as ego-documents reminded me of the *münşe'ât mecmû'aları* (letter collections) in the Ottoman world, which Christine Woodhead dealt with skillfully. Just like the prose writers of the Renaissance, studies can be conducted on the polyvalent selves in the styles of the owners, which vary according to their addressees. Or, interregional comparisons can be drawn between Amelang's article on the ego-documents of two converts in the age of confessionalization and the self-narratives embedded in the works of individuals whose selves changed as they changed places in the Ottoman world during the same period.

All in all, *Historicizing Life-Writing and Egodocuments in Early Modern Europe* is an enjoyable and promising read for those who are interested in Early Modern European history and ego-documents in terms of its proposals and determinations, despite several deficiencies that can be detected in all works. Although academic debates will continue from many perspectives on the nature and boundaries of both life-writing and ego-documents, this work will retain its value as one of the first steps toward historicizing the findings of these two crucial modes of writing.

Kitabiyat/Book Reviews

Emotions in the Ottoman Empire: Politics, Society, and Family in the Early Modern Era

Nil Tekgöl. Bloomsbury Academic, 2023. 192 pp.
ISBN: 9781350180543.

ASLI ÇİFTÇİ

İzmir Ekonomi Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Sinema ve Dijital Medya Bölümü
İzmir University of Economics, Faculty of Communication, Department of Cinema and Digital Media

(asli.ciftci@izmirekonomi.edu.tr), ORCID: 0000-0003-1687-4397

Geliş Tarihi / Date of Arrival: 05.07.2023
Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 25.07.2023

Çiftçi, Asli. "Emotions in the Ottoman Empire: Politics, Society, and Family in the Early Modern Era."

Ceride 1:1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp. 174-178

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015666>

Emotion is a challenging subject to study since it is an abstract concept. In other respects, despite this difficulty, it is also quite attractive and exciting. Likewise, philosophers, authors, scientists, and artists have produced and continue to create various works on the issue of what emotion is on the conceptual and aesthetic level. A different perspective on emotion is directly associated with the cognitive studies conducted, especially after 1980. These studies show that emotions do not occur "against the rational mind" as assumed but within the rational mind. In other words, they prove that emotions are part of mental processes. This situation naturally altered the

point of view on the concept of emotion. Emotions, which were digressed of their position against the irrational mind, started to be studied again on a different level in many fields. Cultural studies carried out under the influence of the same wind pointed out that emotions can change from culture to culture; they started to destroy the presuppositions that emotions are “universal” to a certain extent. All these advancements paved the way for the emergence of a field titled “The History of Emotions .” With the field of the history of emotions, the emotions felt and expressed in the past began to be historicized. The area focused on change as well as continuities and discontinuities. Plenty of valuable works have been produced in the context of Turkey on this field, which has become very popular in the West for the last 25 years. In this sense, Nil Tekgöl’s book *Emotions in the Ottoman Empire: Politics, Society, and Family in the Early Modern Era*, published by Bloomsbury Academic, is the first book written in the Ottoman field, directly taking the history of emotions as a reference to itself.

Examining with a holistic approach, the book is focused on the concept of “protection,” and the author claims “the contested concept of “protection”, related to how and who to protect, was culturally specific and historically contingent and stood at the center of all debates about how the Ottoman Empire and society itself employed the politics of difference.” The author suggests that it was “emotions” that had given meaning to this concept. The main argument of the work may also be read as an attempt to find a different response in the axis of “protection” and “emotions” to the question of “How the Empire survived for so many years,” which is one of the critical research questions in Ottoman history. She claims in her book that a culturally specific understanding of the concept of “protection” was closely associated with emotions, namely, *merhamet* and *mahabbet* for relations between the state and the subjects, *rıza*, and *şükran* for intra-communal relations and *mahabbet* and *musafat* for familial ties. Moving on to the book’s content, the concept of “protection” is handled in 3 main axes. These are state-subjects of an empire (*devlet-reaya*), intra-communal relations, male-female relations in general and familial relations in particular. Tekgöl discusses these types of relationships concerning the inequality of power in Ottoman society. Even though the differences in Ottoman society were primarily discussed in terms of Muslim and non-Muslim ties so far in the historiography, a different interpretation was brought to the issue of disagreements mainly focusing on un-

equal power relations, including the ones between men and women, state and the subjects. The book's subject is the concept of "protection" in the relationship of the strong with the weak and the determination of the emotions that the parties associate this concept with.

The author claims that emotional knowledge and emotional norms are two of the crucial determinants of how one feels. The book's first chapter is on the concept of "emotion knowledge." The remaining chapters, on the other hand, focus on emotional norms. In the second chapter, the author debates the state subjects of an empire relationship and the emotions of love (*mahabbet*) and compassion (*merhamet*). Intra-communal relations were associated with feelings of contentment (*rıza*) and gratitude (*şükran*) in the third chapter, and the sense of shame (*utanç*) is discussed in the fourth chapter. Focusing on Ottoman family relations in the fifth chapter, the author explains male-female relations with the emotions of love, pure affection, and sincerity (*musafat*). In the last chapter, focusing on the 19th century and afterward, changing emotions associated with the concept of "protection" are discussed.

The book's most fundamental line is based on an empire's state-subject relationship (*devlet-reaya*). From my standpoint, this basic form of relationship is also reflected in social relations and family. The concept of protection (*siyanet*) is positioned on the emphasis that the sultan, as a trustee of Allah (*vedayi-i Halik-i Kibriya*), has to watch over and protect all his subjects, regardless of their differences. From the author's point of view, the sultan's protection of his subjects gave meaning to the emotions of "love" and "compassion." Likewise, similar protection is reflected in the subgroups, society, and the family. While the sultan protects his subjects, his subjects are expected to obey him in this reciprocal relationship.

The author reveals the concept of protection and traces its associated emotions by using two primary sources: The Book of Ethics (*Ahlak-i Ala'i*) and Ottoman judicial court case records (*Osmanlı şeriyet sicilleri*). The Book of Ethics is a vital source because the emotion of love, which the author puts forward as the emotion at the basis of the concept of protection, is widely included in The Book of Ethics. In this source, love is a repulsive emotion that provides protection and obedience. Furthermore, together with love, "compassion" and other emotions associated with it are also mentioned: Clemency (*re'fet*), tenderness (*şefkat*), munificence (*mürüvvet*), be-

neficence (*mekremet*), grace (*inayet*), generosity (*fütüvvet*). Apart from these, the author utilizes resources such as imperial decrees, chronicles, petitions, travelogues, self-narratives, and fetva collections.

The author assumes that with all these expressions of emotion, people may have experienced feelings in line with the meaning they attribute to these concepts. One of the most impressive parts of the book is based on this basic assumption. In the author's estimation, a person feels something and defines it under a concept by giving meaning to the emotion s/he feels. It brings with it a specific reciprocal relationship. Whatever the expressed emotion is, its exigences begin to be handled this time. Yet, like other researchers working in the field of the history of emotions, Tekgül is of the opinion that there is a connection between felt and expressed sentiments.

Another remarkable aspect of the book is that emotions are associated with "emotion knowledge ." The basic assumption here is that apart from norms, how one conceptualizes and theorizes emotions also has an effect on what one feels. She thus explores the basic philosophical framework of early modern Ottoman society through which they interpreted emotions, which were closely linked with both the medical knowledge based on Galenic humoral theory and their religious knowledge. Under Galenic humoral theory, the human body contains four humors (phlegm, blood, yellow bile, and black bile), and each represents one of the four natural elements (earth, fire, wind, and water). Health represented an equilibrium or balance of the humor in the body, while illness, in their understanding, resulted from an imbalance. The author claims that "emotions were conceptualized as inseparable from both morality and its practices" and were "realized through actions, practices and in their relations starting from the familial, to the societal and finally to political ." Thus, feeling, knowing, or discriminating between good and evil was only realized if acted upon. Emotions, she suggests, were "conceptualized either emotion-vices or emotion virtues." She claims that "emotions were not understood as belonging to the inner space of humans that requires self-reflection to be expressed, but rather as something always to be expressed through their relationships and practices." This mindset, however, she claims, started to change in the 19th century with the rising popularity of psychology, with which emotions were perceived as obstacles to reason, which should be suppressed, and they were no longer theorized within a moral framework.

It should be stated that the author's arguments regarding the history of emotions are pretty exciting. Notably, the relationship established between emotional expressions and felt emotions opens the doors of a controversial area over the uncertainty of what people's real feelings will be. Nevertheless, thinking about such issues also means the destruction of memorized perceptions to a certain extent. Similarly, the concept of "protection" is a highly controversial notion. For instance, who are the people to be protected? What conditions are they subject to? Etc. Despite the fact that an intangible concept such as emotion has been examined together with another controversial notion such as protection causes some questions in mind, the author's fearless approach to such abstract notions and her style that does not refrain her from analyzing such abstract concepts is encouraging to those who will work in this field.

This approach is substantial for researchers who will work on the Ottoman Empire, especially in the field of the history of emotions, as it is an exemplary study of how different concepts can be studied. Moreover, the following points should be noted. This study is the first to be directly articulated in the field of the history of emotions in the Ottoman field. The fact that we do not have any inventory of emotions regarding this period, and therefore our knowledge of the terms and concepts of feeling in the Ottoman field is minimal, shows what a significant burden was taken with the mentioned book.

Consequently, the book is of great importance, especially for researchers working in the fields of history, literature, cultural history, the history of emotions, and gender studies. This book, which can attract the attention of the academic community in terms of its style and the way the subjects are handled, is also of a quality to attract the attention of the general reader. With this holistic perspective, especially free of details, the author has written not only for people who know the history of emotions but not the Ottoman history but also for researchers who know the history of the Ottoman Empire yet do not know the history of emotions. Tekgül's book, which was built on the assumption that emotions can also be historicized, is an essential source in terms of showing how an Ottoman historian may benefit from the possibilities of the history of emotions.

Kitabiyat/Book Reviews

***Tuhfetü'l- İhvân:* XVI. Yüzyıldan Bir Kâtibin Sergüzeşti (İnceleme – Tenkitli Metin)**

Bosnalı İntizâmî. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu
Başkanlığı, 2020. 706 s. ISBN: 9789751746795.

MİNE KARATAŞ

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Doktora Öğrencisi
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, The Department of Turkish Language and
Literature, Ph.D. Student

(minekaratas@ismu.edu.tr), ORCID: 0009-0006-1137-9425

Geliş Tarihi / Date of Arrival: 12.04.2023
Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 03.05.2023

Karataş, Mine. "*Tuhfetü'l- İhvân: XVI. Yüzyıldan Bir Kâtibin Sergüzeşti (İnceleme – Tenkitli Metin)*." *Ceride* 1:1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp. 179-182
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015677>

Cihan Okuyucu ve Sadık Yazar'ın yayıma hazırladığı *Tuhfetü'l- İhvân*, on altıncı yüzyılda yaşamış Rumelili divan şairi Bosnalı İntizâmî'ye ait bir mesnevidir. Sadık Yazar'ın dikkati ve titizliği sayesinde gün yüzüne çıkarılan *Tuhfetü'l İhvân* klasik Türk edebiyatında ben merkezli anlatıların ilginç bir örneği olarak karşımıza çıkıyor. İntizâmî'nin eserini yazma hikâyesini bizzat şairin ağzından, eser içerisindeki bir bölümden öğreniyoruz: Şairin sergüzeştini "acâyib" ve "garâyib" bulan dostları, şairden bunu yazmasını rica eder. O da dostlarını kırmayarak eserini meydana getirir ve eserine "dostlara armağan" mânâsındaki *Tuhfetü'l- İhvân* ismini verir. Ancak yine metin-

den hareketle eserin asıl yazılış amacının şairin ekonomik sıkıntılarını dile getirerek bir hâmi bulmak ve ömrünün geri kalanını sıkıntısız geçirmek olduğunu söyleyebiliriz.

Tuhfetü'l- İhvân'ın yazılış tarihinin, eserde Sultan I. Ahmed'e (ö. 1617) ithaf edilen "Pâdişâh-ı İslâm Sultân Ahmed bin Sultan Muhammed'ün Vasfı Beyânındadır" başlığıyla yer alan methiyeden anlaşıldığı kadarıyla 1603-1617 yılları arasında olduğu görülmektedir. 4379 beyitten oluşan mesnevi, aruzun "fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün" kalıbıyla yazılmıştır. Eserin Millet Kütüphanesi ile Atatürk Kitaplığı'nda yer alan iki nüshası mevcuttur ve çalışma, bu iki nüshanın karşılaştırmalı okunmasının mahsulüdür.

Tuhfetü'l- İhvân, kaynaklarda hakkında çok az bilgi edinebildiğimiz İntizâmî'nin yaşam öyküsünün birincil kaynağıdır. Kronolojik sıra gözetilerek meydana getirilen eser, müellifin yaşamından çarpıcı kesitler sunmasının yanı sıra on altıncı yüzyıl Osmanlı coğrafyası ve siyasi olaylarına dair önemli bilgileri ihtiva eder. Sergüzeştinin başlangıcını çocuk sayılabilecek yaşlara kadar götüren İntizâmî, yaşamının en ince detaylarına varıncaya dek anlatır. Maiyetinde bulunduğu devlet adamları hakkında aktardıkları, katıldığı seferleri ayrıntılı ele alması esere tarihî bir vesika özelliği kazandırır. Okuyucu ve Yazar'ın çalışmada dikkat çektiği bir nokta da *Tuhfetü'l- İhvân*'daki şehir tasvirleridir. Özellikle şairin memleketi Hersek'in Foça şehrini, çeşitli vesilelerle bulunduğu Osmanlı şehirlerini doğal güzellikleri ve şehir âdetleri bakımından detaylandırması eseri şehir tarihçiliği açısından da kayda değer bir başvuru kaynağına dönüştürür.

Çalışma bir giriş ve üç ana bölümden müteşekkildir. Geniş bir kaynakça ve metinde geçen özel isimler diziniyle deyimisel ifadelerin yer aldığı iki dikkat çekici ek de çalışmanın sonunda bulunmaktadır. Giriş bölümünde otobiyografik türlerin klâsik Türk edebiyatındaki seyri ele alınmış, Ben-anlatısı kapsamındaki eserlerin edebiyat geleneğindeki yeri sorgulanmış ve buna dair önemli tespitlerde bulunulmuştur ki bu bölüm müstakil bir çalışmanın konusu olabilecek kadar kapsamlıdır. Yine giriş bölümünde klâsik Türk edebiyatında "ben" in ifade ediliş biçimi, bireyselliğin işlenmesi gibi hususların konu hakkında çalışmış araştırmacıların görüşlerine yer verilerek tartışıldığını görmekteyiz. Yazarlar; metinlerde "ben" in ifşası konusunda Müslüman sanatkârların Batılı çağdaşlarından farklı tavrı aldığını, Müslüman sanatkârların çoğunlukla şahsını gölgelemeye çalışan bir dil kullandığını ifade etmektedir.

Okuyucu ve Yazar giriş bölümünde yer alan “Türk Edebiyatında Otobiyografi Türleri” alt başlığında önemli bir konuya eğiliyor: Metinlerin özellikleri bakımından türsel tasnifleri ve türlerin isimlendirilmesi. Bu bölüm bizi türsel tasniflerde esas alınacak ölçütler üzerinde düşünmeye sevk ediyor. *Tuhfetü'l- İhvân*'ın sergüzeştname türüne daha yakın durduğunu belirten yazarlar, modern otobiyografi ölçütlerine uygunluğu konusunda tartışmalar olsa da klâsik Türk/ Osmanlı edebiyatında önemli sayıda ben merkezli anlatı türünde eserler olduğunu ve sergüzeştname türleri arasında nicelik bakımından dikkat çeken boyuta ulaştığını ifade ediyor. Bir anlatıyı modern otobiyografi sınıfına dâhil eden veya ben-anlatısı yapan ölçüt/ler nelerdir? Müellifin kendi serüvenine ne ölçüde yer verdiği mi, anlatıda yer alan kişi sayısı mı, tarihî ve coğrafi perspektifte dönem sorgulaması mı, kurmaca ve gerçeklik arasında oluşturulan denge mi? Bu sorulara da giriş bölümünde ele alınan türsel sınıflandırmalara ait değerlendirmelerde cevaplar verildiğini görüyoruz. Yine çalışmanın giriş bölümünde İntizâmî'nin yaşadığı ve eserini oluşturduğu dönemi doğru okumak adına Osmanlı idaresindeki Bosna ve Macaristan'ın idarî, iktisadî ve sosyal yaşamına dair bilgiler tarihî belgeler ışığında yer alıyor.

Çalışmanın birinci bölümünde İntizâmî'nin hayatı ve eserlerine odaklanılmış; müellif ve eserleri hakkında literatür değerlendirmesi yapılarak eserlerin nüsha bilgileri, biçim ve içerik özellikleri, edebî kıymeti gibi çeşitli açılardan incelemeler yapılmıştır. İntizâmî'nin yaşamı ve eseri konusunda karanlıkta kalmış birçok hususun *Tuhfetü'l- İhvân* vasıtasıyla aydınlatıldığına da değinmek gerekiyor. Eserin muhteva özelliklerinin incelendiği bölümde bir Osmanlı kâtibinin yetişme yıllarına tanıklık ediyoruz. İntizâmî henüz çocuk yaşta bir talebeyken medresede uğradığı haksızlıktan ötürü eğitimini yarıda bırakıp kendi kendini yetiştirir; devrin önemli ilim ve devlet adamlarının meclisinde bulunmaya ve onların tecrübelerinden istifade etmeye gayret eder. İlim, ticaret veya devlet görevi gibi amaçlarla gezip gördüğü yerleri kuru bir anlatımla aktarmak yerine güçlü tasvirlerle anlatarak eserin edebî yönünü kuvvetlendirir.

Çalışmanın ikinci bölümünde *Tuhfetü'l- İhvân*'ın dil ve söyleyiş özellikleri ele alınmıştır. Eserde aruz, kafiye ve söz sanatlarının ustaca kullanıldığını yine metinden örneklerle gösteren yazarlar, *Tuhfetü'l- İhvân*'da şiirin musikiye yaklaştığını ifade ediyor. Okuyucu ve Yazar, İntizâmî'nin dil hassasiyeti üzerinde de yoğunlaşıyor. Yazıldığı dönemin edebî özellikleri düşünül-

düğünde *Tuhfetü'l- İhvân*'ın Türkçe'nin güçlü metinlerinden olduğuna dikkat çeken Okuyucu ve Yazar, bir tablo halinde yansıttıkları verilere göre eserdeki Türkçe kelime oranının Arapça ve Farsça kelime oranının çok üstünde olduğuna dikkat çekiyor. Yine Türkçe kelimelerin gerçek ve mecaz anlamlı kullanımındaki ustalığı İntizâmî'nin şairlik vasfının ulaştığı seviyeyi kanıtlar niteliktedir.

Çalışmanın son bölümünde günümüze ulaşan iki nüshanın karşılaştırmalı okumasına dayalı transkripsiyonlu metin yer alıyor. Çalışmanın geneline yayılan titiz araştırmacılığın örneğini metin bölümünde de görmek mümkün, zira okunup anlamlandırılmasında güçlük çekilen bazı kelimelere ihtiyatla yaklaşmıştır. Okuyucu ve Yazar, İntizâmî'nin *Tuhfetü'l- İhvân*'ı sanat kaygısı gözetmeden, -elbette edebî hassasiyetlerin ölçü alınarak- başından geçeneri şiir yoluyla aktarıp fark edilme, bir hâmiye ulaşıp onun himmetiyle rahat bir hayat sürme amacıyla yazdığı değerlendirmesinde bulunur. Şairin eserini hâmilliğini umduğu şahıslara temenni ve dualarla bitirip emeklilik maaşına zam talep etmesi bu değerlendirmenin isabetli olduğunu gösterir.

Tuhfetü'l İhvân'ın özverili bir araştırma ve özenli bir yayım aşamasından geçirilip okuyucuyla buluşturulması klâsik Türk edebiyatındaki ben merkezli anlatı literatürüne değerli bir katkıdır. Çalışma aynı zamanda karanlıkta kalmış eserlerin gün yüzüne çıkarılması adına heyecan yaratan bir gelişmedir.

Konferans Raporu/Conference Report

Report on the Symposium “Ottoman Ego-Documents”: Towards an Inventory of Ottoman Ego-Documents

SEMRA ÇÖREKÇİ

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, Department of History

(semra.corekci@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0001-5495-8829

Çörekçi, Semra. “Report on the Symposium “Ottoman Ego-Documents”: Towards an Inventory of Ottoman Ego-Documents.” *Ceride* 1: 1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp. 183-198
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015690>

The “Ottoman Ego-Documents” symposium was held at Istanbul Medeniyet University on 15-17 June 2022. The symposium was organized by Istanbul Medeniyet University’s Faculty of Letters and supported by the Scientific and Technological Research Council of Türkiye (TÜBİTAK), the Turkish Historical Society and the Foundation for Science, Art, History and Literature (İSTEV), Eyüpsultan, Tuzla and Beyoğlu municipalities. The symposium started with the opening speeches by Professor Hasan Mandal, the chair of TÜBİTAK, Professor Gülfettin Çelik, the rector of Istanbul Medeniyet University, and Professor Bülent Zülfikar, the chair of İSTEV.

In his opening speech for the symposium on June 15, “Ego-Documents During the Corona-Virus Pandemic 2020-2022: A Progress Report”, Selim Karahasanoğlu summarized the path taken in the study of Ottoman ego-documents during the Covid-19 pandemic period. Karahasanoğlu talked in de-

tail about the developments in Ottoman ego-document studies since the "Ottoman Ego-Documents" workshop held in 2020. Karahasanoğlu noted that a detailed event report was published in *Toplumsal Tarih* in August 2020 and in the *Review of Middle East Studies* (RoMES) in 2021. He also stated that a selection of the papers presented in the workshop was published in the *International Journal of Middle East Studies* (IJMES) in 2021. Karahasanoğlu added that despite the adverse effects of the pandemic, they organized this symposium. He explained that the symposium aimed to take the success achieved with the workshop one step further and open the path towards creating an inventory of Ottoman ego-documents by introducing and including works that were unknown or not previously evaluated under the concept of ego-document. To this end, he declared that the necessary steps had already been taken. They applied for a TUBITAK 1001 (The Scientific and Technological Research Council of Turkey) project with a study titled "Ego-Documents in Ottoman Literature: Inventory and Analysis, 1500-1800." They aim to conduct a research project for the inventory and analysis of Ottoman ego-documents found in manuscripts libraries in Turkey.

After Karahasanoğlu's speech, İhsan Fazlıoğlu gave an opening conference evaluating ego-documents in Islamic/Ottoman literature. Fazlıoğlu underlined that he understands the concept of ego-document as a framework consisting of different concepts of selfhood. When studying these texts, one should question if the author wrote a narrative of the society in which he belonged, the narrative of the group he took part, the narrative of the state, or the narrative of his personality. It should not be forgotten that the self can be represented through talking directly about one's inner being or through a narrative of the group to which one belongs. Fazlıoğlu further noted that one cannot comprehend and express himself in a pure way. Still, he reveals himself through his own actions or the actions of others, and sometimes, he surprises the reader and leaves him in doubt by hiding/covering himself. He thus noted that ego-documents must be evaluated by considering their layered structure. Pointing out different ways and strategies of talking about the self, Fazlıoğlu enlarged the scope of the term "ego-document" by including those talking about the self through the narratives of their groups, society, or state.

The field pioneers shared their experiences on European ego-documents in the first panel titled "Towards an Inventory of Ottoman Ego-Docu-

ments: Benefiting from European Experience.” Rudolf Dekker, who has already introduced the experiences of the Dutch group in the workshop organized in 2020, talked about the issue of fact and fiction concerning ego-documents in his presentation titled, “How to separate fact and fiction in ego-documents?” Dekker introduced some of the texts which were proved to be novels or fake memories and discussed their fit with the definition they developed when making the inventory of Dutch ego-documents. Dekker noted that evaluating these texts and deciding whether to include them in the inventory created a complex problem; however, discussions in their group were very useful in refining their definition of ego-documents. Such doubtful text showed how complex the relationship between literature and autobiography. Dekker ended his presentation by noting that discussing fake ego-documents is essential because one can learn much about the concept and the scope. Claudia Ulbrich, who gave her speech online, explained the objectives of the German research group and reasons for accepting another term -*Selbstzeugnisse* (self-testimony) in German and “self-narrative” in English. The German group developed a new research design according to which individuality is only one among many concepts of persons. They emphasized that the authors of autobiographical writings described their social relations when portraying their selves. Therefore, they preferred to use *Selbstzeugnisse* to make the authors of autobiographical writing visible as narrators and to encompass both one’s experiences and self instead of focusing on the concept of individuality for their research. Ulbrich noted that it was essential to consider the political, social, and cultural context to understand how the authors were transposing their lived experiences into another medium, that of writing. They also developed a concept of transculturality for their research as they realized that a large number of ego-documents in Japan, Arabic, and Ottoman Turkish existed before modern times. According to Ulbrich, the main problem of relying on individuality and related concepts was that it resulted in the exclusion of texts produced in these cultures. She concluded her words by stating that it is not possible to make one single definition for such diverse materials found in Germany and elsewhere. In his presentation titled “Personal Writings in France: Successes, Limits and Life Cycle of a Scientific Investigation (2002-2022)”, François-Joseph Ruggiu shared the experiences of the French research group in creating an inventory. Ruggiu stated that the research group had

two objectives: the first was to make an inventory of the texts, which they defined as *les écrits du for privé* in French, and the second was to develop research methods to examine these texts by encouraging different methodological approaches. Ruggiu noted that the major success of the project was creating an online analytical inventory, building international collaborations, creating very close ties with other European research groups, and finally making a global expansion possible by developing contacts with Asia, Africa, and America. Ruggiu noted that they also achieved their scientific objectives. The primary scientific achievement of the French research group was to evaluate personal writings as a corpus rather than focusing on the analysis of individual texts. They preferred to study the personal writings not in isolation but to locate them in a broader collection of texts. Ruggiu considered the research program as a semi-failure because there were technical limits and some scientific/academic failures. Ruggiu also talked about some scientific constraints they had. Their study was limited to the field of history, and they were unsuccessful in developing a fully multidisciplinary approach, although there were many links to be established. Ruggiu also criticized the concept of *les écrits du for privé* in that it is difficult to define and cannot be easily used on an international level. Ruggiu ended his words by underlining the importance of being aware of the changes in the academic environment and following new approaches, such as the new digital humanities. Yury Zaretsky, who was present at the symposium in person, shared his experience on Russian ego-documents. He talked about Early Russian official self-accounts, which were written at the request of public authorities in recurring social contexts. He discussed whether it is possible to detect individual voices in these life stories and what strategies people used to introduce their life stories to the authorities. European scholars' presentations were very inspiring for the inventory project of Ottoman ego-documents that Selim Karahasanoğlu mentioned in his opening speech.

Presentations devoted to ego-documents produced outside the Ottoman Empire were given comprehensive coverage on the first day. Mordechai (Motti) Levy discussed the diary of Shah Tahmasp I (r. 1524- 1576), paying attention to the ideological dimensions of the work. Levy talked about how Shah Tahmasp formed and presented his self-image in sharp contrast to Ottoman ruler Kânûni Sultan Süleyman (r. 1520-1566) and how he disclosed his perception of the Ottoman other through his diary. Rûmeysa Nur Şahin

discussed the life of Mirza Makhdum (d.1587), who was an Iranian scholar who came to the Ottoman Empire and studied with influential scholars of the time, based on his autobiography. According to Şahin, Mirza Makhdum constructed his autobiography to prove his Sunni beliefs. Peyman Eshaghi presented a hajj travelogue written by Iranian Farhad Mirza Mo'tamad al-Dawla (d. 1888). He discussed this understudied hajj travelogue as an ego-document. The final presentation was made by Sebastian Cwiklinski, who talked about another travelogue from a later period. He analyzed Abdurrashid Ibrahim's (d. 1944) travelogue as an ego-document and discussed literary strategies that reveal how the author created and presented a particular image for himself.

In the parallel session, Barbara Kellner-Heinkele focused on Mirza Muhammad Haydar Dughlat's (d. 1551) *Tarikh-i Rashidi*. She analyzed how Mirza Haydar reflected his self-perception through including his own historical role as a courtier, statesman, warrior, conqueror, and man of letters in describing events. Kellner-Heinkele stated that Mirza Haydar narrated the history of the Chaghatayid Khans in a time of political upheaval by putting himself and his family on the fore. Büşra Sıdıka Kaya discussed the autobiography in verse written by Muhammad ibn Arabshah (d. 1450), who was an Arab writer lived through the Mongolian, Ottoman and Mamluk worlds. Nilgün Dalkesen held another presentation focusing on Mongolian times. Dalkesen discussed the importance of autobiographical and biographical works for the history of Turco-Mongol women using *Baburnama*, *Humayunnama* written by Babur's daughter Gulbadan Begum and *The Secret History of the Mongols*. Tuğba İsmailoğlu Kacı held the last presentation of the session on the memoir of Joseph von Hammer-Purgstall (d. 1856), well-known orientalist and the author of *Geschichte des Osmanischen Reiches*. She analyzed the life of an orientalist who felt and lived as if an oriental and focused on the question of how to evaluate the memoir of such a versatile intellectual who positioned himself between two worlds.

The last panel of the first day was held on the ego-documents belonging to the 16th century. Nabil al-Tikriti analyzed the ego-documents produced by Bayezid II's (d. 1512) nuclear family to provide a fresh contribution to the emerging field of ego documents and autobiographical writing. Al-Tikriti noted that all early modern Ottoman examples of autobiographical writing offered "constructed personas" for cultivating the public presentation of

self. Christiane Czygan presented Kânûni Sultan Süleyman's (d. 1566) *Dîvân* from an ego-document perspective and revealed how the sultan expressed his feelings and shaped an imperial image for himself. Serap Şimşek Padar evaluated autobiographical texts, *Tezkiretü'l-Ebniye* and *Tezkiretü'l-Bünyan*, dictated by Mimar Sinan (d. 1588) and written by Sai Mustafa Çelebi. Şimşek Padar noted that these texts were written at a time when the financial situation weakened, the sultan was not interested by large-scale architectural projects, and the elderly Sinan started to fall out of favor. Considering the circumstances in which the text was written, Şimşek Padar argued that Sinan might have felt the need to present a text in which he talked about his life. The last speaker of the panel was Erol Fırtın who made a presentation on the self-descriptions found in the introductions of Lâmiî Çelebi's (d. 1532) *Münşeât* and *Şerefü'l İnsân*.

The first day of the conference ended with Cemal Kafadar's keynote address: "Secret and Plaint: On the Adventures of First-Person Narratives in Ottoman and World History." Kafadar gave a very illuminating speech discussing the limits and possibilities of the concepts used in the field of ego-documents. Kafadar started his speech by underlining that a lot has already been achieved in the field of Ottoman Ego-documents with this symposium. An ego-document corpus gradually began to be created and gained a strong place in Ottoman studies. Kafadar shared some new findings by his students; an Armenian bishop, who worked in Tokat for two years and was appointed as patriarch in Jerusalem, kept a 150-sheet diary for two years between 1680 and 1682. Another discovery was that certain Derviş Yusuf buried an ego-document in his pilgrimage narrative at the beginning of the 17th century. Another ego-document belonged to a weaver from Aleppo who wrote his memoirs at the end of the 16th century. These texts, coming from different social groups and geographies, suggest that it is not easy to understand the Ottoman world with today's notions, and we need to broaden our perspectives and concepts. At this point, Kafadar started to discuss the concepts and their implications. He noted that the concept of *ben-anlatısı* (ego-document) must be questioned. Selim Karahasanoğlu noted that texts in which the author's real motivation was to talk about himself/herself should be defined as ego-documents. Although he said he was not fully against Karahasanoğlu's ideas, Kafadar noted that a middle way must be found. He underlined that every author has a self to

express, even in the smallest details, in a sentence or a word. Kafadar called for thinking about and discussing the limits again and again. For this point, Kafadar stated that the German concept of *Selbstzeugnisse*, which can be translated as self-testimony in English and *şahit olma hali* in Turkish, has important implications. It emphasizes the value of awareness. Being aware of actions and valuing even the smallest things in life and recording them is not something to ignore, such as the shaving experiences of Seyyid Hasan recorded in *Sohbetnâme*. Having discussed the concepts and their limits, Kafadar moved in a different direction and examined different ways of expressing the self, such as expressions used in oral culture and self-portraits from miniatures. He noted that oral and written cultures are engaged in continuous and multifaceted exchange. Giving too much emphasis on the written culture leads to the neglect or oversight of oral culture. Mevlana's *Mesnevî*, Karacaoğlan's poems, the story of Âşık Garip, and epics give important clues to the expressions used in oral culture. Kafadar stated that visual material should also be given special attention. He pointed out a miniature related to the phenomenon of the child levy found in the famous work *Süleymannâme*. Kafadar noted that the miniature is rather autobiographical because the artist was probably one of the children depicted in the scene. The artist used the miniature to convey aspects of his own life and experiences and expressed emotions more clearly than expected. Kafadar expanded the scope of the term "ego-document" by emphasizing that it is necessary to consider different genres, texts, and even objects beyond the text in which the self might be expressed when inventorying ego-documents. He continued his speech by underlining that thinking about how the ways and mediums of talking about "the self" have changed over time is very meaningful and necessary. In the last part of his speech, he explained the reasons behind the emergence of new possibilities for talking about the self from the 17th century on. Ordinary people who were not expected to write books started to write, and things that were not expected to be recorded in writing started to be expressed in written forms. Urbanization, important developments in city life, the spread of literacy and book culture were the reasons behind this proliferation. The spread of Sufi practices and teachings among various social layers also significantly affected the expression of inner awareness. Those Sufi practices posed an example for people to comprehend the relationship

and the distance between their inner and outer beings. Kafadar stated that these factors altogether created a geography of self and paved the way for producing works in which authors talked about themselves. After this illuminating speech, Karahasanoğlu posed a question about the memoir of an Egyptian janissary in Bibliothèque Nationale de France, Supplément turc 221. Karahasanoğlu reminded the claims that this work was fictive and not produced by an Ottoman janissary. He asked if it mattered that this text be fictional. His question sparked an important discussion about fictional ego-documents. Kafadar said that if we look for different ways of expressing the self, it does not matter whether a text is fiction. However, deciding how to categorize such texts in the inventory work is important. The issue of separating fact and fiction in ego-documents, an important problem in inventorying the ego-documents, was widely discussed in the presentations on the first day of the symposium.

June 16, the second day of the symposium, started with a panel focusing on ego-documents from the 18th century. Mustafa Demir talked about the life of an Ottoman clerk, Yazıcı Murtaza (d. 1673-74), based on his autobiography in verse. Mehmet Yaşar Ertaş also made a presentation on the same work. He evaluated the act of writing the self in the Ottoman world through the example of Yazıcı Murtaza. Joachim Östlund considered Mehmed Said Efendi's (d. 1761) *Sefâretnâme* in 1733 as an ego-document and argued that Said Efendi presented different self-images through his work. Östlund stated that Said Efendi became a traveler when reporting his journey, an envoy and negotiator when representing the Ottoman Empire, and a scholar and ethnographer when giving information about Swedish culture. Östlund also argued that *Sefaretnâme* was a unique document giving insights into Said Efendi's inner voice. Yahya Nurgat gave his presentation on Abu'l-Barakât Abd Allah b. Husayn al-Suwaydî's (d. 1761) travelogue to Mecca in 1744. Nurgat argued that this account was much more than narrating hajj experiences. Suwaydi narrated his transformation from a respected scholar of Baghdad into an important religious figure and intellectual in the wider Ottoman world, especially in Aleppo and Damascus. Nurgat focused on the broader objectives behind this hajj travelogue and evaluated Suwaydi's self-construction, mentality, and emotions.

The second panel on Thursday comprised a discussion on memoirs of soldiers and war narratives. Abdullah Güllüoğlu gave a presentation on an

understudied self-narrative written by the famous Osman Agha of Timisoara. Güllüoğlu stated that this work, which can be considered as the continuation of his well-known narrative of captivity, attracted little attention. He examined what prompted Osman Agha to write a sequel to his autobiography and evaluated his strategies for self-presentation. Osman Agha is an essential figure for ego-document studies as he left a lengthy account of his years under captivity. His captivity narrative was widely discussed at the workshop in 2020. Güllüoğlu's presentation on this less-known and understudied work, which comprised Osman Agha's life after 1700, was intriguing and eye-opening for inventory studies. It was important to show that some well-known authors might have left multiple autobiographical narratives. İlhami Daniş talked about the memoir of a janissary who was present in the wars with Russia in 1736 and 1737. Daniş examined what an Ottoman naval expedition looked like from the eyes of an unknown soldier. Gül Şen evaluated Necati Efendi's (d. 1793) captivity memoir as an ego-document. She examined Necati Efendi's intentions in writing his memoir after returning to Istanbul from captivity.

One of the criticisms made in the closing session of the workshop held in 2020 was that the narratives written by non-Muslims were not covered in the program. This criticism was taken seriously, and the symposium program included a panel devoted to non-Muslim ego-documents. Gayane Ayvazyan talked about the diary of Eremia Komurjian (d. 1695), who lived in 17th century Istanbul. Ayvazyan examined how the diary of Komurjian depicted the public spaces of Istanbul and how they shaped his writing. Ayvazyan stated that the diary described the history of the bourgeois capitalist urban life in Istanbul, encapsulating the views and values of an Armenian intellectual from the upper middle class. Henry Shapiro gave a presentation on the chronicle of Elia of Erzurum (d. 1750?), an Armenian merchant and diplomat. Shapiro described Elia's memoir as a text of confession and warning in which he narrated how he had been mistreated and betrayed by European Christians. Mehmet Yılmaz Akbulut talked about two autobiographical narratives written by Yosefo from Tbilisi and Arutin from Istanbul. These two texts narrated the crises and major changes that took place in Iran in the 18th century. According to Akbulut, these narratives, written in the first person singular, show that personal observations and individual testimonies became important especially in describing unexpected, strange, and frightening events.

In the panel titled "Ulama and Sufi Ego-documents," led by Cemal Kafadar, Selim Karahasanoğlu, and Semra Çörekçi presented two diaries produced by the members of the same family: the diary of Sıdkı Mustafa Efendi (d. 1790-1) and the diary of his grandson Sıdkızâde Mustafa Hamid Efendi (d. ca.1850). The Diary of Grandfather was first discovered and introduced by Madeline C. Zilfi in her article published in 1977. Karahasanoğlu carried out extensive research on this exciting work by an Ottoman judge. The grandson's diary was first discovered by Semra Çörekçi and included in her doctoral dissertation in 2022. In the first part of the presentation, Karahasanoğlu introduced Sıdkı Mustafa's diary and gave information about the content and the form. Sıdkı Mustafa Efendi kept his diary between 1749-1756. He recorded his illnesses, dreams, clothing expenses, and other purchases and gave details about his family members. He extensively talked about appointments and dismissals of the ulama. The diary also revealed information about the weather conditions, earthquakes, and fires. In the second part of the presentation, Çörekçi talked about the form of the diary and the way Mustafa Hamid Efendi kept his records. She then gave information on the content. Mustafa Hamid Efendi's diary covered the period between 1822-1829. Like his grandfather, he recorded his illnesses, clothing expenses, and many other purchases and the constant flow of gifts. He mentioned much about his family members; his father, brother Mehmed Rıfat Efendi, daughter Saliha Sabite, and wife Ziyet Ziba often found a place in diary entries. As in his grandfather's diary, appointments and dismissals were topics the diary writer liked to record. Mustafa Hamid Efendi also recorded trivial details of his daily life, like shaving, bathing, wearing new clothes, or cutting his nails. Karahasanoğlu and Çörekçi stated that similarities in content and form between these two diaries offer clues as to the nature of the diary as a genre. They also questioned whether this was a common practice and other families operating in scholarly cadres wrote similar diaries. Jun Akiba evaluated Şemdanizâde Fındıklılı Süleyman Efendi's (d. 1779) chronicle, and the court registers kept during his tenure from the perspective of ego-documents. Akiba stated that Şemdanizâde wanted to leave a record of his achievements and present himself as a fair judge and a loyal official. Özlem Özdemir Kumbar talked about the dreams of Köstendilli Süleyman Şeyhî (d. 1819-20), a Sufi and a local notable in Köstendil. Kumbar noted that Köstendilli's dreams coincided with a time when he ex-

perienced various spiritual and personal hardships in life. His dreams reveal much about his fears, worries, and expectations and give substantial clues to his self. Şeyma Dereci discussed Nabil Salih's study on the diary of Sheikh Abdullah bin Ahmad bin Abu Bakr al-Jabburi and examined the diary from the perspective of fact and fiction.

İbrahim Şirin was the first speaker of the panel, "Ego-documents by Women". He talked about narratives of women from the Ottoman Empire to the Turkish Republic. He focused on how women's narratives can be evaluated in the axis of Orientalism and Occidentalism. Şirin reflected on the issue of how these narratives can be used by social scientists. Merve Aydın gave a presentation on a notebook belonging to a girl named Saliha. Aydın tried to shed light on the universe of a young girl and her friends by examining the format and context of the text. Hanife Karasu presented Süreyya Aġaoġlu's (d. 1989) seventy-three-page diary in which she narrated her travel to the United States of America in 1946. Süreyya Aġaoġlu was the first female lawyer of the Turkish Republic and lived through a period of transition from the empire to the republic. Karasu evaluated how the author reflected her feelings and ideas through the text. One of the criticisms made by Suraiya Faroġhi in the workshop in 2020 was that narratives written by women were not included in the program. It was, therefore, essential to organize a separate panel on ego-documents written by women.

In the panel on memoirs, Ahmet Koçak talked about the memoirs and letters of Halit Ziya Uşaklıgil (d. 1945). Canan Torlak-Emir presented the memoir of a governor, Hamdi Bey (1876-1909). Akansel Yalçınkaya gave a portrait of Mustafa Asım Çalıkoġlu (d. 1969) using his memoirs, autobiographical works, and archival documents. Ayşe Güher Gülaçar made a presentation about the memoirs of the members of the Committee of Union and Progress. Although the event mainly included presentations on ego-documents produced in the early modern period, studies dealing with later periods were not rejected.

The last event on Thursday was a roundtable discussion by Gülşen Yakar, Tunahan Durmaz, and Fatma Deniz Uzundaġ. The roundtable focused on a well-known text, Seyyid Hasan's *Sohbetnâme*. The roundtable was led by Suraiya Faroġhi. After being informed about the form of the diary and the records kept, Yakar focused on what might have triggered Seyyid Hasan to keep a diary. Yakar noted that it is hard to find the author's exact

motivation for keeping a diary; it is only possible to make an inference based on the clues in the text. She observed that Seyyid Hasan, as a Sufi dervish, made no mention of his religious life or spiritual growth, which was a well-known motivation in Sufi circles for composing an ego-document. According to her, the ongoing plague, the death of loved ones, and the need to ease the deep feelings of sorrow it caused might have pushed Seyyid Hasan to keep a diary. The author might have wanted to preserve his memories, which would fade with age. Yakar also speculated that the possible desire to be read by someone in the future might have prompted the author to compose his work. After talking about the reasons for the work to be named *Sohbetnâme*, Tunahan Durmaz focused on the form, timekeeping practices, content organization, and headings. He stated that the form Seyyid Hasan used in composing his work became more evident over time. Durmaz focused on the possibility that diary-keeping might have been a practice learned, developed, and refined over time. In the last part of his speech, Durmaz focused on the social milieu of the author. He drew a picture of Seyyid Hasan's environment through the people he was in contact with. He noted that this work was a narrative of "us," and it is not easy to find the author's self and emotions in the text. The last presentation was given by Fatma Deniz Uzundağ. She examined the everyday practices of the Sufis based on a spatial analysis of *Sohbetnâme*. Deniz Uzundağ stated that Seyyid Hasan led a life in constant motion. He did not live a life focused on worship and spiritual practices in a lodge. His ego-document was a narrative of meals eaten, coffees drunk, and times spent in gardens, shops, or houses of friends. Deniz Uzundağ ended her speech by underlining that ego-documents can be evaluated from different angles and used as valuable sources for historical studies from various perspectives.

The first panel on Friday, June 17, started with a presentation focusing on letters. Using the example of Lâmiî Çelebi's (d. 1532) compilation of letters, Aysu Akcan examined whether Ottoman epistolary literature could be used for ego-document studies. Yahya Koç evaluated *Yevmiyye* of Ibn Kan-nân Muhammad b. Isa (d. 1740) and *Mektûbât* of Hasan Sezâî (d. 1738) from the perspective of ego-documents. Koç compared the works of these two Sufis, who were sheiks in the Halvatiyya order, and made observations about the religious, social, and political life in the cities where they lived. Ensar Karagöz evaluated Ottoman miscellanies (*mecmua*) as sources of au-

tobiography and discussed their value for ego-documents studies. Karagöz aimed at drawing the attention of scholars to these very interesting and understudied sources by examining the miscellanies of one of the most prolific scholars of the 18th century, Mustakimzâde Süleyman Sadeddin (d. 1788).

The second panel focused on autobiographies and resumes. Ümit Karaver and Muhammed Takî Hüseyinî presented the autobiographical section in *Tuhfa-i Mahmûdî* of Shaykh Alî Al-Bistâmî Musannifak (d. 1470). Christopher Whitehead talked about the autobiography of Çerkes Dilaver (d. 1658), which was contained in the chronicle of Naima. The pasha narrated the story of his rise to prominence, his thoughts about the dangers of having a position in high governmental posts, and his emotions against painful events. Esra Çon Yılmaz talked about the author's motivation to write, which she considered the most important criterion for a text to be accepted as an ego-document. Çon Yılmaz focused on the diary of Başeski Şevki Molla Mustafa, who lived in 18th century Sarajevo. She focused on the author's intention for producing the text and questioned if it could be accepted as an ego-document or not. Hüseyin Örs was the last speaker of the panel. He presented the autobiography of Ahmed Hamdullah Efendi (d. 1899).

In both the workshop in 2020 and the symposium in 2022, debates were made about whether to include texts in which the authors' motivation for writing was not to talk about themselves in the inventory. A panel was reserved for the presentations in which such controversial texts were presented. Rukiye Aslihan Aksoy-Sheridan examined Evliya Çelebi's (d. 1685) work, the famous travelogue about which Karahasanoğlu noted that the author's motivation was not to talk about himself, and it cannot be accepted as ego-document. Aksoy-Sheridan focused on the question of whether Evliya Çelebi's *Seyahatnâme* can be evaluated as an ego-document by exploring the text in terms of what it reveals about the author's life and act of writing. Yunus Aktı talked about Âsafî Dal Mehmed Çelebi's (d. 1597-98) *Şecâ'atnâme* in which the author narrated the war between the Ottoman Empire and Safavids and his years under captivity. Aktı stated that the text included two narratives: one was the narrative of the victories of Özdemiroğlu Osman Pasha (d. 1585), and the second was the narrative of the author's own life and hardships he experienced under captivity. Hilal Görgün evaluated Cevdet Pasha's (d. 1895) *Tezâkir* within the framework of ego-document studies. Şükran Fazlıoğlu presented the work of Ali Mubarek

(d. 1893), *A'lemuddîn*. Fazlıoğlu noted that although it was a storybook, *A'lemuddîn* can also be read as a memoir because of the significant similarity between the author and the character he created in the book.

The parallel session focused on genres. Aslı Çiftçi talked about Mehmed Dai Efendi's *Nevhatü'l Uşşâk*. Çiftçi stated that, unlike classical *mesnevis*, Dai Efendi constructed a different type of lover who lived his love in secrecy and controlled his emotions. Çiftçi questioned the reason behind such a construction by considering Gabriele Jancke and Berlin research groups' ideas that authors of ego-documents should be perceived as social beings acting in a group, in a network of relationships. Thus, Çiftçi argued that Dai Efendi was influenced by the social environment in which he lived and acted in line with the prevailing social norms and values. He created a narrative in which the lover controlled his emotions and always acted with his mind under the influence of the arguments put forward by Kadizâdelis, who emerged as the dominant voice of the period. İsa Uğurlu examined the daily records written by Mehmed İsmet Efendi (d. 1747) on astrological calendars in the framework of ego-documents. Süreyya Pekşen introduced a newly discovered ego-document written by Yahya b. Abdurrahman, *Hasb-i Hâl-i Bende-i Pür-melâl 'İşkî-i Âşüfte vü Bî-mecâl*. Pekşen talked about the author's life and his motivation for composing this work. After praising Mehmed III (d. 1603) in the reasons for writing section (*sebeb-i telif*), Yahya b. Abdurrahman gave information about his family and himself. He described in detail the hardships he faced during his tenure as judge in Rume-
lia, and especially the persecutions of the head doorkeeper. The author also described his emotions and expressed his expectations from the grand vizier through a dream narrative he included at the end of his work. Pekşen concluded her presentation by noting that this work, which sheds light on the political events of the end of the 16th and beginning of the 17th centuries, will also contribute to the history of Ottoman literature and science.

The following two panels were on the ego-documents written by poets. Aslıhan Erkmen talked about Ottoman poet *tezkires* and searched for autobiographical information in the works of Âşık Çelebi (d. 1572) and Lâtîfi (d. 1582). Fatih Tığlı gave a presentation on the autobiographical aspects of *şehrengiz* literature. Ali Emre Özyıldırım analyzed İzzet Molla's *Mihnet Keşân* from an ego-document perspective. The first speaker of the parallel session was Sadık Yazar, who talked about the intention of Vücdü (d. 1612)

in adding a self-narrative at the end of his work, *Hayâl ü Yâr*. Recep Uslu presented the autobiography of Abdülkadir Merâgî (d. 1435). He argued that the author wrote his work at the age of eighty. Gülşah Taşkın analyzed Şirvanlı Sevâdî's *Hâl-nâme*, which was written in 1540. Taşkın stated that it is the first known example of non-fiction ego-documents in verse. Taşkın made a presentation on the possible social, cultural, and personal reasons that prompted Sevâdî to write his life story. The subject of Halil İbrahim Salman's talk was the work named *İftirânâme*, in which Abdullah Sâfi (d. 1898) narrated his travel from Kirkuk to Istanbul, the time he spent in a Sufi lodge, his imprisonment because of slander and finally getting out of prison.

The closing session, "Biography and Autobiography," was participated by Ali Birinci, İsmail Kara, and Ali Akyıldız. İhsan Ayal led the panel. Ali Birinci was the first speaker of the closing session. Birinci, referring to Kafadar's keynote address, noted that it is crucial to consider poetry within the framework of ego-documents because poetry is the map of the human soul. He added that historians should be cautious when using memoirs as historical sources by underling the issue of subjectivity and selective memory. Birinci also suggested another concept that could be used in place of the concept of *ben-anlatısı*: *benlik-edebiyatı* (self-literature). İsmail Kara started his presentation by saying that the papers presented in this symposium not only focused on ego-documents but also on the issue that all texts can be read as a kind of ego-document. In his presentation, Kara talked about the severe break and change that occurred in the Sufi biography writings during the 19th century, particularly in connection with the modernization movements in the Islamic world. Kara examined the emergence of a modern biography writing style through the biographies of Osman Selahaddin Dede (d. 1887) and Mehmed Celaleddin Dede (d. 1908) found in *Yenikapı Mevlevîhânesi* written by İhtifalci Mehmed Ziya Bey (d. 1930). He also examined the autobiography found at the end of *Kitâb-ı Mâ-Hazar Şerh alâ Pend-i Attâr* written by Murad Molla Lodge's sheik in 1844. Ali Akyıldız was the last speaker of the closing session. He stated that *tabakât* and *terâcim-i ahvâl* literature is related to autobiography. He explained his point through the biographical works of Hüseyin Vassaf (d. 1929) and İbnülemin Mahmud Kemal (d. 1957), who collected autobiographical information directly from the people they were writing about.

For three days, a wide range of known and unknown texts that fit the definition of ego-document were introduced and discussed. Thus, the symposium was successful in opening the path toward creating an inventory of Ottoman ego-documents. Selim Karahasanoğlu stated at the closing that an Ottoman ego-document meeting will be held in Skopje in 2024 as a continuation of the symposium.

Arşivden Bir Ben-Anlatısı/ An Ego-Document from the Ottoman Archives

Hacı Şerife'nin Arzuhâli

KEMAL GURULKAN (haz.)

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı
Presidency of the Republic of Turkey Directorate of State Archives

(kgurulkan@gmail.com), ORCID: 0000-0002-5639-696X

Geliş Tarihi / Date of Arrival: 30.04.2023

Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 08.05.2023

Gurulkan, Kemal. "Arşivden Bir Ben-Anlatısı." *Ceride* 1: 1 (Haziran/June 2023):
sayfa/pp. 199-201

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015692>

*Âsitâne kâimmakâmı ve kâdîsı muktezâ-yı
şer'-i şerîf üzre ahvâllerin görüb ihkâk-ı
hak eylesin deyû hükm buyruldu.*

Devletlü Sultânım hazretleri sağ olsun

Bu câriyeleri Anadolu'da Beypazar sâkinlerinden olub dergâh-ı âlî yeniçerilerinden Bekir Beşe'nin taht-ı nikâhında zevcesi iken hâmile olduğum hâlde erim ile bile müsâferet tarîkiyle İstambul'da sâkin olub konağa hammâl ile yükümüz getürdükde ziyâde yorulub Topkapu önünde mezarlık taşlarından bir taş üzerine bir mikdâr teneffüs etmek için oturub dururken İbrahim Bey nâm kimesne gâfilen geçer iken üzerime yıkılıub ziyâde incitmek ile ol sebebden vakitsiz iki dane hamlime vaz' idüb helâk oldular ve erim geldüğünde bu hâli görüb yine de i'timâd etmeyüb sen benim evlâdlarıma kasden ihânet idüb helâk eyledin deyû üzerimize bir câriye alub bize dünyânın eziyetin idüb ol dertlere tahammül edemeyüb firâr eyledük. Tekrâr bizi bulub yanına alub gene firâr idüb tekrâr bulub döğe döğe getürüb üç def'a bu uslûb idüb bizi döğe döğe mecrûh idüb kan içinde alıkoyub âkıbet rûz-ı darb ile on altı bin beş yüz akçe mehrimden geçirüb şuhûd mahzarında bizi itlâk eyledi ve biz dahi tekrâr mehrimiz taleb eylediğimizde muhâlif da'vâsına yapuşub yalan şahidleri peydâ idüb bize şerîrsin deyû defterdâr kapusuna getürüb direğe sardırub nâ hak yere otuz iki değnek urdurub iki evlâdım dahi var iken evlâdlarımı benden ayırub bi'l-küllîye nâ çâr kalduğuma ecilden cümle mâ melekimi terk idüb aşk-ı ilâhi ârız olub yalın ayak başım açık bu sene-i mübârekede hacc-ı şerîfe varub şimdi hâkipây-ı izzete yüz süre geldük öksüzlerin anası atası sizsiniz. Erim olacak hâlâ İslambol'da Merkez Evliya tarafında olub odabaşılıktan çıkub amel-mânde oturakdır. Şer'le görüleb hakkım aliverilmek bâbında İslambol Defterdârına hitâben fermân-ı âlî recâ ve temennâ olunur. Bâki fermân sultânımıdır.

El-fakîr

Hacı Şerife

BOA. A.DVN, 218/84

سلطان

حضرتی مدینه لوسنه

دولتوسمانیه

بوجاریه لری لانا اولریه سیکه بازاری ساکنانزه اولوب در قاضی ایچینجه یازنه بیزنه ناکجه نیکه

عاشنه زوج لیکه حاصل اولدوقجه حالده لرح ایسا ساقر حلقه ایسا ایسا اولوب ساک

اولوب قوناخ قالی ایسا کوز کوزکه زیاده یورولوب طوب قیو کوز تر اولدوقجه نازنه

برطاش اولدی برقه آرنش ایچیک اولدورون دور کدر ایچیک ناکجه غافل

کچن لیکه لوزریه قلوب هر شوب زیاده ایچیک ایسا اول سینه وقتشز ایچیک اولدوقجه

وضع ایرون حلاک اولدی لرح کله کوز بو صالی کورون بنه ایچیک اولدوقجه ناز اول

وزریه قصدا امانت ایرون حلاک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک

ایرون اولدوقجه ناز ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک

نکرا اولوب کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز

قان ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک

شهو و حفرته نری اعلا اولدی و بره نری ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک

یا شوب بیانه شاحدر لری بید ایرون نری نری نری نری نری نری نری نری نری

صار دورون ناعه بره لوز لیکه کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز کوز

بنه لرون با حلقه ناکجه لرح ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک

یا شوب ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک

اتایر بیز ناز لرح اولدوقجه حاله ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک ایچیک

عمل مانه اولدوقجه نری نری نری نری نری نری نری نری نری نری نری نری

فنا نری ریچاق و نری اولوز یا نری نری نری نری نری نری نری نری نری

OSMANLI ARŞIVI	
A. DVN.	
218	84

Arşivden Bir Ben-Anlatısı/ An Ego-Document from the Ottoman Archives

Sultan İbrahim'e (ö. 1648) ait Beyaz Üzerine Hatt-ı Hümayun

BURAK MUHSİN AKIN (haz.)

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,
Uluslararası Osmanlı Çalışmaları Programı
Istanbul Medeniyet University, The Graduate School,
International Ottoman Studies Program

(bmuhsin321@gmail.com), ORCID: 0009-0002-2228-5732

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 22.04.2023

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 06.05.2023

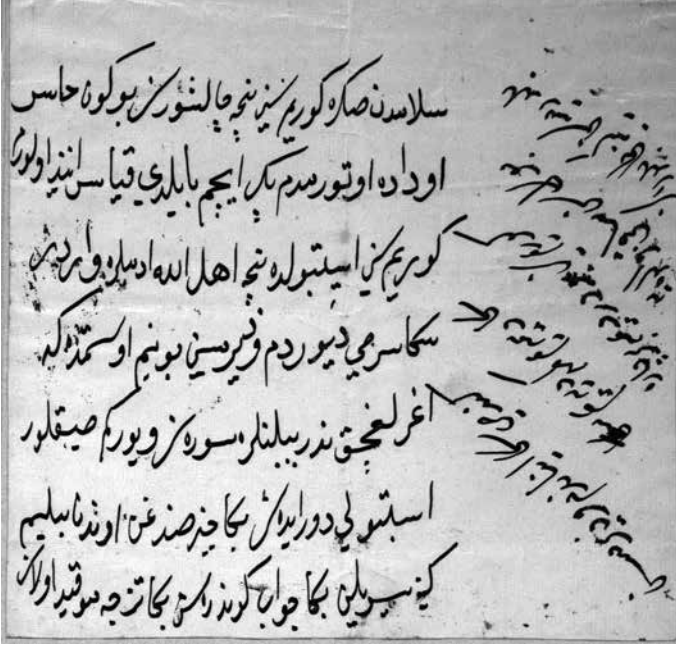
Akın, Burak Muhsin. "Sultan İbrahim'e (ö. 1648) Ait Beyaz Üzerine Hatt-ı Hümayun."
Ceride 1: 1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp. 202-203
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015697>

“Hüve” 1

Selâmdan sonra; göreyim seni, nice çalışırsın? Bugün Hâs Oda’da otur[a]madım. Pek içim bayıldı; kıyas it, ölürüm. Göreyim seni, İstanbul’da nice ehlullâh âdemlere vardın. Sana sırrımı duyurdum; vezîrimsin; bu benim üstümdeki ağırlıkçı nedir? Bilenlere sorasın ve yüreğim sıkılır... İstanbul’u devr idesin, bana hayır sandığın ondan bileyim. Gine sırrıyla bana cevâb gönderesin. Bana tezce mukayyed olasın.

Derkenar:

Kendimi sana inandım. Vezîrimsin;
sana dimeyim, kime diyeyim?
Göreyim seni, bu derdime bir çare
bulasın. Sakın vâlideye
bildirmeyesin, gine bana bildiresin!



1 TSMA-E 799/37-4

Arşivden Bir Ben-Anlatısı/ An Ego-Document from the Ottoman Archives

Sultan III. Ahmed'e (ö. 1736) ait Beyaz Üzerine Hatt-ı Hümayun

ŞADUMAN TUNCER (haz.)

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Istanbul University, Faculty of Letters, Department of History

(sadumantuncer@hotmail.com), ORCID: 0000-0002-1910-3507

Geliş Tarihi / Date of Arrival: 25.03.2023

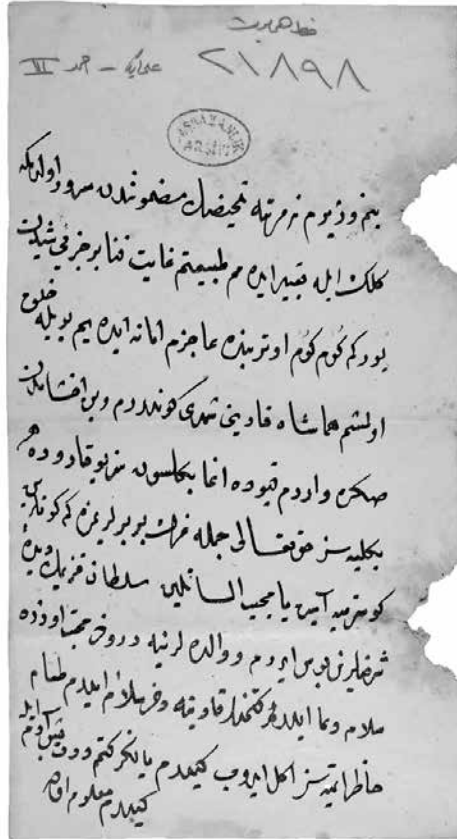
Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 13.04.2023

Tuncer, Şaduman. "Sultan III. Ahmed'e (ö. 1736) Ait Beyaz Üzerine Hatt-ı Hümayun."

Ceride 1: 1 (Haziran/June 2023): sayfa/pp. 204-205

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10015701>

“Benim Vezîrim, ne mertebe telhîsin mazmûnundan mesrûr oldum ki kilk [mürekkep] ile ta'bîr idemem. Tabî'atım gayet fenâ. Bir cüz'î şeyden yüreğim güm güm öter. Ben de âcizim ammâ ne ideyim böyle halk olmuşum. Hümâşâh Kadın'ı şimdi gönderdim. Ve ben akşamdan sonra varırım. Kapuda ağa beklesün. Siz yukarıda bekleyesiz. Hak te'âlâ cümlemizin birbirlerimize kem günlerin göstermeye. Âmin yâ mucîbe's-sâ'ilîn. Sultân kızımın dîde-i şeriflerin bûs iderim ve vâlidelerine derûnî muhabbet üzere selâm [u] du'â iderim. Kethüdâ kadına dahi selâm iderim. Ta'âm hâzır etmeyesiz. Ekl idüp giderim. Yalnız gitmem. Dört beş âdem ile giderim. Ma'lûm ola.”



ceride

Ben-Anlatıları Araştırma Dergisi/*Journal of Ego-Document Studies*

Yazım Kuralları

Yazım yanlışlarının fazlalığı, bilimsellik şartını sağlamadığına işaret olarak görülür ve makalenin reddedilmesi için yeterlidir. Türkçe yazım kuralları için güncel Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu esas kabul edilir. Referanslar için Chicago Manual of Style esas kabul edilir. Yazarların makalelerini, 1.5 satır aralığı ile 12 punto Times New Roman yazı stilinde yazması ve .doc uzantılı Word belgesi olarak göndermesi beklenir. Her makalenin başında her biri 200-250 kelime arası bir Türkçe ve bir İngilizce özet (öz ve abstract) bulunması gerekir. Her bir Türkçe ve İngilizce özet için, 5-7 arası anahtar kelime/keyword belirtilmesi gerekir. Araştırma makalelerin, notlar ve kaynakça hariç tutularak, 10.000 kelimeyi geçmemesi beklenir. Aksi durumlarda editörün bilgilendirilmesi gerekmektedir. Kitabiyat ve makale değerlendirmelerinin, notlar hariç tutularak, 4.000 kelimeyi geçmemesi beklenir.

Writing Rules

The excess of spelling mistakes is seen as a sign that it does not meet the scientific condition and is sufficient for the rejection of the article. For Turkish spelling rules, the current Turkish Language Institution Spelling Guide is accepted. The Chicago Manual of Style is considered essential for references. Authors are expected to write their articles in 12-point Times New Roman font with 1.5 line spacing and send them as Word documents with .doc extension. At the beginning of each article, there should be a Turkish and English summary (öz and abstract) between 200-250 words each. For each Turkish and English abstract, 5-7 keywords must be specified. Research articles are expected not to exceed 10,000 words, excluding notes and bibliography. Otherwise, the editor must be informed. Reviews of books and articles are expected not to exceed 4,000 words, excluding notes.

Editör'den: Niçin Çıkıyoruz?
SELİM KARAHASANOĞLU

From the Editor: Why Publish?
SELİM KARAHASANOĞLU/Çeviri-Translated by: YASEMİN TUĞYAN

'Öz.ne'nin kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' hakkında nazari bir çözümleme
The Standing of the Self: A Theoretical Analysis of the 'I', 'We' and 'Self'
İHSAN FAZLIOĞLU

Geçmiş ve Gelecek Arasında "Ben": Abdullah el-Ahıskavî'nin Otobiyografisi
The "Self" Between Past and Future: Abdullah al-Ahıskavî's Autobiography
İBRAHİM HALİL AYTEN

Osmanlı Literatüründe Kadın Ben-Anlatılarına Bir Katkı:
Çerkes Mehmed Şartlık Beg'in Hâtunu Hafize Kadın'ın 1805-1808 Tarihli Rüya Anlatıları
A Contribution to Women's Self-Narratives in Ottoman Literature: The Dream Narratives of Hafize Kadın,
Wife of Çerkes Mehmed Şartlık Beg (1805-1808))
ELMİN ALİYEYEV

Bir Tarih Kaynağı Olarak Hatırat (Memoires als geschiedbron) Memoirs as a Historical Source
JACQUES PRESSER (1899-1970) / Çeviri-Translated by: İSMAİL HAKKI KADI

"Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter-Analiz (1500-1800)" Başlıklı
TÜBİTAK Projesi ve İstanbul Grubunun Çalışmaları I
GÜLŞEN YAKAR

TÜBİTAK Project Titled "Ottoman Ego-Documents: Inventory, Analysis (1500-1800)" and the Research
Activities of the Istanbul Group I
GÜLŞEN YAKAR / Çeviri-Translated by: YASEMİN TUĞYAN

Historicizing Life-Writing and Egodocuments in Early Modern Europe (ed. by J. R. Farr, and Guido Ruggiero)
BATUHAN AKSU

Emotions in the Ottoman Empire: Politics, Society, and Family in the Early Modern Era (Nil Tekgül)
ASLI ÇİFTÇİ

Tuhfetü'l- İhvân: XVI. Yüzyıldan Bir Kâtibin Sergüzeşti (İnceleme – Tenkitli Metin) (Bosnalı İntizâmî)
MİNE KARATAŞ

Report on the Symposium "Ottoman Ego-Documents": Towards an Inventory of Ottoman Ego-Documents
SEMRA ÇÖREKÇİ

Hacı Şerife'nin Arzuhâli
KEMAL GURULKAN (haz.)

Sultan İbrahim'e (ö. 1648) ait Beyaz Üzerine Hatt-ı Hümayun
BURAK MUHSİN AKIN (haz.)

Sultan III. Ahmed'e (ö. 1736) ait Beyaz Üzerine Hatt-ı Hümayun
ŞADUMAN TUNCER (haz.)