ceride

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

Cilt/*Volume* 1 • Aralık/*December* 2023 • No. 2

ISSN 3023-4425

İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ

ceride

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

Cilt/*Volume* 1 • Aralık/*December* 2023 • No. 2

İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ

Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi
Ceride: Journal of Ego-Document Studies
Cilt 1: Sayı 2 – Aralık 2023
Volume 1: Issue 2 – December 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 Editörü/*Book Review Editor*
Özlem Özdemir Kumbar, 17340505007@ismu.edu.tr

Sosyal Medya Editörü/*Social Media Editor*
Yasemin Tuğyan, yasemin.tugyan@boun.edu.tr

Teknik İletişim/*Technical Contact*
Emre Eken, 19340502007@ismu.edu.tr

Yayın Kurulu/*Editorial Board*
M. Yılmaz Akbulut, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi • Elmin Aliyev, Bağımsız Araştırmacı • Sami Arslan, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi • Elif Sezer Aydınlı, Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi • Yüksel Çelik, Marmara Üniversitesi • Aslı Çiftçi, Bilkent Üniversitesi • Rudolf Dekker, Universiteit Amsterdam (Emekli) • Suraiya Faroqhi, İbn Haldun Üniversitesi • İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi • Barbara Kellner-Heinkele, Freie Universität Berlin • Cemal Kafadar, Harvard University • Sigurður 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*
Seyyid Hasan (Nuri) Efendi, *Sohbetnâme*,
Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, H. 1426, vr. 74b

İletişim/*Contact*

Adres/*Address*
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Güney Kampüsü,
D-100 Karayolu, No: 98, Dumlupınar, Kadıköy/İstanbul,
+90 216 280 33 33, ceride@medeniyet.edu.tr

Istanbul Medeniyet University, South Campus, D-100 Karayolu, No: 98, Dumlupınar, Kadıköy/Istanbul, Turkey, +90 216 280 33 33, ceride@medeniyet.edu.tr

Sertifika No: 51797

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

İçindekiler/Contents

vii Editör'den
SELİM KARAHASANOĞLU

xvii From the Editor
SELİM KARAHASANOĞLU / Çeviri-Translated by: YASEMİN TUĞYAN

Araştırma Makalesi/ Research Article

1 "Hoşça bak zâtına...": İslâm-Osmanlı 'Ben-Anlatıları' Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme
Look at yourself delightfully: Evaluation of Self-Narrative on Islamic-Ottoman Literature
İHSAN FAZLIOĞLU

12 Bir Rüya'nın Peşinde: Bir Ben-Anlatısı Olarak Şehzade Korkud'un *Vesîletü'l-ahbâb*'ı
In Pursuit of a Dream: Şehzade Korkud's *Wasîlat al-ahbâb* as an Ego-Document
İBRAHİM HALİL AYTEN

65 *Sıradan Bilginin Eşsizliğiyle Bir Musâhabet*: Günlükleri Üzerinden Seyyid Hasan Nûrî Efendi'nin Ailesi ve Sosyal Çevresi Üzerine Bir Mikrotarih İncelemesi (1661-1665)
A Conversation Through the Uniqueness of Ordinary Knowledge: A Microhistorical Inquiry into the Family and Social Circle of Seyyid Hasan Nûrî Efendi through His Diaries (1661-1665)
TUNAHAN DURMAZ

102 'Öteki' Üzerinden 'Kendini' Ele Vermek: Ali Mubârek'in *Alemuddîn*'inde 'Ben-Anlatısı' Arkeolojisi
Revealing 'the self' via 'the other': The archeology of self-narration in Ali Mubaraks *Alamuddîn*
ŞÜKRAN FAZLIOĞLU

121 Çeviri/Translation

121 Ben-Anlatıları: Tarihteki İnsana Yakınlaşmak mı? "Ben-Anlatıları" Konferansı Üzerine İlk Değerlendirmeler
(Ego-Dokumente - Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung "Ego-Dokumente")
Ego-Documents - Approach to People in History? Preliminary Considerations for the Conference "Ego-Documents"
WINFRIED SCHULZE
Çeviri-Translated by: TUĞBA İSMAİLOĞLU KACIR

144 Özanlatılar Nedir? 17. Yüzyıl Örnekleri Bağlamında Kavram Eleştirisi ve Kaynaklarla İlgili Değerlendirmeler
(Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert)
What are Self-Narratives? Conceptual and Source-critical Considerations Based on Examples from the 17th Century
BENIGNA VON KRUSENSTJERN
Çeviri-Translated by: HİLAL GÖRGÜN

158 Araştırma Notları/Research Notes

158 "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter-Analiz (1500-1800)" Başlıklı TÜBİTAK Projesi ve İstanbul Grubunun Çalışmaları II
TÜBİTAK Project Titled "Ottoman Ego-Documents: Inventory, Analysis (1500-1800)" and the Research Activities of the Istanbul Group II
GÜLŞEN YAKAR

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

170 Değerlendirme Makalesi/Review Article

170 *Siyasetin Ahlâkî Eleştirisi (Da'vetü'n-Nefsi't-Tâliha İle'l- A'mâli's-Sâliha)*
ELMİN ALİYEV

180 Kitabiyat/Book Reviews

180 *Narrating the Dragoman's Self in the Veneto-Ottoman Balkans, c. 1550-1650*
(Stefan Hanß)
YASEMİN TUĞYAN

185 *Sultan Murad-ı Sâlisin Dünyası:*
Mektupları ve Rüyaları Işığında Bir Derviş Padişah
(Türkan Alvan)
SAMİ ARSLAN

193 *Istanbul-Kushta-Constantinople: Narratives of Identity in the Ottoman Capital, 1830-1930*
(ed. by Christoph Herzog, and Richard Wittmann)
ELİF SEZER-AYDINLI

200 *İbnülemin'in Rüyaları*
(İbrahim Öztürkçü)
FATİH DEMİR

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

205 Şehzade Korkut'un Mektupları
KEMAL GURULKAN (haz.)

226 Sultan İbrahim'e (ö. 1648) ait bir Hatt-ı Hümayun
BURAK MUHSİN AKIN (haz.)

Editör'den

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. "Editör'den." *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp vii-xvi.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10597745

Es-selâmu aleyküm,
Kutbu'r-Rabbânî ve Gavsu's-Samedânî,
Hazret-i Hüdâyî Mahmûd Efendi'nin türbedârı olan Selâmi;
İyi misiz, hoş musuz?
Dolu musuz, boş musuz?
Kuru musuz, yaş mısız?
Ne istersiz bizim şâ'irliğimizden?
Ne istersiz bizim evliyâlığımızdan?
Bilmez misiz kişinin lisânı sû-i hâtimeye sebebdir.
Ayıptır!
Yeter![1]

Böyle öfkeleniyor Niyâzî-i Mısrî (ö. 1694), Selâmi Ali Efendi'ye (ö. 1691) yazdığı mektubunda. Belli ki Selâmi Ali, ünlü sûfîyi, muhtelif mahfillerde olur olmaz eleştiriyor; Mısrî de onu sertçe ikaz ediyor, ağzından çıkan kötü sözlerin onun kötü sonunu getireceğini düşündürüyor. Mısrî'nin günlüğü[2] çok iyi biliniyor; ancak bu mektubun bulunduğu mecmua da bir hazine.[3] Bu

1 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 6374, vr. 117b.

2 *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları*, haz. Halil Çeçen (İstanbul: Dergah, 2006).

3 Bu mecmuaya daha evvel değinenler için bkz. Abdülbâki Gölpınarlı, "Niyâzî-i Mısrî," *Şarkiyat Mecmuası* 7 (1972): 186, 191-92; Derin Terzioğlu, "Mecmû'a-i Şeyh Mısrî: Onyedinci Yüzyıl Ortalarında Anadolu'da Bir Derviş Sülûkunu Tamamlarken Neler Okuyup Yazdı?" içinde *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, haz. Hatice Aynur, vd. (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012), 296, dn. 3.

sayımızda da böylesi metinlerin izinde yolculuğumuzu sürdürüyoruz ve Osmanlı literatüründe ben-anlatılarına dikkat çekmeye devam ediyoruz. *Ceride*'nin ilk sayısı epeyce ilgi gördü. Dergipark üzerindeki indirilme rakamları oldukça yüksek olduğu gibi, academia sayfalarımıza yüklediğimiz yazılarımızın dijital kopyalarının indirilme oranları da öyle. Basılı nüshanın ülkemizin kütüphanelerine dağılması ve kitapçı raflarında yer alması için de elimizden geleni yaptık. Derginin internet sitelerinde satışı[4] ile okuyucuyla buluşabilmesini sağlamaya da gayret ettik. Bunların tümünü daha ilk sayıda başardık. Netice itibarıyla, büyük emek vererek yayımladığımız bu derginin, Türkiye'de ve dünyada basılı ve dijital olarak ulaşılabilir olması, okunması ve raflarda yerini almasını, görünür olmasını önemsiyoruz. Dijital devrim, yapay zeka çağını idrak ediyorsak da halen basılı yayınları önemseyen, basılı metinleri okumaktan keyif alan bir editörüm. Haftada en az bir gün basılı olarak gazeteler satın alan ve okuyan bir gencim!

Yayın kurulumuz, dünyanın alanda çalışan önemli isimlerini içeriyor. Dergi basılır basılmaz kendilerine dijital kopyayı ulaştırdığımda, oldukça olumlu dönüşler aldım ve bu beni heyecanlandırdı. Avrupa'da ben-anlatıları envanterleri hazırlanalı, uzun olmasa da, makul bir süre geçti ve tematik çalışmalar da hızlı-heyecanlı safhasını tamamladı diye düşünüyordum ki, bugünlerde Polonya'nın Toruń kentinde yer alan ben-anlatıları araştırma grubu, bir e-mail grubu (*Egodocumental network*) kurmak ve uluslararası etkinlikler düzenlemek için girişimde bulundu ve beni de bu gruba davet ettiler. Bu girişimin yarattığı mesaj hareketliliği, bana ben-anlatıları araştırmalarının dünyada güncelliğini sürdürdüğünü düşündürdü. Yanı sıra, dünyada İstanbul grubu olarak bizlerin görünürlüğünün artması ve Türkiye'deki araştırmalarımıza uluslararası platformlarda atıfları fark etmemiz de memnuniyet verici olmuştur.[5]

Boğaziçi Üniversitesi'nde katıldığım bir jüri akabinde, birinci sayıdan bir nüshayı Edhem Eldem'e hediye ettim. Eldem, ben-anlatıları alanında Boğaziçi'nde lisansüstü düzeyde ders veren, konuyla ilgili yayınları olan,[6] ala-

4 https://www.kitapyurdu.com/dergi/ceride-6-aylik-arastirma-dergisi-cilt-1-sayi-1-haziran-2023/667948.html&filter_name=ceride+dergisi

5 Şurada, alanımızın önemli dergilerinden *IJMES*'te yayımladığımız dosyaya ve genel olarak çalışmalarımıza dikkat çekilmektedir: Stefan Hanß, *Narrating the Dragoman's Self in the Veneto-Ottoman Balkans, c. 1550–1650* (New York: Routledge, 2023), 11.

6 Örneğin bkz. Edhem Eldem, haz., *V. Murad'ın oğlu Selahaddin Efendi'nin Evrak ve Yazıları: V. Murad ile Cleanthi Scalieri*, cilt I (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019); aynı yazar, haz., *V. Murad'ın Oğlu Selahaddin Efendi'nin Evrak ve Yazıları: Hatırat ve Belgeler (Mukayyet)*, cilt II (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021).

na hakim bir isim. Dergiyi okuyup inceledi ve akabinde bana uzun bir mesaj attı. Bu mesajında yazdıkları, bana araştırmalarımızın çerçevesini ve muhtemel kavramsallaştırmalarımızı yeniden uzun uzadıya düşünme imkanı verecek pek çok noktayı ortaya çıkardı. Eldem'in e-mailinde tartıştığı en ilginç konulardan birisi cebri ve ihtiyari ben-anlatısı meselesi idi ki, bu sayıda Winfried Schulze'nin de bunu problematize ettiğini göreceksiniz. Kacır'ın çevirisindeki şu cümleden bahsediyorum: "Burada önerilen benanlatısı tanımına ilk itiraz elbette 'gönüllü' yazılmış otobiyografik metinlerle kişinin 'iradesi dışındaki' ifadelerinin bir tutulmasına olacaktır." Eldem'in yazışmamızdaki cümlesini, iznini de alarak, aynen buraya alıyorum: "'Cebri' ben-anlatıları, yani mektup veya arzıhal gibi ister istemez bu hali alan belgelerle, 'ihtiyari' ben-anlatıları, yani isteyerek, seçerek, ben'i anlatmak için yazılanları ayırmak."[7] Buradaki fikir alışverişi imkanından yola çıkarak, TÜBİTAK projemizin[8] sonuçlarını paylaşmak için 36. ayın sonunu beklemeden, bir dergi ile bulgularımızı paylaşmak konusunda, meselelerimizi süreçte müzakere imkanı vermesi bakımından, isabetli davrandığımıza kanaat getirdim.

Bu sayıda dört araştırma makalesi ile çıkıyoruz. Bir çerçeve yazı ve akabinde 16. yüzyıl, 17. yüzyıl ve 19. yüzyıldan örnekleri ele alan üç yazı okuyacaksınız. Birinci yazı, ilk sayıda olduğu gibi İhsan Fazlıoğlu'na aittir. Bu sayıdaki makalesini, 2022'de düzenlediğimiz, "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları" sempozyumunda[9] verdiği açılış konferansını temel alarak oluşturmuştur. Konuşmanın deşifresini, elimizdeki video kaydını kullanarak, projemiz 2247-C Stajyer Araştırmacı Burs Programı (STAR)-Lisans bursiyeri, Boğaziçi Üniversitesi öğrencilerinden Betül Sena Kılıç gerçekleştirmiştir. Bu deşifreden sonra Fazlıoğlu, üzerinde çalışarak metni makale formatına dönüştürmüştür. Fazlıoğlu bu yazısında, İslam-Osmanlı ben-anlatıları konusunda bir çerçeve çizilmesine yardım etmekle kalmıyor, aynı zamanda oluşturmakta olduğumuz envantere eklenebilecek pek çok esere de dikkat çekiyor.

Bu sayıda Şehzade Korkut'a ait (ö. 1513) adeta bir dosya ortaya konulmuş oldu. Proje ekibimizden üç üye, bu sayı için mesailerini, pek ilgi çekici ve karmakarışık hayatıyla bu şehzadeye yoğunlaştırdılar ve kendi araların-

7 Edhem Eldem, yazara e-posta, 22 Aralık 2023.

8 Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter, Analiz (1500-1800). Süresi: 2023-2026.

9 Program için bkz. https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/olbasempozyumprogrami_compressed.pdf

da yardımlaştılar. Gurulkan da Aliyev de, notlarını Ayten'e vererek onun Korkut'a ait bütüncül bir ben-anlatıları makalesi ortaya çıkarmasını sağladılar. Ayten, Korkut'un başta *Vesîletü'l-ahbâb*'ı olmak üzere tüm ben-anlatılarını total olarak sunan yoğun emek ürünü bir metin ortaya koymuş oldu.

Elmin Aliyev ise Korkut'un bir başka eseri üzerinde duran bir yazı kaleme aldı. Aslında TİMAŞ Akademi tarafından halihazırda yayımlanmış olan *Da'vetü'n-Nefsi't-Tâliha İle'l-A'mâli's-Sâliha*[10] isimli bu eser üstüne bir kitabiyat yazısı yazmak niyetiyle yola çıkmıştık. Fakat evvelce esere bir ben-anlatısı olarak dikkat çekilmemişti. Zaten yayınevi, metni "siyasetname" serisi altında okuyucuyla buluşturmuştu. Biz, kitabı "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları" isimli doktora dersimde ekibimizle teferruatlı değerlendirip bunun gerçek bir ben-anlatısı olduğuna inandık. Aliyev, metni bu yönüyle ortaya koyabilmek ve Musa Sancak neşrinin de iyi bir değerlendirmesini sunmak amacıyla yetkin bir değerlendirme makalesi kaleme aldı.

Kemal Gurulkan, Şehzade Korkut'a ait bulabildiği tüm mektupları Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nden derledi ve transkribe etti. İlk sayıda yaptığı gibi bu sayıda da arşivden bir ben-anlatısı serisi altında mektupları yayımlıyor. Gurulkan'ın transkripsiyonlarını okudum; akabinde birlikte yaptığımız değerlendirme neticesinde sayıyı sekize düşürdük ve bunları katalogdaki tarihleri esas alarak kronolojik olarak verdik. Diğerleri de belki kişisellik barındıran noktalar, zorlamayla, içeriyordu; ancak biz kısıtlayıcı tavrımızı sürdürmekte ısrarlı olduğumuzdan sekiz mektupla karşınıza çıkmaya karar verdik ve ben-anlatısı olabilecek hüviyette kişisel olanlarını, şehzadeyi bütün zaifliği ve nahifliği ile ortaya koyma potansiyeli barındıranlarını buraya aldık. Şehzade, şurada kendini ne kadar da yalın ve açık tanımlamaktadır:

> … mahfî değildir ki evvelden za'îf mizâc ve ednâ ârızadan münharif olur nahîf kişiyim ol sebebden bir tabîbe ihtiyaç olunup bunda bana münasip tabîb olmayıp eğer olursa dahi i'timâd edemediğim sebepden bu mektûb-ı meveddet sizlere irsâl olunup tevakku' olunur ki lütf olunup sâbıkâ nişancım olan Tabîb Alaaddin'i bunda bana gönderesin ki …[11]

10 Şehzade Korkud, *Siyasetin Ahlaki Eleştirisi*: *Da'vetü'n-nefsi't-taliha ile'l-a'mali's-saliha*, çeviren ve notlandıran Musa Sancak (İstanbul: Timaş, 2022).

11 Bkz. aşağıda 759/109 nolu mektup.

Mektuplar, Gurulkan'ın tespitlerine nazaran, aşağıdaki isimlere hitaben kaleme alınmıştır:

1. Lalası [Atik] Ali Paşa'ya
2. Babası II. Beyezid'a
3. Lalasına
4. Lalası İskender Bey'e
5. Paşayan-ı izama (divandaki vezirlere)
6. Yavuz Sultan Selim'e
7. Kardeşi Ahmed Bey'e
8. Yavuz Sultan Selim'e

Bu kişilerden ya kendine ait kılıç, yay, don, gömlek gibi çok kişisel yahut kalan ömrünü daha nitelikli geçirebilmek için bir talepte bulunmaktadır. Kişinin kendisini hasta hissetmesi, doktor talebi, insana ait en kişisel, en zayıf anlarındandır. Hastalık ve bunun karşısında hissedilen zayıflık, şehzade de olsanız, Sultan da değişmeyecek bir insani durumdur. Mektuplarda sık işlenen temalardan biri de Alanya'nın havasının kendisine iyi gelmediği ve Aydın canibine gönderilmek talebidir. İlk bakışta devlet mesailine ait bir hususmuş gibi görülebilecek bu talep, yazarın hava durumu ile insan mizacını bağdaştırması ve bölgede hastalıktan kurtulamadığına dair kişisel serzenişi ile çok kişisel bir hale dönüşür.[12] Mektuplarda şehzadeler arası tansiyon açısından da önemli noktalar öne çıkmaktadır. Kardeşi Ahmed'e yazdığı mektupta, oğlunu rehin almaya cüret etmemesi yollu ikazı bunlardandır. Selim, henüz tahta çıktığında da, "ben bu şehirde durmak için gelmedim belki mukaddemâ hazret-i saltanat-ı şerîfeyi ziyâret edip memleketinizde bir hâlî makâm talebine geldim" diyerek kendisinden zarar gelmeyeceğini, İstanbul'da kalarak kendisine hiçbir rahatsızlık vermek niyetinde olmadığını, sadece kendisine rahat edeceği bir pozisyon ihsan etmesini ifade etmektedir.

Mary Washington Üniversitesi öğretim üyesi Nabil al-Tikriti, 2022'deki toplantımızda[13] "All My Children-Assessing the Ego Documents of Bayezid II's (d. 1512) Family" [Cümle Evladım: II. Bayezid'in (ö. 1512) Aile Efradına Ait Ben-Anlatılarının Bir Değerlendirmesi] başlıklı bir sunum yapmıştı. Ba-

12 Şüphesiz Korkut, Emecen'in ifade ettiği gibi (https://islamansiklopedisi.org.tr/korkut-sehzade), hava durumunu bahane ediyor da olabilir; ancak mektuba yansıttığı insani hallerdir.

13 Bkz. yukarıda dipnot 9.

na yaptığı sunumu bir makale formunda, *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* dergisinde, 2004 yılının 64. sayısı olarak basılacak olan "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları" özel sayısında yayımlanmak üzere teslim etti. Yazıyı okuduğumda, ben-anlatısı tabirinin kapsamını genişleterek kavramı kullanmayı anlamsızlaştıracak unsurlardan arındırmasını ve sırf Korkut'a ait anlatılara inhisar ettirmesini rica ettim. Al-Tikriti yazısını adeta yeniden kurgulayarak bunu yaptı. *Osmanlı Araştırmaları*'ndaki bu yazı ile[14] buradaki Korkut dosyamızı birlikte değerlendirdiğinizde, zihninizde Korkut'a ait ben-anlatıları konusunda derli toplu bir resim belirecek.

Yine 2022'deki toplantımızda Seyyid Hasan'ın (ö. 1688) *Sohbetname*'si üstüne bir yuvarlak masa tertip etmiştik. Burada konuşan isimlerden birisi, halihazırda Floransa'da doktorasını yapmakta olan Tunahan Durmaz idi. Durmaz'ın keyifle okuyacağınız makalesini burada yayımlıyoruz. Araştırma makalelerin sonuncusunun yazarı, 2022'deki toplantımızda Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı profesörlerinden Şükran Fazlıoğlu da Ali Mubârek'in (ö. 1893), Avrupa'ya para kazanmaya giden Alemuddîn'in maceralarını anlattığı, adını kitabın kahramanından alan eseri *Alemuddîn* üstüne kıymetli bir sunum gerçekleştirmişti. Burada sunduğu tebliği *Ceride* için bir makaleye dönüştürdü. Makalesinde, *Alemuddîn*'in aslında Ali Mübarek'in şahsı ile özdeş olarak okunabileceğini, eserde Alemuddîn ismiyle yaratılan kahramanın bizzat yazarın kendisi olabileceğini, metnin kendini anlatmak üzere bir kurgu olabileceğini tartışıyor. Fazlıoğlu, *Alemuddîn*'i, "daha sonra *Hayâtî* [Hayatım] başlığıyla müstakil olarak da yayımlanan" aynı yazara ait bir başka otobiyografik eser, *el-Hıtatu't-Tevfîkiyye* ile de destekliyor.

Çevirilere yer vermeye devam ediyoruz. Bu sayıda, Almanya'da *ego-document* kavramının kapsamını tartışması yönüyle öne çıkmış iki yazıyı yayımlıyoruz. Münih Üniversitesi Tarih Bölümü emekli profesörlerinden Winfried Schulze, 1992'de Bad Homburg'da bir konferans düzenledi. Bu konferans için hazırladığı katkıyı, ilkin aynı sene basılan Ferdinand Seibt Armağanı'nda[15] neşrettiyse de, makalenin revize edilmiş hali 1996'da, konferans

14 Nabil Al-Tikriti, "Prince with Daddy Issues Seeks Sisterly Support: Two Ego-Documents Penned by Şehzade Korkud (d. 1513)," *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 64 (2024). Yayımlanacak.

15 Winfried Schulze, "Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte?" içinde *Von Aufbruch und Utopie: Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Für und mit Ferdinand Seibt aus Anlaß seines 65. Geburtstages,* ed. Bea Lundt, Helma Reimöller (Köln: Böh-

tebliğlerinden oluşan, kendi editörü olduğu *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte* [Ben-Anlatıları: Tarihteki İnsana Yaklaşmak] başlıklı kitapta çıkmıştır.[16] Burada "'ben-anlatısı' bana, açıkçası -Presser'in anladığı şekilde- dar anlamda sadece otobiyografik malzeme için kullanılmak zorunda olmayan mümbit bir terim gibi görünüyor." diyerek kavramın kapsamını çokça genişletmeyi önerdi. Benigna von Krusenstjern[17] eleştirilerini, 1992'de basılan yazıya atıf yaparak gerçekleştiriyor; ancak o yazı kaynaklardan ben-anlatısı örnekleriyle daha hacimli kurgulandığından uzun bir kitap bölümü olup *Ceride*'de bir dergi makalesi olarak neşre çok elverişli değildi. Biz 1996'daki revizeli yazıyı, yazarının da uygun görmesiyle, tercüme etmeyi yeğledik. Kacır da 1992'de neşredilen makalenin ben-anlatısı metinlerinden örneklerle zenginleştirilmiş kısımları çıkarıldığında, kalan kısımların neredeyse aynı olduğunu tespit etmişti. Schulze, *Ego-Dokumente* kitabına, bir giriş, bir makale bir kapanış yazısı ile katkı verdi. Buradaki makalenin Türkçe okuyucusu için çevirisinin önemli olduğunu düşündüm; zira bu yazı Almanya'da kavramın kapsamı ile ilgili bir tartışmayı tetiklemiş görünüyordu. Schulze, "vergi tahsilatı, teftiş, teba sorgulamaları, tanık ifadeleri/sorgulamaları, kişiye ait adlî beyanlar, mahkeme sorgulamaları, işe alım mülakatları, af talepleri, (işkence altında alınmış) itiraflar, ticaret, muhasebe ve yazışma defterleri, vasiyetnameler vs.)" gibi ben'i görebileceğimiz her türlü kaynağı ben-anlatısı altına katmanın imkanlarını sorguluyordu. "Sorgu protokollerindeki ifadelerin ardında hayatın gerçekliği yeniden keşfedilebilir, burada bireyin sosyal sınıfı ve otorite karşısındaki konumu ortaya çıkar." diyordu. Yani benim, zorlarsak her kaynak bir ben-anlatısına dönüşme potansiyeli vardır, kaygısıyla dışında kalmaya çalıştığım bir bakış açısı öneriyordu. Lisans-yüksek lisans ve doktora eğitimini Viyana'da tamamlayan, Almancasına çok güvendiğim Tuğba İsmailoğlu-Kacır'dan bu makaleyi Türkçeye tercüme etmesini rica ettim. Bu makaledeki kapsamı geniş tanımlayan tavra bir tür cevap olarak okunabilecek Benigna von Krusenstjern'in yazısını ise bölümümüz öğretim üyelerinden,

lau, 1992), 417-50.

16 Winfried Schulze, "Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung 'Ego-Dokumente'," içinde *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, ed. Winfried Schulze (Berlin: Akademie Verlag, 1996), 11-30.

17 Benigna von Krusenstjern, "Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert," *Historische Anthropologie* 2, no. 3 (1994), 462-71.

Berlin Freie Üniversitesi'nden doktoralı Hilal Görgün'den rica ettim. Kacır da, Görgün de çok hızla ve yetkinlikle bu çevirileri gerçekleştirdiler. İkisine de ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Bu editör sunuşunu, hoş bir tesadüf olarak, Münih'ten yazıyorum. Schulze'nin kitabı önümde duruyor. Kavram ve kapsam üzerinde derinlemesine düşünüyorum. Burada, Türkoloji Bölümü'nde 8 Ocak 2024'te verdiğim "Towards an Inventory of Ottoman Ego-Documents: Old and New Findings" [Osmanlı Ben-Anlatıları Envanterine Doğru: Eski ve Yeni Bulgular] başlıklı konferansta da Schulze'yi andım ve kavram-kapsam meselesini tartıştık. Eğer bir gün ben-anlatısı envanteri oluşturma baskısını üzerimizden atıp da Osmanlı tarihinin total yazımında ben-anlatısı nevinden malzemenin kullanımının faydasını görmeye çalışacaksak o zaman istediğimiz genişletmeyi yapabiliriz ama bugün envanteri kurmaya çalışıyoruz. Her türlü genişletme çabası envanteri bir çöp sepetine dönüştürme riski barındırıyor. Von Krusenstjern'in dediği de Schulze'ye itirazı da tam olarak bu: "… Şayet örtülü benlik, özanlatıların kriteri yapılacaksa bu, kaynak türünün sınırsızlığı anlamından başka bir şey ifade etmez. Neredeyse her metni bir özanlatıya çeviren bir tanım bu kavramı kullanılamaz hale getirir."[18] Çevirileri sunmaktan tek maksadımız, Schulze'nin kavramın kapsamını genişletme konusunda çabasını ve von Krusenstjern'in verdiği yanıtı sizlere tanıtmak değildir, bu iki makalede genel olarak da faydalı tartışmalar bulacaksınız. Von Krusenstjern, niçin "otobiyografik metinler" değil de ben-anlatısı tabirini kullanıyoruz meselesinde de zihin açıcı bir tartışma yapmaktadır.

Gülşen Yakar, araştırma notlarının ikincisiyle projemiz bünyesinde devam eden çalışmalarımızı kamuoyuyla paylaşmaya devam ediyor. İlk sayıda olduğu gibi benim de Yakar'ın da yazıları Yasemin Tuğyan tarafından İngilizceye tercüme edildi. Onun tercümesinden sonra her ikimiz de yazılarımızın üzerinden geçerek son hallerini verdik. Bu sayımızda, dört kitabiyat yazısına yer verdik. Burak Muhsin Akın, Sultan İbrahim'in beyaz üzerinden hatt-ı hümayunlarından bir başka çarpıcı örnekle arşivden bir ben-anlatısı serimize katkı vermeye devam ediyor.

Bu arada olumlu bir gelişme yaşandı. Alexander von Humboldt Vakfı'nın "Research Group Linkage" [Araştırma Grubu Bağlantısı] programı kapsamında "Ottoman Ego-Documents: Benefiting from German Libraries and Archives" [Osmanlı Ben-Anlatıları: Alman Arşiv ve Kütüphanelerinden Ya-

18 Bkz. orijinalde Von Krusenstjern, "Was sind Selbstzeugnisse?" 463.

rarlanmak] başlıklı proje müracaatım kabul edildi. Türkiye'deki araştırma grubumuzla, Almanya'da bir grup araştırmacıyı birleştirme imkanı veren bu program sayesinde, Medeniyet ile Berlin Freie Üniversitesi'nin işbirliğini sağladık. Freie Üniversitesi'nden daha evvel "Selbszeugnisse in transkultureller Perspektive" [Kültürlerüstü Perspektiften Ben-Anlatıları] başlıklı DFG projesinde araştırmacı olarak yer almış Elke Hartmann ve aynı üniversitede doktora öğrencisi Talha Murat, Hamburg Üniversitesi'nden ise Melike Beyza Abdukarimov bu proje kapsamında ekibimize dahil olmuş oldular. Gülşen Yakar da bu program kapsamında kıdemsiz araştırmacı (*junior researcher*) olarak; hem yazma eser tarama hem de araştırma safhasında vazife aldı. Murat Berlin'deki Türk yazmalarını, Abdukarimov Hamburg'daki yazmaları taramaya koyuldular. Ben de Münih, Gotha ve Berlin ile taramalara başladım. Medeniyet-Freie müşterek projesinin de mevcut projemizi besleyeceğini umuyor, TÜBİTAK ekibimizin bu vesileyle yeni üyelerle genişliyor olmasından memnuniyet duyuyorum.

Her sayfanın kapak görselini özenle seçmeye gayret ediyoruz. İlk sayıya Kabudlu Mustafa Vasfi'nin *Tevarih*'inden bir sayfa koymuştuk. *Tevarih*, musavver ben-anlatısı örneği olarak ünik bir metindir. Bu sayıda ise Seyyid Hasan'ın *Sohbetname*'sinden bir sayfa seçtik. Sadece kocaman sohbet yazısı değildir ilgi çekici olan bu görselde, aynı zamanda yazmanın farklılaşan kağıt renkleri içinde pembe renk de, derginin ikinci sayısına kapak olarak seçmemizde etken olmuştur.

İlk sayıda büyük emeği olan Batuhan Aksu'nun bu arada bursiyerlik süresi sonlandı. Ondan kalan sorumlulukları büyük oranda editör yardımcımız Semra Çörekçi ile deruhte etmeye çalıştık. Çörekçi'ye diğer sorumlulukları arasında, dergiye vakit ayırdığı için ve ikinci sayının salimen çıkması konusunda emeği için teşekkür ederim. Son okuma ve dergipark süreçleri ise editör asistanı Gülşen Yakar'da. Ona da ayrıca teşekkür ederim.

Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları toplantılarımızın üçüncüsü için vakit yaklaşıyor. 50-60 kişilik bir grupla, 2024 toplantımızı, baharda gerçekleştireceğiz. *Ceride*'nin üçüncü ve dördüncü sayıları, zannediyorum büyük oranda, OLBA-Üsküp tebliğlerinden seçkiler barındıracaktır. Elbette yeni yazılara da açığız. Okurlarımızdan yazı sunmak isteyenler, künye sayfamızda bulunan e-posta vasıtasıyla bize ulaşabilirler.

Bu sunuş yazımı, 17. asırda yaşamış meşhur sûfînin çağdaşlarından biriyle çekişmesi ile açtım. Kapatırken yine onun, bu kez aile içinden kayna-

tası ile ve siyasetten Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa (ö. 1691) ile çekişmesi ile bitireceğim:

> Dört sene üç aydan beri bu şehirde ne kadar fesâd olduysa cümlesini benim kaynatam etti. Elinde fermân-ı pâdişâhî var. Ve paşalardan ve ağavâttan ve askerden ve re'âyadan her kangısına bir teklif etse, ol muhâlefet etse, onu ya katl veya azl veya nefy ettirir. Fermân-ı pâdişâhî Köprî'dendir [Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa]; ol vermiştir. Kaynatam ile bildirmiştir ki, "ifsâddan münfek olma." Tâ ol kadar öyle ki, Mısrî gazaba gelsin, "Ben Mehdî'yim." desin. Ol zaman iş tamam olur. "Ya alırız, ya veririz" demiştir. Eğer Mısrî tahammül eylese gittikçe fesâdı artırır. Tâ tamam gazaba gelinceye dek durmazlar.
>
> Ey Köprî! Fesâdı kaynatama ol kadar ettirsen ki, dünyayı baştanbaşa ateşe ursa, yaksa ben ana sahip çıkmazam.[19]

Hayat da böyle geçip gidiyor, çekişmeler, kavgalar, mücadele. Aile içinde, dışında, iç ve dış siyasette…

Üçüncü sayıda Osmanlı'da kendi kaleminden insan manzaralarını, tüm açıklığıyla izlemeye devam edeceğiz!

19 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 6374, vr. 52b.

From the Editor

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. "From the Editor." Translated by Yasemin Tuğyan. *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp xvii-xxvii.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10667222

> Peace be upon you Selâmi,
> keeper of the tomb of blessed Saint Hüdâyî Mahmûd Efendi,
> righteous supporter of God, the Axis of the Universe;
> Are you well? Are you prospering?
> Are you fed? Are you hungry?
> Are you thirsty? Are you slaked?
> What do you desire of my poetry?
> What do you desire of my sainthood?
> Do not you know that the tongue leads one to a bad end?
> It is a disgrace!
> Enough![1]

This is how Niyâzî-i Mısrî (d. 1694) shows his anger in the letter he writes to Selâmi Ali Efendi (d. 1691). It is clear that Selâmi Ali criticises the famous mystic in various gathering places and here Mısrî advises him, warning him that the bad words he utters will lead him to a bad end. The diary of Mısrî[2] is very well-known; however, the collection in which this letter is

1 Istanbul University Library, TY 6374, fl. 117b.
2 *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları*, ed. Halil Çeçen (İstanbul: Dergah, 2006).

found is also worth noting.[3] In the current issue of *Ceride*, we continue our journey following in the footsteps of such texts and continuing to draw attention to ego-documents in Ottoman literature.

The first issue of *Ceride* attracted much interest. The downloads of *DergiPark*[4] are considerable in number, and the digital copies of our articles uploaded to the author's Academia pages received the same attention. We are striving to ensure that the journal is available for sale to readers through websites.[5] We have also made efforts to distribute printed copies to libraries nationwide and to have them placed in bookstores. In fact, the journal accomplished all of these aims in the very first issue. Consequently, we attach great importance to ensuring that this journal, published with such great effort, is accessible both digitally and in print to be read not only in Turkey but throughout the world, and find a visible place on bookshelves. While realising that we live in an age of revolution in information technology and at the dawn of artificial intelligence, I am an editor who still values and enjoys printed publications. I am a person who buys and reads newspapers in print at least once a week!

Our editorial board comprises prominent figures from around the world working in the field of ego-documents. I was particularly impressed by the positive feedback I received upon sending them the digital copy of the journal immediately after its publication. Initially, I believed that inventories of ego-documents had already been prepared in Europe and that the recent rapid and exciting phase in thematic studies had been concluded. However, contrary to my initial assumptions, a research group on ego-documents based in the city of Toruń, Poland, had taken the initiative in establishing an email group (Egodocumental network) and organizing international events. They extended an invitation for me to join their group. The network activity generated by this initiative made me realize that research on ego-documents continues to be relevant worldwide. In addition, it is pleasing to ob-

3 For those who have previously mentioned this *mecmua*, see Abdülbâki Gölpınarlı, "Niyâzî-i Mısrî," *Şarkiyat Mecmuası* 7 (1972), 186, 191-92; Derin Terzioğlu, "Mecmû'a-i Şeyh Mısrî: Onyedinci Yüzyıl Ortalarında Anadolu'da Bir Derviş Sülûkunu Tamamlarken Neler Okuyup Yazdı?" in *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, ed. Hatice Aynur, et al. (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012), 296, footnote 3.

4 DergiPark is the leading national platform for publishing academic journals online. See https://dergipark.org.tr/tr/pub/ceride.

5 https://www.kitapyurdu.com/dergi/ceride-6-aylik-arastirma-dergisi-cilt-1-sayi-1-haziran-2023/667948.html&filter_name=ceride+dergisi

serve a global increase in the recognition of the Istanbul ego-document group and to notice on international platforms citations of the research being done in Turkey.[6]

After serving on a dissertation jury at Boğaziçi University, I presented a copy of the first issue to Edhem Eldem. Eldem is well-versed on this subject, having taught a graduate seminar on the topic at Boğaziçi's history department and authored related publications.[7] Following a thorough reading of the journal, he then sent me a lengthy message. In this he raised numerous points that would allow me to reconsider at length both the research framework and potential conceptualisations. One of the most interesting topics Eldem discussed in his e-mail was the issue of "compulsive" and "voluntary" ego-documents; in this issue of *Ceride* you will see how Winfried Schulze also problematizes this subject. I refer here to the following sentence from Kacır's translation of the text: "The first objection to the definition of ego-document proposed here will certainly be to equate 'voluntary' autobiographical texts with expressions 'beyond one's control'." With Eldem's permission, I am here including verbatim this extract from our correspondence: "'Compulsive' ego-documents, i.e., documents inevitably taking this form, such as letters or petitions (*arzıhal*), and 'voluntary' ego-documents, i.e., those written to narrate the self willingly and by choice."[8] This opportunity to exchange ideas allowed me to conclude that my decision to share the findings of our TÜBİTAK project[9] in *Ceride* before the project's completion at the end of the 36 months of work was valid, since *Ceride* allows for discussions of some critical matters while a project is ongoing.

In this issue, we include four research articles: a framework article followed by three articles that examine sample ego-documents from the 16th, 17th, and 19th centuries. As in the first issue the first article is by İhsan Fazlıoğlu. His article is based on the opening speech he gave on this subject

6 Here, attention is drawn to the register we published in one of the prominent journals in the field, *IJMES*, as well as to our overall body of work: Stefan Hanß, *Narrating the Dragoman's Self in the Veneto-Ottoman Balkans, c. 1550–1650* (New York: Routledge, 2023), 11.

7 See for example: Edhem Eldem, ed., *V. Murad'ın oğlu Selahaddin Efendi'nin Evrak ve Yazıları: V. Murad ile Cleanthi Scalieri*, vol. I (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019); *idem*, ed., *V. Murad'ın Oğlu Selahaddin Efendi'nin Evrak ve Yazıları: Hatırat ve Belgeler (Mukayyet)*, vol. II (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021).

8 Edhem Eldem, email message to author, December 22, 2023.

9 Ottoman Ego-Documents: Inventory, Analysis (1500-1800). Duration: 2023-2026.

at the "Ottoman Ego-Documents" symposium[10] organised in 2022. The transcription of the speech, using the video recording we made, was carried out by one of our project members, 2247-C Intern Researcher Scholarship Programme (STAR) Undergraduate Scholarship fellow Betül Sena Kılıç, a student at Boğaziçi University. Fazlıoğlu worked on the transcribed text to convert it into an article. In this article, Fazlıoğlu not only helps to outline a framework for Islamic-Ottoman ego-documents but also draws attention to many works that could be added to the ego-documents inventory.

In this issue, a special file focusing on Şehzade Korkut (d. 1513) has been assembled. Gurulkan, Aliyev, and Ayten from our project team collaborated amongst themselves in dedicating their efforts to this task, concentrating on the prince's (*şehzade*) fascinating and complex life. Gurulkan and Aliyev provided Ayten with notes, enabling him to produce a comprehensive article on Korkut's ego-documents. Ayten's intensive labour produced a text presenting all of Korkut's ego-documents, primarily *Vesîletü'l-ahbâb*.

In his article Elmin Aliyev focused on another work of Korkut. At first, the intention was to write a book review on *Da'vetü'n-Nefsi't-Tâliha İle'l-A'mâli's-Sâliha,*[11] which TİMAŞ Akademi had published. The work had previously not been regarded as an ego-document. Moreover, the publishing house had already introduced the text to readers under the label of the "*siyasetname*" (political treatise) series. After a thorough evaluation with the project members within our Ph.D course titled "Ottoman Ego-Documents," we concluded that the book was indeed a genuine ego-document. Aliyev wrote an excellent review article presenting the text in this context and provided a good assessment of Musa Sancak's publication.

Kemal Gurulkan compiled and transcribed all the letters he could find belonging to Şehzade Korkut in the Topkapı Palace Museum Archive. As in the first issue, he is publishing the letters under the series called "An Ego-Document from the Ottoman Archives." After reading Gurulkan's transcripts, and after a thorough evaluation, we collectively reduced the number of letters to eight, selected in chronological order as in the archival catalogue. While other letters may also contain personal elements, a restric-

10 For the programme, see https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/olbasempozyumprogrami_compressed.pdf.

11 Şehzade Korkud, *Siyasetin Ahlaki Eleştirisi*: *Da'vetü'n-nefsi't-taliha ile'l-a'mali's-saliha*, translation and notes by Musa Sancak (İstanbul: Timaş, 2022).

tive approach led me to present only eight of them. I included those that are personal and regarded as ego-documents in having the potential to reveal the prince in all his vulnerability and sensitivity. The prince describes himself very simply and explicitly as follows:

> ... it is not hidden that I am naturally of weak disposition and easily affected by minor distempers; I am a fragile-looking person. For this reason, I need a physician, but a suitable one is unavailable. Even if there were one, due to reasons I cannot trust, this letter of affection is being sent to you, and it is requested that you kindly dispatch my former sealer (*nişancı*), Alaaddin, the physician, to me in this matter ...[12]

According to Gurulkan, the letters are addressed to the following individuals:

1. His tutor, [Atik] Ali Paşa
2. His father, Beyezid II
3. His tutor
4. His tutor, İskender Bey
5. To the viziers in the Imperial Council
6. Selim I
7. His brother, Ahmed Bey
8. Selim I

Şehzade Korkut's requests sent to these individuals are either for gifts of very personal items, such as their sword, bow, underpants, or shirt, or else asking for an improvement in the quality of his remaining life. When feeling ill and requesting a doctor, individuals reveal their most personal and fragile moments. Illness and the weakness occasioned by this are human conditions that do not vary, even if you are a prince or a Sultan. One of the frequently addressed complaints in the letters is that the climate of Alanya[13] does not agree with him and he desires to be sent to Aydın instead. This request, which at first glance may seem like a matter related to state affairs, turns into a personal matter as the writer associates the weather in

12 See below for letter number 759/109.

13 Alanya is a province located in Antalya, a city in the Mediterranean region of Turkey.

the region[14] with his condition and expresses his dissatisfaction at being unable to recover from his illness there. The letters also highlight tensions between the princes. For example, in a letter to his brother Ahmed, Korkut warns Ahmed not to dare to take his son hostage. Even when Selim ascended the throne, Korkut declared "I did not come to stay in the city, but rather to pay a visit to the esteemed Sultan to request an office," indicating that he had no intention of causing any trouble in Istanbul and only wished to be granted a position where he could feel comfortable.

At our meeting in 2022, Nabil al-Tikriti, a faculty member at Mary Washington University, presented a paper titled "All My Children: Assessing the Ego Documents of Bayezid II's (d. 1512) Family."[15] He submitted his presentation to me in the form of an article for publication in a special issue titled "Ottoman Ego-Documents," to be published in 2024 in the 64th issue of *The Journal of Ottoman Studies*. Upon reading the article, I asked him to narrow down the scope of the term ego-document to avoid diluting its meaning, and to confine it solely to narratives related to Korkut. Al-Tikriti restructured his article accordingly. The article for *The Journal of Ottoman Studies,*[16] published alongside our Korkut collection of articles here, gives an orderly picture of Korkut's ego-documents.

At our meeting in 2022, we organised a roundtable discussion on the *Sohbetname* of Seyyid Hasan (d. 1688). One of the speakers at this event was Tunahan Durmaz, who is currently pursuing his Ph.D in Florence. Durmaz's enjoyable article is published in this issue. The author of the last research article is Şükran Fazlıoğlu, a professor of Arabic language and rhetoric at Marmara University's Faculty of Theology. She also made a valuable presentation on *Alemuddîn*, a work by Ali Mubârek (d. 1893) which narrates the adventures of Alemuddîn, the name of whom gives the book its title, who went to Europe to earn money. She adapted her presentation into an article for *Ceride*, arguing that the character Alemuddîn could be synonymous with Ali Mübarek himself, suggesting that the text may serve as a fictionalized account of the author's own experiences. Fazlıoğlu supports

14 Certainly, Korkut may be using the weather as an excuse, as Emecen suggests (https://islamansiklopedisi.org.tr/korkut-sehzade), but what is reflected in the letter are his human sentiments.

15 See the footnote number 10 above.

16 Nabil Al-Tikriti, "Prince with Daddy Issues Seeks Sisterly Support: Two Ego-Documents Penned by Şehzade Korkud (d. 1513)," *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 64 (2024). Forthcoming.

this interpretation by referring to another autobiographical work by the same author, titled *el-Hıtatu't-Tevfîkiyye,* which was later published separately under the title *Hayâtî* [My Life].

The journal continues to include translations. In this issue, we are publishing two articles that stand out for their discussion of the scope of ego-document in Germany. In 1992 Winfried Schulze, an emeritus professor from the History Department at the University of Munich, held a conference in Bad Homburg. Although he published his contribution prepared for the Bad Homburg conference in the *festschrift* volume for Ferdinand Seibt in the same year,[17] the revised version of the article appeared in 1996 in a book titled *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte* [Ego-Documents: Approaching People in History], which consisted of conference papers and of which he was the editor in charge.[18] Here, he advocates expanding the concept's scope, stating that "'ego-document,' in all honesty, appears to be a fertile term that does not necessarily have to be limited to autobiographical material in a narrow sense, as Presser understood it." Benigna von Krusenstjern[19] bases her critiques on this article published in 1992; however, with its excerpts of ego-document from various sources, the article referred to constituted a long book- chapter and was unsuitable for publication as an article in *Ceride*. With the author's approval, we preferred to translate the revised article from 1996. Kacır also observed that when the sections enriched with ego-document excerpts from the article published in 1992 were removed, the remaining parts were almost identical. Schulze had contributed to the book *Ego-Dokumente* with an introduction, an article, and a conclusion. I thought it was important to translate the article for Turkish readers, as it seemed to trigger a discussion in Germany regarding the scope of the concept. Schulze questioned the possibility of incorporating various sources that reveal the self, such as "records of tax col-

17 Winfried Schulze, "Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte?" in *Von Aufbruch und Utopie: Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Für und mit Ferdinand Seibt aus Anlaß seines 65. Geburtstages,* ed. Bea Lundt, Helma Reimöller (Köln: Böhlau, 1992), 417-50.

18 Winfried Schulze, "Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung 'Ego-Dokumente'," in *Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte*, ed. Winfried Schulze (Berlin: Akademie Verlag, 1996), 11-30.

19 Benigna von Krusenstjern, "Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert," *Historische Anthropologie* 2, no. 3 (1994), 462-71.

lections, inspections, questioning of subjects, witness testimonies/interrogations, personal legal declarations, court interrogations, job interviews, pardon requests, confessions (obtained under torture), trade accounts and correspondence records, wills, etc.," under the umbrella term of ego-documents. It was his perspective that every source has the potential to become an ego-document, declaring "Behind the statements in interrogation protocols, the reality of life can be rediscovered, revealing the individual's social class and position in relation to authority." This was an interpretation filled with concerns and possible outcomes that I was unwilling to raise. I asked Tuğba İsmailoğlu-Kacır, who had completed her undergraduate and graduate studies in Vienna and whose German I trust, to translate this article into Turkish. I requested Hilal Görgün, who holds a Ph.D from Freie Universität Berlin and is a faculty member of our department, to translate Benigna von Krusenstjern's article, which could be interpreted as a kind of response to Schulze's broader definition of scope. Both Kacır and Görgün completed these translations competently and quickly. I want to thank them both individually. As a pleasant coincidence, I am writing this editorial introduction from Munich with Schulze's book in front of me and am busily engaged in examining this concept of scope. During my conference titled "Towards an Inventory of Ottoman Ego-Documents: Old and New Findings," at the LMU's Department of Turcology on January 8, 2024, I also referenced Schulze and deliberated on the issues of scope and concept. If one day we can discard the pressure of creating an ego-document inventory and attempt to see the benefit of using ego-documents for a holistic understanding of Ottoman history, then we can expand as we desire, but today we are trying to compile the inventory. Any attempt to expand the scope of ego-document may make the inventory only fit for a waste bin. What von Krusenstjern says, and her objection to Schulze, is precisely this: "… If one of the criteria for self-narratives is to become covert self, this means nothing other than no limits to the source type. A definition that turns almost every text into a self-narrative renders this concept unusable."[20]

My purpose in presenting the translations is not only to introduce you to Schulze's effort to expand the concept's scope and present von Krusenstjern's response, but also to provide helpful discussions in these two arti-

20 See in the original: Von Krusenstjern, "Was sind Selbstzeugnisse?" 463.

cles. Von Krusenstjern writes an enlightening exposition on why we use the term "ego-document" rather than "autobiographical texts."

Gülşen Yakar continues to share with the public her ongoing research efforts within our project through the second of her research notes. Both mine and Yakar's articles, as in the first issue, were translated into English by Yasemin Tuğyan. After her translation, both of us reviewed our articles and gave them their final form.

Furthermore, in this issue we feature four book reviews. In addition, as in the first issue, Burak Muhsin Akın contributed to our series called "An Ego-Document from the Ottoman Archives," with another striking example from Sultan Ibrahim's *hatt-ı hümayun*s (imperial decrees).

In the meantime, there has been favourable progress in other directions. My application to the Alexander von Humboldt Foundation titled "Ottoman Ego-Documents: Benefiting from German Libraries and Archives" for the "Research Group Linkage" alumni programme has been approved. Thanks to this programme, which allows for the collaboration between research groups in Turkey and groups of researchers in Germany, we have established cooperation between Istanbul Medeniyet University and Freie Universität Berlin. Elke Hartmann, who previously participated as a member in the DFG project titled "Selbszeugnisse in Transkultureller Perspektive" [Self-Narratives from a Transcultural Perspective] at Freie Universität, and Talha Murat, a Ph.D candidate at the same university, as well as Melike Beyza Abdukarimov from the University of Hamburg, have joined our team for this project. In this programme Gülşen Yakar serves as a junior researcher, taking on responsibilities in both manuscript searches and other research processes. Murat and Abdukarimov are searching for manuscripts in Berlin and Hamburg, respectively. I have also begun searching for materials in Munich, Gotha, and Berlin. We hope the collaborative project between Medeniyet and Freie Universities will enrich the current project. I am pleased that, through this opportunity, our TÜBİTAK team is expanding with new members.

Great care is taken over the selection of our cover image for each issue. The cover of the first issue featured a page from Kabudlu Mustafa Vasfi's *Tevarih*. *Tevarih* is a unique, illustrated autobiographical narrative. For this issue, we have chosen a page from Seyyid Hasan's *Sohbetname*. What makes this image interesting is not just the huge script used for the title

Sohbet (chat) but also, from among the many colours available, our choice of pink as the colour for the second issue of the Journal.

Batuhan Aksu, who contributed significantly to the first issue, has now completed his fellowship period. While he was absent we endeavoured to cover his responsibilities, mainly through the assistance of our Associate Editor, Semra Çörekçi. I would like to thank her for dedicating time to the journal among her other responsibilities, and for her efforts to ensure the second issue's publication. Our Assistant Editor, Gülşen Yakar, handled the final proofreadings and undertook to submit the final versions to *DergiPark*. I would also like to express my gratitude to her.

We are now approaching our third meeting on Ottoman Ego-Documents. Scheduled for Spring 2024, we anticipate the participation of from 50 to 60 individuals. The third and fourth issues of *Ceride* will probably focus primarily on selections from Ottoman Ego-Documents-Skopje papers. Of course, we are always happy to welcome new submissions. Readers interested in contributing articles can contact us via e-mail, as provided in the front matter.

I began this introductory piece by using a description of the confrontation between a famous mystic figure from the 17th century and one of his contemporaries. As I conclude, I will once again delve into his disputes, this time with a portrayal of his father-in-law seen within the family circle and with one of Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa (d. 1691) from the realm of politics:

> This city has been torn by discord for four years and three months, all because of my father-in-law. He wields the imperial decree as his tool. Should he assign a task to the pashas, the aghas, the soldiers, or the subjects, and should any of them oppose it, he orders their execution, dismissal, or exile. The imperial decree comes through Köprî [Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa], who delivered it to my father-in-law. He relayed through my father-in-law that, "I do not leave the chaos." He even suggests chaos to the point where I become furious and proclaim, "I am the Mahdi." This is their objective… If I endure these harsh conditions, they will only intensify their pressure on me. They will not cease until I am utterly provoked.
>
> Oh, Köprî! If you were to permit my father-in-law to continue spreading chaos to the extent of setting the world ablaze, I would not stand by him.[21]

21 Istanbul University Library, TY 6374, fl. 52b.

Indeed, life still passes by in such a way, filled with conflicts, fights, and struggles whether within families or beyond, in domestic as well as foreign politics…

In the third issue, we will continue to explore scenes of human life from within the Ottoman Empire, vividly depicted from the perspective of those who lived through them!

Araştırma Makalesi/Research Article

"Hoşça bak zâtına...": İslâm-Osmanlı 'Ben-Anlatıları' Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme

Look at yourself delightfully: Evaluation of Self-Narrative on Islamic-Ottoman Literature

İHSAN FAZLIOĞLU

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

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

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 31.12.2023
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 10.01.2024

Fazlıoğlu, İhsan. ""Hoşça bak zâtına...": İslâm-Osmanlı 'ben-anlatıları' literatürü üzerine bir değerlendirme." *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 1-11.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10667260

Öz

Bu makalede İslam temeddününde, bahusus Osmanlı kültüründe 'ben-anlatısı' kavramının iliştirilebileceği eserler üzerinde durulacaktır. Ancak amaç konuyla ilgili bir döküm vermek değildir. Daha ziyade belirli örüntülerden hareket ederek hangi metinlerin 'ben-anlatısı' kavramı altına düşebileceğine işaret etmektir. Belirli bir tertip, düzen içerdiği düşünüldüğünde örüntülerin gelişigüzel değil, tersine belirli bir nazarî etkinliğin uzayında varlığa geldikleri söylenebilir. Bu nedenle 'ben-anlatısı' kavramı, herhangi bir kültürün nazarî uzayının bir uzantısı olarak düşünülebilir. İşte bu

çalışmada Osmanlı kültürünün nazarî uzayı dikkate alınarak hangi tür kültürel örüntülerin 'ben-anlatısı' olarak değerlendirilebileceği üzerinde durulacaktır. Salt nazarî bir tasvirle yetinilmeyecek, her bir örüntü için örnekler de verilecektir. Özellikle bilgin ve sûfî gibi farklı kültürel birimleri temsil eden kişilerin hayat hikâyelerini ele alan tabakât kitaplarının nasıl 'ben-anlatısı' metni olarak okunabileceği üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler

Ben-anlatıları, Osmanlı, literatür, tabakât kitapları, bilim eserleri.

Abstract

In this article, I will focus on works to which the concept of 'self-narrative' can be attached in Islamic civilization, more specifically in Ottoman culture. However, the aim is not to give an inventory of the subject. Rather, it is to point out which works can fall under the concept of 'self-narrative' deriving from certain patterns. Considering that they contain a particular order and composition, it can be said that said patterns are not random, but rather come into existence in the space of a certain theoretical activity. Therefore the concept of 'self-narrative' can be thought of as the extension of the theoretical space of any culture. In this study, taking account of the theoretical space of Ottoman culture, I will focus on which cultural patterns can be considered as 'self-narrative'. Examples will be provided for patterns where only theoretical descriptions are insufficient. In particular, the emphasis will be on how tabaqât books, which cover the life stories of people representing different cultural identities such as scholars and Sufis, can be read as 'self-narrative' works.

Keywords

Self-narratives, Ottoman, literature, boks of tabaqât, scientific texts.

Bir önceki '*ben-anlatıları*' çalıştayında "'Öz. ne'nin kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' hakkında nazarî bir çözümleme" başlığıyla yaptığım sunumda '*ben*' denilen '*ontik-birim*'in ontolojik bir tabakalaşmaya tabi olduğunu dile getirmiştim.[1] Bu *taksîm-i zâtî*ye göre, topluluk içine doğan insan *eğitim*

1 İhsan Fazlıoğlu, "Öz.ne'nin kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' hakkında nazarî bir çözümleme," *Ceride* 1, no.1 (Haziran 2023): 45–63.

(*terbiye*) denilen süreçle bir *kişilik* (*şahsiyet*) kazanır; bu *kişilik*in işlevi ile *benlik*, yani *ben* dediğimiz birim ortaya çıkar. Kişi, toplum içinde örgün ve yaygın öğretim (talim) yoluyla toplumsallaşır; bu sürecin sonunda bir *kimlik* (*huviyet*) tahsil eder ve ortaya çıkan sûrete, kimliğe işaret edildiğinde *biz* kavramı meydana gelir. Üçüncü tabakada, birinci ve ikinci tabakadan geçip *bâliğ* olan yani belirli bir biyolojik gelişmişliğe erişen ve *âkil* olan yani bi'l-kuvve tüm zihnî imkânlarını bi'l-fiil mümküne dönüştürebilecek gücü kazanan; aslî fâil olma makamına yükselen; aklını, muhâkeme yoluyla eylemlerini yönlendirebilecek şekilde kullanabilen *kendilik* (*haysiyet*) tezâhür eder; bu *zuhûr*a *ferd*/*birey*/*özne* denir. Bu çerçevede, *haysiyet*; *şahsiyet* ve *hüviyet*in üstünde kurulu ancak yeni bir *ontik tabaka*dır. Bu nedenle, topluluk ve toplumun, terbiye ve talimin, benlik ve bizliğin, aidiyetin ve mensubiyetin, kısaca şahsiyetin ve hüviyetin verdiklerinden bağımsız bir ferdiyet/bireylik, bir haysiyet, kısaca bir kendilik kurulamaz. Kendilik dediğimiz bu üst-bilinç durumuna 'öz' de denebilir; ya da Yunus Emre'nin deyişiyle *kend'öz*';[2] Fahreddin Râzî'nin kavramsallaştırmasıyla *el-zât el-mahsûse*.[3]

Şimdiye değin söylenenler *kendiliğin idrâki* (*idrâk el-zât*) yani bilgisi ile ilgilidir. *Kendilik*in, haricî dünyada *gerçekleşmesi* (*tahkîk el-zât*) yani mekân-zaman sahnesinde kendini temsil etmesi nasıldır? Bu sorunun yanıtı kısaca şudur: Kend'öz, kendini, bir topluluk yani kişilik ve benlik içindeki ya da bir toplum yani kimlik ve bizlik içindeki *eylemler*inde temsil ve ifâde eder. Başka bir deyişle, kend'öz'ün 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. Hatta daha da ileri giderek, şu söylenebilir: Kend'öz; kişilik ve kimlikte temsil edilirse de kendini hiç bir zaman tam olarak ele vermez. Daha da önemlisi, kend'öz de, kendini yine kendi eylemlerinde idrâk eder, yakalar ve fark eder. Bu nedenlerle, Platoncu anlamda, kend'öz'ü başkalarında görerek daha iyi tanıyabiliriz. Bu tespitler bize şunu gösterir: '*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 konu-

2 İhsan Fazlıoğlu, "İlim: Kendini, kendi-olmayanlara ilemek," içinde *Yunus'durur Benim Adım*, ed. Özkan Gözel (Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, 2022), 97-116.

3 Fahreddin Râzî, *el-Metâlib el-âliye min el-ilm el-ilâhî*, thk. Muhammed Abdusselâm (Beyrut: Dâr el-kutub el-ilmiyye, 1999): c. 1, 17.

sudur. Elbette kend'öz, ben ve biz içinde erimiş, bi'l-kuvve, gizil olarak mevcuttur çünkü benliğe ve bizliğe birliğini veren, onları bir arada tutan kendiliktir; kend'özdür. *Ben-anlatıları*nda, *idrâk el-zât* ile *tahkîk el-zât* arasındaki cedelî/diyalektik ilişki de her daim göz-önünde bulundurulmalıdır. Çünkü, kısaca, eylem, *irâdî* ve *ihtiyârî* olduğundan kend'öz, kendini, başkalarının idrâkini yönlendirecek şekilde temsil edebilir. O kadar ki, ben-anlatıları kimi zaman kend'öz'ün kendini örtmesinin bir *aracı* olabilir. Örnek olarak, her insan geçmişini şimdisinin uzantısı hâline getirerek hikâye eder. Başka bir deyişle, insan şimdiyi, ulaştığı durumu gerekçelendirmek, hatta meşrulaştırmak için, geriye doğru, içinde yaşadığı şimdiyi verecek bir geçmiş üretebilir. Öte yandan, Platoncu tespit dikkate alındığında, *başkasına ilişkin anlatı*, ya da *ötekinin anlatımı*, bu anlatıyı yapanın *ben anlatısı*nın bir *yansıması*, bir *optik temsili* olabilir. Daha yalın bir deyişle, kend'öz, başkasını, ötekini anlatırken; överken, hatta eleştirirken kendini ele verebilir.

Bir önceki '*ben-anlatıları*' çalıştayında yaptığım sunumun bu kısmî yeniden ifâdelendirmesi, *İslâm-Osmanlı 'ben-anlatıları' literatürü üzerine bir değerlendirme*min nazarî zeminini oluşturur. O kadar ki, neredeyse yazma kültürü içinde kaleme alınmış tüm eserler, bu nazarî çerçeve içinde ben-anlatısının birer unsuru olarak değerlendirilebilirler. Bu makalede hiç şüphesiz ben-anlatılarıyla ilgili tüm literatürü kuşatan bir döküm/envanter sunacak değilim. Ayrıca böyle bir döküm hazırlanmadan İslam-Osmanlı temeddününde ben-anlatıları literatürünün bir bütün olarak taksîm ve tasnîf edilmesi, modellenmesi de mümkün değildir. Burada daha çok yukarıda işaret ettiğim nazarî çerçeveye uygun, şimdiye değin edindiğim tecrübeler ışığında bazı eserlere işaret etmek ve bu eserlerin ben-anlatıları başlığı altında değerlendirilebilmelerinin imkânına dikkat çekmek istiyorum:

İlk elde bir kişinin kendi hayat hikâyesini yazması (yani oto-biyografi) bir ben-anlatısı olarak düşünülür. Elbette bu anlatımın tarzı değişik olabilir; doğrudan tarihî bir döküm vermek; bir seyahatnâme içinde kendini ifâdelendirmek; rüyalarının eşliğinde kendini ele vermek ya da mektuplar ile kendini, kendine ya da üçüncü bir kişiye anlatmak, vb... Ancak, örnek olarak, Taşköprülüzâde'nin (ö. 1561) *el-Şekâik el-nu'maniyye fî ulemâ el-devlet el-Usmâniyye* adlı tabakât kitabı farklı cihetlerden ben-anlatıları literatürünün bir parçası olarak görülebilir.[4] Zaten Taşköprülüzâde, eserde bizzat

4 Taşköprülüzâde, *el-Şekâik el-nu'maniyye fî ulemâ el-devlet el-Usmâniyye*, nşr. Seyyid Muhammed Tabâtabâî Behbahânî (Mansûr) (Tahran, 2010).

kendi hayat hikâyesini verir. Ancak eserin bütününe odaklanıldığında Taşköprülüzâde'nin ben-anlatısına eklenecek pek çok malzeme bulmak mümkündür. O kadar ki, Osman Bey'den kendi zamanına kadar yaşayan Osmanlı âlim ve âriflerini seçisi, anlatışı, birbiriyle ilişkilendirmesi Taşköprülüzâde'nin zihniyeti, fikriyâtı hatta hissiyâtı hakkında bilgi verir. Çünkü eser, daha çok Taşköprülüzâde'nin âidiyet ve mensubiyet duyduğu geleneğin bir resmidir. Örnek olarak, Osmanlı ilmî ve irfânî silkinin başlangıç noktası olarak Dâvud Kayserî'yi kabul etmesi ve Molla Fenârî için biçtiği makam bu resmin bir ifâdesi olarak okunabilir. Daha da ilginç olanı Bursalı Kâdîzâde Rûmî'nin, ilmî etkinliğini Osmanlı Ülkesi'nde yürütmemesine, dolayısıyla köken anlamında değil de, bu anlamda bir Osmanlı âlimi olmamasına rağmen *Şekâik*'te kendine yer bulması, bahsettiğimiz zihniyetin bir izdüşümüdür[5]. Benzer pek çok örnek verilebilir. Ancak biz *Şekâik*'in ben-anlatıları açısından başka bir özelliğine geçmek istiyoruz: Taşköprülüzâde, Hocâzade'nin hayat hikâyesini verirken -ki, *Şekâik*'in en uzun maddelerinden biridir.- "Babam dedi ki," diyerek Hocazâde'nin muîdi yanı asistanı olan babası Muslihuddin Mustafa'dan anlatılar aktarır. İlginç olan bu anlatıların bir kısmı, asistanı Muslihuddin Mustafa'ya, doğrudan Hocazâde'nin, kendisi hakkındaki anlatıları, hikâyeleri hatta itiraflarıdır. O kadar ki, Hocazâde, ilmi, akranları ile yarışmak için tahsil ettiği ve mevki-makam kabul ederek ilmî çalışmalarından uzaklaştığına dair pişmanlığını bile dile döker.[6]

Kanaatimce Osmanlı döneminde kaleme alınmış Türkçe *Şekâik* ve *Zeyilleri* ile Arapça kaleme alınmış *Şekâik* ve *Zeyilleri* başta olmak üzere, *Tabakât* kitapları, *Tezkireler* vb. metinler yukarıda çok kısa temas ettiğimiz çerçevede 'ben-anlatısı' mefhumu açısından okunabilirler. Özellikle bu metinlerin içlerinde hayat hikâyeleri anlatılan âlimlerin ve âriflerin bizzat kendileri hakkındaki '*rivâyetleri*' saf ben-anlatısı olarak görmek mümkündür. Yalnızca Osmanlı merkezlerinde, yani Anadolu ve Balkanlar'da değil, bahusus Arap coğrafyasında, Necmeddin Gazzî'nin (ö. 1651), *el-Kevâkib el-sâ'ire bi-a'yân el-mi'et el-'âşire';* Hâfâcî'nin (ö. 1659) *Habâya el-zevâyâ fîmâ fî el-ricâl min el-bekâyâ* ve *Reyhânet el-elibbâ ve zehret el-hayât el-dunyâ*; İbn İmâd'ın (ö. 1679) *Şezerât el-zeheb fî ahbâr men zeheb*; Muhibbî'nin (ö. 1699), *Hulâsat el-eser fî a'yân el-karn el-hâdî 'aşer*; Murâdî'nin (ö. 1791), *Silk el-durer fî a'yân el-karn el-sânî 'aşer*; Cebertî'nin (ö. 1825), *'Acâ'ib el-*

5 *Şekâik*, 18-20.

6 *Şekâik*, 118-129.

âsâr fî el-terâcim ve el-ahbâr; Şevkânî'nin (ö. 1834), *el-Bedr el-tâli' bi-mehâsini men ba'd el-karn el-sâbi'*; Abdurrezzâk el-Baytâr'ın (ö. 1917), *Hilyet el-beşer fî târîḫ el-ḳarn el-sâlis 'aşer...* gibi kaleme alınan pek çok eser sayılabilir. Bu eserler, yukarıda *Şekâik* için dile getirilen özellikler açısından dikkate alınabilirler. Tam bu noktada, hem klasik dönemde İslam temeddünün muhtelif coğrafyalarında hem de Osmanlı Ülkesi'nde kaleme alınan bazı tabakât (biyografi) eserlerinde, özellikle müellifle çağdaş isimlerin, bizzât gelen 'istek' üzerine kendi biyografilerini yazıp müellife gönderdiklerine ilişkin tarihî kayıtları göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü ilk bakışta tabakât müellifinin yazdığı düşünülen bir âlimin, bir siyâsinin, hatta bir şâirin biyografisi, bizzat kendileri tarafından kaleme alınmış ve müellife gönderilmiş olabilir. Bu da söz konusu biyografileri bir '*ben-anlatısı*'na dönüştürür.

Biraz geriye gidilirse, mesela, Abdurrahman Bistâmî'nin (ö. 1454) *Durret el-tâc el-resâil ve ğurret minhâc el-vesâil* adlı eseri ilk bakışta bir ben-anlatısı eseri olarak görülmez.[7] Ancak eserin içine girildiğinde Bistâmî'nin gittiği şehirler, ders aldığı ve ders verdiği isimler, telif ettiği kitaplar vb. konularda bilgi verdiği görülür. Bu şehirlere verdiği lakaplar, bahsettiği âlim ve ârifler için kullandığı övgü ifadeleri bile Bistâmî'nin kendi hakkında ciddi bilgiler sunar. O kadar ki, eserde, Girit adasında 1408/1409 tarihinde gayrimüslim âlimlerle yapılan toplantıya katılmasından, Molla Fenârî'yle girdiği karşılıklı hoca-öğrenci ilişkisine dair pek çok malumatla karşılaşılır. Hatta Bedreddin Simâvî'ye (ö. 1420) [Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddîn Mahmûd] okuttuğu S*ayhat el-bûm fî hevâdis el-rûm* adlı eserinin, Bedreddin Simâvî'nin mesiyanik fikirlerinin kaynağını olabileceğine dair bir izlenim bile edinilebilir. Osmanlı Ülkesinde kaleme alınmış *Durret* gibi eserler yanında farklı içeriklere sahip *keşkûl*, *fehrese*, *sebet*, vb. tarzdaki eserlerin de ben-anlatıları çerçevesinde ciddi bir şekilde tahlil edilmesi gerekir. *Keşkûl* yani *heybe*, yetişmiş bir âlimin ömür boyu okuduğu eserlerde kendince ilginç bulduğu paragrafları yazması ve ciltleyip yanında taşımasıdır. İçerikleri, bu tür eserleri meydan getiren âlimlerin yönelimleri, tercihleri, dikkatleri vb. konularda bize çok şey söylerler. *Fehrese* ve *sebet* tarzındaki eserlerse bir âlimin yetişme ve tahsil sürecinde ders aldığı hocalar, onların çevreleri, ulema ağları, okunan ve okuduğu eserler vb. pek çok konuda bilgi verirler. Mağrib kaynaklı olmakla birlikte daha sonra Maşrık coğrafyasında da

7 Nuruosmaniye, nr. 4905. Ayrıca bkz.: İhsan Fazlıoğlu, "İlk Dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İhvânu's-Safâ ve Abdurrahmân Bistâmî," *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi,* no. 2 (1996): 229-240.

yaygınlaşan, özellikle XVII. yüzyılın ikinci yarısında çoğalan bu tür eserler âlimleri, belirli *ilişki-ağları* içinde yakalamamızı sağlarlar. Örnek olarak, bu tür eserler, XVII. yüzyılın ikinci yarısında Hicaz'da Ahmed Kuşâşî (ö. 1661), Muhammed Bâbilî (ö. 1666), Îsâ Seâlibî (ö. 1669) ve Muhammed Mağribî (ö. 1683) gibi âlimlerin eliyle başlatılan tecdîd hareketinin mensupları, hocaları, öğrencileri, ilmî zincirleri, siyâsî ilişkileri, mütedavil kitaplar, önem verdikleri ve öne çıkardıkları konular, okuttukları dersleri vb. konularda pek çok bilgi verirler. Mesela Abdullah Ayyâşî'nin *Mâu el-mevâid* diye de bilinen *el-Rıhlet el-Ayyâşiyye li'l-bukâ el-Hicâziyye* adlı iki ciltlik eseri bu açıdan son derece dikkat çekicidir.[8] Diğer bir örnek Küçük Hâmid Efendi diye tanınan Hâmid b. Yusûf el-Bândırmevî'nin (ö. 1758) *Sebet el-Bândirmevî* olarak tanınan *Câmi rivâyât el-fehâris ve lâmi icâzât ehl el-fehâris* adlı eseridir.[9] Bândırmevî bu eserinde kendi ilmî ağını vermesinin yanında, özellikle mensup olduğu Esad Yanyavî (ö. 1731) ve çevresi hakkında ciddi bilgiler kaydeder. Bu ve benzeri örnekler dikkate alındığında Osmanlı Ülkesi'nde bahsedilen tarzda kaleme alınan eserlerin ben-anlatıları açısından dikkatli bir şekilde incelenmesi gerekir. Bunun yanında, Yazma Eser Kütüphâneleri'nde bulunan *ulema* ya da *öğrenci mecmuaları* da, bu mecmuaları kaleme alan kişilerin hayat hikâyeleri hakkında oldukça ilginç malzeme içerirler.

Ulema biyografilerine tahsis edilen, bir tür *Şekâik* tarzında kaleme alınan, ancak son derece farklı bir formata sahip Âkif-zâde el-Âmâsî'nin *Kitâb el-mecmû' fî el-meşhûd ve el-mesmû'* adlı eseri, ilk elde başkası, öteki hakkında kaleme alınan bir tabakât kitabı olarak görülebilir.[10] Ancak Âkif-zâde'nin eserine aldığı isimler, bu isimleri *vucûdiyyûn* ve *şuhûdiyyûn* olarak iki bölmesi; şuhûdiyyûn lehine konumlanması, vucûdiyyûn mensuplarını dönemindeki değer dairesi içinde oldukça sert eleştirmesi; İstanbul'da Palabıyık Mehmed Efendi'nin İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve el-tenbîhât* adlı eserini okuttuğunu duyunca doğruca İstanbul'a gidip yüz-yüze görüşmesi vb. tasvirler yalnızca hayat hikâyesi verilen kişileri tanımamızı sağlamazlar; aynı zamanda Âkif-zâde'nin dinî, ilmî ve ictimâî yönelimlerini bilmemize ve Meşşâî ve Ekberî çizgiye karşı hissiyatını tespit etmemize imkân verirler. Yukarıda "kend'öz, başkasını, ötekini anlatırken; överken, hatta eleştirirken kendini ele verebilir." cümlesini kurarken kast ettiğimiz tam da bu tür anla-

8 Nşr. el-Şeyh Ahmed b. Abdullah el-Mizyedî, (Beyrut, 2011).

9 Nşr. Abdülkâdir b. Ömer Âyâz el-Bûcâkî, (İstanbul, 2020).

10 Millet Kütüphanesi, Ali Emiri nr. 2557. Ayrıca bkz.: Çev. Hikmet Özdemir (İstanbul, 1998).

tılardır. Âkif-zâde'nin bu eserinde 'başkalarında temsil' edilen kişiliğini tespit etmek, mesela, tasavvuf hakkında kaleme aldığı *Mir'ât el-nâzırîn fî munebbihât el-mutasavvıfet el-tâhirîn*[11] ile *Muhimmât el-sûfiyye*[12] adlı eserlerindeki tasavvufî tutumunu daha iyi anlamamızı sağlayabilir. Bu çerçevede Âkif-zâde'nin *Mecmu el-hâl* adlı eserinin de bir tür ben-anlatısı olduğuna işaret etmekle yetinelim.[13]

Herhangi bir bilim dalında kaleme alınan eserler, ben-anlatıları mefhumunun misdâkına mutabakat gösterebilir mi? İlk elde "elbette göstermez." denecektir. Çünkü doğal olan bu eserlerin, ele aldıkları teknik konuya hasredilmeleridir. Ancak İslâm-Osmanlı temeddününde kaleme alınan, farklı alanlardaki eserlere baktığımızda, hem bizzat müellifin hem de nadir de olsa rivâyette bulunduğu başka isimlerin kendilerine ilişkin hikâyelerini tespit edebiliyoruz. Örnek olarak Gulâm Sinan, *Şerh el-fethiyye fî ilm el-hey'e* adlı eserinde hocası Ali Kuşçu ile bizzat derslerde yaptığı müzakerelerini, itirazlarını ve kendi tercihlerini verir.[14] Bunları verirken kullandığı kelimeler, ifade tarzı, kurduğu cümleler bize Gulâm Sinan'ın tabiatı hakkında ciddi malzemeler sunar. Bu alanda fazla örnek vermeyeceğiz; ancak altını çizmekte fayda var: Şerh ve hâşiye gibi yazım teknikleri ile kaleme alınmış eserlerde hiç umulmayan bir anda müellifin kendisi hakkında malumatla karşılaşılabilir. Örnek olarak, Fethullah Şirvânî'nin, Nasîruddin Tûsî'nin *el-Tezkire fî ilm el-hey'e* adlı eseri üzerine kaleme aldığı *Şerh*, Bursalı Musa Kâdîzâde tarafından kendine verilen icâzeti içermesinin yanında, başta Uluğ Bey ve Ali Kuşçu olmak üzere Semerkand matematik-astronomi okulunun üyeleriyle ilgili hiç umulmadık bilgiler verir. O kadar ki, bu bilgiler ışığında Şirvânî'nin karakteri ve çağdaşlarıyla olan ilişkileri hakkında ciddi malumat edinmek mümkündür.[15]

Eleştiri içerikli metinler, özellikle eleştiriyi kaleme alan kişinin kendi ve etrafıyla ilgili önemli anlatıları içerebilir. Örnek olarak, Kutbuddin Şîrâzî'nin *Fealtu fe-lâ-telum* adlı eserinde, yalnızca Muhammed el-Himâzî adlı bilginin *Tibyân el-mekâsıd el-tezkire* adlı çalışmasının başta *et-Tuhfet el-şâhiyye* ol-

11 İstanbul Atatürk Kitaplığı Nâdir Eserler Osman Ergin Yazmaları nr. 892.

12 İstanbul Atatürk Kitaplığı Nâdir Eserler Osman Ergin Yazmaları nr. 356.

13 Bursa Yazma Eserler Kütüphanesi nr. 4027.

14 Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah nr. 1504.

15 "The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science," *Journal for the History of Arabic Science*, no. 14 (2008): 3-68. Ayrıca bkz.: "Osmanlı felsefe-biliminin arkaplanı: Semerkand matematik-astronomi okulu," *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 1, no.14 (2003): 1-66.

mak üzere kendi eserlerinden satır satır intihâl olduğunu göstermesini ve Himâzî'nin eleştirilerine verdiği cevapları bulmuyoruz. Aynı zamanda hocaları Nasîruddin Tûsî, Mueyyeddin Urdî, Muhyiddin Mağrîbî başta olmak üzere Merağa matematik-astronomi okuluyla ilişkileri; ayrıca başında bulunduğu Tebriz matematik-astronomi okulu ve üyeleri Cemâl el-Türkistânî, Fazlullah el-Ubeydî ve Kemaleddin Fârisî gibi meslektaşları ve öğrencileriyle münasebetlerine dair görüşlerine ve çağındaki sorunlara nasıl yaklaştığına dair pek çok malumat elde edebiliyoruz. Denebilir ki, diğer kaynaklarda oldukça halim ve selim bir kişilik olarak gösterilen Şîrâzî'nin bu eserinde hasmına yönelttiği ağır eleştirileri, hatta hakaretleri okuyunca 'daha derin' bir Şîrâzî ile karşılaşıyoruz.[16] Benzer durum, Ebû Bekir Zekeriya Râzî'nin *Kitâb el-Şukûk alâ Calinus*[17] ya da İbn Heysem'in *el-Şukûk ala Batlamyus* gibi eleştirel eserlerde de söz konusudur.[18]

Oldukça ilginç bir örnek de İshak Tokadî'nin *Nazm el-ulûm* adlı eseridir. Bu eserde Tokadî, Türk edebiyat geleneğinde kendi oğlu Fazlullah'ı merkeze alarak örnek-bir genç yetiştirme düşüncesinin ilk örneğini verir. Ancak oğlunun adı bile 'kendiliği'ni ihsâs ettirir. Çünkü Fazlullah, Muhammed Birgivî'nin oğlunun adıdır. Bu da Tokadî'nin Birgivî meşrep olduğunu gösterir. Nitekim eserin muhtevası da buna işaret eder. Tokadî'nin, oğlu üzerinden anlattığı, önerdiği, eleştirdiği, karşı çıktığı her şey kendini yansıtır. O kadar ki, oğlu için hazırladığı kitap okuma listesi bile Tokadî'nin kendiliğini temsil eder.[19]

Verilen örnekleri çoğaltmak mümkündür: Seyahatnâmeler, menâkıbnâmeler, şiirler, bâtınî metinler, takvimler, zayiçeler, hem tıp hem de kimyadaki mücerrebnâmeler, şehirlerdeki muhtelif zümreleri ele alan 'garîb' risâleler, vb. Özellikle tüm çeşitleriyle menâkıbnâmeler katmanlı, hatta birbirine girgin yapılarıyla ben-anlatıları için olmazsa olmazdırlar.

Şimdiye değin söylenenleri şu şekilde özetleyebiliriz: 'Ben' mefhumu tek bir misdâka sahip değildir; başka bir deyişle birden fazla misdâkı olabilir. Bu çerçevede 'ben' mefhumunu *çatı-kavram* olarak görebiliriz. Bu çatı-kavramın altına düşen alt-kavramları bölümlemenin aşağı tarafına doğru ayırmak, yukarı tarafına göre ise aynı kümenin bir elemanı kabul etmek ge-

16 Kitâbhâne-i Meclis-i Şurâ-yi Milli nr.1302.

17 nşr. Mehdî Muhakkık, Tahran 1993.

18 Haz./Çev.: Fatma Zehra Pattanoğlu, Ahmed Nureddin Kattan, Zehra Akkuş (Ankara, 2022).

19 Nşr.: Şükran Fazlıoğlu, *Örnek Bir Genç Olmak -XVII. Yüzyılda İshak Tokadî'nin Nazm el-Ulûm Adlı Eserinde Zihniyet ve İlimler* (İstanbul, 2020).

rekir. Bu tespit ben-anlatıları kavramını **i.** kendilik, **ii.** benlik ve **iii.** bizlik şeklindeki katmanlı ve girgin yapısıyla birlikte dikkate alınmayı gerektirir. Özellikle metinlerdeki anlatılarda hangisinin ifade edildiği, dile getirildiği önemlidir. Ancak yine de, kend'öz'ün, kendini ancak kendilik, benlik ve bizlik üzerinden ve içinde temsil edebileceğini unutmamak gerekir. Çünkü onlara birliğini veren, dolayısıyla bir-arada tutan kend'öz, kendini her zaman açık ve seçik olarak izhâr etmez; saklar, örter, kasıtlı olarak yanlış yönlendirir; hatta bazen salınım halinde bırakır. Bu salınım en iyi eleştiri içerikli metinlerde müşâhede edilebilir. Kısaca dendikte; İslâm-Osmanlı dönemindeki hemen her alandaki metinler bu açıdan oldukça zengin malzeme sunarlar.

Kaynakça

Abdullah Ayyâşî. *el-Rıhlet el-Ayyâşiyye li'l-bukâ el-Hicâziyye (Mâu el-mevâid)*. Neşreden el-Şeyh Ahmed b. Abdullah el-Mizyedî. Beyrut, 2011.

Abdurrahman Bistâmî. *Durret el-tâc el-resâil ve ğurret minhâc el-vesâil*. Nuruosmaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 4905.

Âkif-zâde el-Âmâsî. *Kitâb el-mecmû' fî el-meşhûd ve el-mesmû'*. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri nr. 2557. Çeviren Hikmet Özdemir. İstanbul, 1998.

—, *Mir'ât el-nâzırîn fî munebbihât el-mutasavvıfet el-tâhirîn*. İstanbul Atatürk Kitaplığı Nâdir Eserler Osman Ergin Yazmaları, nr. 892.

—, *Muhimmât el-sûfiyye*. İstanbul Atatürk Kitaplığı Nâdir Eserler Osman Ergin Yazmaları, nr. 356.

—, *Mecmu el-hâl*. Bursa Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. 4027.

Ebû Bekir Zekeriya Râzî. *Kitâb el-Şukûk alâ Calinus*. Neşreden Mehdî Muhakkık. Tahran, 1993.

Fazlıoğlu, İhsan. "İlk Dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İhvânu's-Safâ ve Abdurrahmân Bistâmî," *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, no.2 (1996): 229-240.

—, "Osmanlı felsefe-biliminin arkaplanı: Semerkand matematik-astronomi okulu," *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi* 1, no. 14 (İstanbul): 1-66.

—, "The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science," *Journal for the History of Arabic Science*, no. 14 (2008): 3-68.

—, " 'Öz.ne'nin kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' hakkında nazarî bir çözümleme," *Ceride* 1, no. 1 (Haziran 2023): 45–63.

—, "İlim: Kendini, kendi-olmayanlara ilemek." *Yunus'durur Benim Adım*, editör Özkan Gözel. Ankara: Yunus Emre Enstitüsü, 2022. 97-116.

Fazlıoğlu, Şükran. *Örnek Bir Genç Olmak -XVII. Yüzyılda İshak Tokadî'nin Nazm el-Ulûm adlı eserinde Zihniyet ve İlimler*. İstanbul, 2020.

Fahreddin Râzî. *el-Metâlib el-âliye min el-ilm el-ilâhî*. Thk. Muhammed Abdusselâm. Beyrut: Dâr el-kutub el-ilmiyye, 1999.

Gulâm Sinan. *Şerh el-fethiyye fî ilm el-hey'e*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah nr. 1504.

Hâmid b. Yusûf el-Bândırmevî. *Câmi rivâyât el-fehâris ve lâmi icâzât ehl el-fehâris (Sebet el-Bândirmevî)*. Neşreden Abdülkâdir b. Ömer Âyâz el-Bûcâkî. İstanbul, 2020.

İbn Heysem. *el-Şukûk ala Batlamyus*. Hazırlayan/Çevirmen: Fatma Zehra Pattanoğlu, Ahmed Nureddin Kattan, Zehra Akkuş. Ankara, 2022.

Kutbuddin Şîrâzî. *Fealtu fe-lâ-telum*. Kitâbhâne-i Meclis-i Şurâ-yi Milli, nr.1302.

Taşköprülüzâde. *el-Şekâik el-nu'maniyye fî ulemâ el-devlet el-Usmâniyye*. Neşreden Seyyid Muhammed Tabâtabâî Behbahânî (Mansûr). Tahran, 2010.

Araştırma Makalesi/Research Article

Bir Rüya'nın Peşinde: Bir Ben-Anlatısı Olarak Şehzade Korkud'un *Vesîletü'l-ahbâb*'ı

In Pursuit of a Dream: Şehzade Korkud's *Wasîlat al-ahbâb* as an Ego-Document

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: 02.01.2024
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 27.01.2024

Ayten, İbrahim Halil. "Bir Rüya'nın Peşinde: Bir Ben-Anlatısı Olarak Şehzade Korkud'un *Vesîletü'l-ahbâb*'ı." *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 12-64.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10667286

Öz

Şehzade Korkud (ö. 919/1513) gerekçe gösterdiği bir rüyanın peşinden hac gayesiyle Mısır macerasına atılmıştır. Bu maceranın bize bıraktığı bir ben-anlatısı hediyesi olan *Vesîletü'l-ahbâb* bu süreci bizzat Korkud'un kendi kaleminden anlattığı özel bir kitaptır. Eseri tarih ve siyaset ve dahi Şehzade Korkud'un Mısır'a geçiş sürecini detaylıca işleyen birçok çalışma yapılmıştır. Dolayısıyla makalemizde bu yönüyle Şehzade Korkud'u ve eserini ele almayacak, *Vesîletü'l-ahbâb* özelinde onun ben-anlatılarını işlemeye çalışacağız. Bu bağlamda çalışmamız paralelinde Korkud ve bu eseri üzerine yapılan çalışmalara, Korkud'un kısa biyografisine, onun diğer eserlerinde veya ona ait metinlerde geçen ben anlatılarına, *Vesîletü'l-ahbâb*'ın literatürdeki ye-

rine, tek nüshasının kısa tanıtımına, eserin genel içeriğine, ben-anlatıları yönüyle konumu ve literatürdeki yerine, Şehzade Korkud'un *Vesîletü'l-ahbâb*'ındaki ben-anlatılarının tercümelerine ve son olarak Mısır dönüşü ben-anlatılarına değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Şehzade Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Ben-anlatıları, Rüya-anlatıları

Abstract

Shahzade Korkud (d. 919/1513) embarked on an adventure to Egypt with the intention of pilgrimage following a dream he cited as his reason. *Wasîlat al-ahbāb*, an exquisite ego-document bestowed upon us by this expedition, stands as a special book/letter wherein Korkud personally recounts the intricacies of this journey in his own words. Numerous studies have been conducted on the historical and political aspects of the work, as well as the detailed exploration of Shahzade Korkud's transition to Egypt. Therefore, in this article, I attempt to delve into ego-documents within *Wasîlat al-ahbāb* and not focus primarily on Shahzade Korkud and his work in this particular aspect. In the context of our study, I address various aspects, including biographical information about Korkud, existing studies on Korkud and his work, exploration of ego-documents in Korkud's other writings or texts associated with him, and the role of "*Wasîlat al-ahbāb*" in literature. Additionally, I provide a concise introduction to the singular copy of the work and an overview of its general content. Furthermore, I delve into the significance of Korkud's ego-documents within *Wasîlat al-ahbāb*, translations of Shahzade Korkud's ego-documents in the *Wasîlat al-ahbāb*, and finally, an examination of ego-documents related to his return from Egypt.

Keywords

Shahzade Korkud, *Wasilat al-ahbāb*, Ego-documents, Dream Narratives

"Bu kitap/mektup (*Vesîletü'l-ahbâb*) özlemin kendisini
Hicaz topraklarına sevk ettiği bir çocuğun telifidir."
Şehzade Korkud

Giriş*

Ben-anlatısına dahil olabilecek anlatılar oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır.[1] Bunlar içerisinde rüya veya yakaza hallerinde olduğu gibi birtakım manevi hallerin görülüp yaşandığı türden yani kişinin kendi psikolojik tecrübe anlatılarına yer veren "vakıat, menâmât, nevmnâme, rüya, varidât, mürâselat, ilhâmât ve füyuzât türü eserler[2] oldukça fazladır. Herhangi bir bireyin, özellikle derviş-şeyh efendinin veya aşağıda detaylıca değineceğimiz üzere bir şehzade-sultanın rüyaları hep bu kapsamda değerlendirilmiştir. En fazla örneğini tasavvuf metinlerinde gördüğümüz bu türden anlatılar kişinin manevi-psikolojik tecrübesi olması bakımından daha çok bu alanda

* Makalenin yayınlanması sürecinde makale hakemlerine ve dergi editörlerine katkılarından dolayı teşekkür ederim. Bu makalenin ortaya çıkması aşamasında tekliflerini ve desteklerini esirgemeyen hocam Selim Karahasanoğlu'na da 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, no. 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* içinde, (İstanbul: Metis, 2010), 39-71.

2 Bunlar arasında en fazla kullanılan isimler daha çok varidat, vakıat ve rüya/menâmât kavramları üzerine olmuştur. Tüm bunların farklı isimlendirmeleri müellifin merkeze aldığı veya üzerine mercek tutmak istediği kavram ve yaşanan tecrübe esnasından kendisinin içinde bulunduğu hal dolayısıyladır. Bu eserlere şöyle örnek verilebilir:

"Vakıât" kullanımları: Aziz Mahmud Hüdayi'nin (ö. 1038/1628) *Vakıat-ı Üftade'si* bu türün en meşhurları arasındadır. (Bkz. *el-Vâridât ve'l-vâkıâtü's-sufiyyeti'l-hidaiyye,* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrût: Kitab-Naşirun [Books Publisher], 2016).

"Menâmât" kullanımları: Sultan III. Murad'ın rüyalarını konu edinen *Kitâbu'l-menâmât*'ı bu türün en meşhurları arasındadır. (Detaylı bilgi için bkz. Özgen Felek, "İslam Edebiyatını Yeniden Hikaye Etmek: Sultan III. Murâd'ın Rüya Mektupları," *Journal of Turkish Studies = Türklük Bilgisi Araştırmaları* 36, no. 2, (2010), 21-36; *Kitâbü'l-Menâmât (Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları*), haz. Özgen Felek. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014, 377).

"Nevnâme" kullanımları: Rüya anlatılarını konu edinen bu eserler arasında "*Risâle-i Nevmname"* ile *"Nevmenâme"* adlı müellifi meçhul eserler bunların örneklerinden bazılarıdır. Bkz. Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdai Efendi nr. 1816-3, vr. 50-52; *Nevmname*, Süleymaniye Ktp., Ali N. Tarlan, 095, vr. 61a-63a vb.

"Vâridât" kullanımları: Giritli Aziz Efendi'nin meşhur *Vâridât* aldı eseri (bkz. MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., Üsküdarlı, nr. 169; *Vâridat: Kalbin sohbetleri*, haz. M. Nedim Tan. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011. 224); Bandırmalızâde Mustafa Hâşim Efendi'nin *Vâridât*'ı (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar nr. 2547, vr. 1b-23a; Mehmet Ünal, *Bandırmalı-zâde Mustafâ Hâşim Efendi'nin Vâridât-ı Mensûre Dîvân-ı Manzûme'si* (İnceleme-Metin). Isparta: Fakülte Kitabevi, 2013) bu türden eserlere örnektir.

Bu eserlerin "mecmua" kavramı üzerinden isimlendirildiği örnekleri arasında 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 Sülük Mektupları (murâselât)*, haz. Mustafa Tatcı, Abdülmecit İslamoğlu, İstanbul: H Yayınları, 2017, 448); İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Mecmuatu'l-hutab ve'l-vâridât*'ı ile *Mecmuâ-yı Hâkkî* adlı eserleri (bkz. Bursa Eski Eserler (Yazma Eserler) Ktp., Genel nr. 41, 73 vr.) gösterilebilir.

işlenmiştir. Ancak rüyalar kişinin manevi-psikolojik halini göstermesinin yanında etkileri bakımından da oldukça önemlidir. Kimi zaman kişinin eylemlerine ve kararlarına bir neden ve gerekçe olurken, kimi zaman da bunların ilahi desteğine dönüşmektedir. Başka bir deyişle, rüya gelecekteki bir olaya kaynaklık edebildiği gibi, mevcut bir olaya ilahi bir nitelik kazandırabilir. Başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere,[3] Hz. Peygamber'in hadisleri ve dahi Müslümanların kaleme aldığı birçok metin bunun örneklerini içermektedir. Rüya bir taraftan sahiplerinin farklı konumları (peygamber-veli, kral-köle, yönetici-tebaa, mümin-kafir, kadın-erkek, çocuk-yetişkin vb.) cihetiyle toplumun tüm kesiminde görülebilmekte diğer taraftan dünya sınırını aşan bir alemin parçası olması cihetiyle de neredeyse sınırsız içeriğe sahip olabilmektedir. İşte bu özelliklere sahip rüyalar, doğrudan birinci şahsın deneyimi olması hasebiyle ben-anlatısıdır ve bu anlatılar ya bizzat kendileri veya başkaları tarafından kaleme alınan metinler üzerinden günümüze ulaşmıştır. Bu metinler kimi zaman tümüyle rüya anlatılarından oluştuğu gibi kimi zaman da bir rüyanın etkisi ile ortaya çıkmıştır.

Bir Osmanlı şehzadesi olan Muhammed Korkud b. Bayezid (ö. 919/1513) de ben-anlatısı kaleme alanlara dahil olmuş önemli şahıslardan biridir. Elinizdeki bu çalışma Şehzade Korkud'un gönlünde bir rüyanın başlattığı büyük bir özlemin sebep olduğu güçlü bir ben-anlatısı olan *Vesîletü'l-ahbâb* üzerinedir.[4]

Şehzade Korkud, gördüğü rüyasını gerekçe gösterip "rüyasının peşinden" hacca gitmeyi amaçlayarak bir maceraya atılır. Bu durum Osmanlı'da büyük bir krize yol açmış ancak; gerek Osmanlı Sultanı II. Bayezid ve Mısır Sultanı Kansu Gavrî'nin soğukkanlılığı ve Şehzade Korkud'un olayı dini-uhrevi bir niyete hasredip, saltanat davasına dönüştürülmemesi için gösterdiği çaba, ikinci bir Cem Sultan vakasının meydana gelmesine mâni olmuştur. İşte *Vesîletü'l-ahbâb* tam da bu süreci bizzat Korkud'un kendi dilinden anlattığı özel bir eserdir.

Eseri, tarih ve siyaset ve dahi Şehzade Korkud'un Mısır'a geçiş süreci cihetiyle detaylıca işleyen birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda Korkud'un saltanat iddiasındaki tavırları ve düşünceleri paralelinde yaptıklarına yer verilmiş ve söylemleri daha çok bu yönde değerlendirilmiştir. Dolayısıyla elinizdeki bu çalışmada Şehzade Korkud ve eseri tarihi-siyasi yoğun

3 Kur'an-ı Kerîm'de geçen Hz. İbrahim'in (oğlu ile imtihanı (Saffât, 105)), Hz. Yusuf'un (ay-güneş ve yıldızların secdesi (Yusuf, 4)) ve Firavun'un (7 semiz ve 7 zayıf inek ile ekinler (Yusuf, 46)) ve dahi Hz. Yusuf ile aynı zindanda kalan mahkumlarının rüyaları (Yusuf, 36), bunların örneklerinden bazılarıdır.

4 Eserin günümüze ulaşan tek ve müellif hattı yazma nüshası için bkz. Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 1b-143a.

tartışmalar ve bunların sonuçları bağlamında ele alınmayacak, *Vesîletü'l-ahbâb* özelinde onun ben-anlatıları incelenmeye çalışılacaktır. İçerik olarak ise bu makalede Korkud'un kısa biyografisine, Korkud ve onun *Vesîletü'l-ahbâb* adlı eseri üzerine yapılan çalışmalara, onun diğer eserlerinde veya ona ait metinlerde geçen ben anlatılarına, *Vesîletü'l-ahbâb*'ın tek nüshasının kısa tanıtımına, eserin genel içeriği ile ben-anlatıları yönüyle konumu ve literatürdeki yerine, Şehzade Korkud'un *Vesîletü'l-ahbâb*'ındaki ben-anlatılarının tercümelerine, Korkud'un Mısır dönüşü ben-anlatılarına, *Vesîletü'l-ahbâb* özelinde Şehzade Korkud'da oğul-baba ilişkisine değinilecektir.

Metne geçmeden önce Şehzade Korkud ve *Vesîletü'l-ahbâb* özelinde yapılan mevcut bazı çalışmalara değinmek yerinde olacaktır. Günümüze kadar Şehzade Korkud'u veya eserlerini merkeze alan eserlerin yanında, dolaylı olarak Şehzade Korkud'u işleyen çalışmalar da oldukça çoktur. *Vesîletü'l-ahbâb*'ı içerik bağlamında doğrudan inceleyen ve içeriğini güçlü bir şekilde işleyen en önemli eser hüviyetindeki "The Hajj as Justifiable Self-Exile: Sehzade Korkud's Wasilat al-ahbab (915–916/1509–1510)" başlıklı çalışmasında Nabil al-Tikriti, Korkud'un anlatılarına değinmekle birlikte bunun "ben-anlatısı" cihetine yoğunlaşmamıştır. Nitekim muhtemelen bundan dolayı Şehzade Korkud'u doğrudan konuşturmamış, onun anlatısını kendi ifadeleriyle vermemiştir. al-Tikriti, makalesinde meselenin siyasi-politik cihetine yoğunlaşarak padişah-şehzade arasındaki ilişkiyi baba-oğul arasındaki ilişkinin üzerinde tutmaktadır. Ayrıca haklı olarak eseri, Korkud'un gönüllü sürgününün/kaçışının bir belgesi olarak değerlendirmeye çalışmış ve ona, sadece hadis metni olarak bakmamıştır.[5] Tikriti'nin bu çalışması, Şehzade Korkud'un *Vesîletü'l-ahbâb*'ını çok erken dönemde doğrudan ele alıp işlemesi cihetiyle takdiri hak etmektedir.

Nabil al-Tikriti'nin çalışmasından sonra, doğrudan Korkud'un *Vesîletü'l-ahbâb'ı* üzerine müstakil çalışma yapanlar arasında bulunan Mehmet Dilek, "Şehzade Korkud'un Hadisçiliği (*Vesîletü'l-ahbâb bi-îcâz* Adlı Eseri Özelinde)"[6] adlı araştırma makalesinde *Vesîletü'l-ahbâb*'ı içerisindeki ayet ve özellikle de hadisleri kullanması açısından analiz etmiş ve Korkud'un ha-

5 Nabil al-Tikriti, "The Hajj as Justifiable Self-Exile: Şehzade Korkud's Wasīlat al-a.(h)bāb (915-916/1509–1510)", *Al-Masaq,* 17, no. 1 (2005): 125-146. al-Tikriti'nin Korkud hakkında kaleme aldığı tezi için ayrıca bkz. al-Tikriti, "Şehzade Korkud (ca. 1468-1513) and the Articulation of Early 16th Century Ottoman Religious İdentity" (Doktora Tezi, The University of Chicago, 2004).

6 Mehmet Dilek, "Şehzade Korkud'un Hadisçiliği (Vesîletü'l-ahbâb bi'İcaz Adlı Eseri Özelinde)," *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 26, no. 90 (2022): 303-330.

dis ilmindeki etkin yerini ortaya koymaya çalışmıştır. Al-Tikriti'den farklı olarak Dilek, çalışmasında *Vesîletü'l-ahbâb*'ı konu başlıklarına göre detaylıca ele almış, bu bölümlerde yer alan hadislerin genel özet içeriklerini ve sıhhat açısından tahricini yapmıştır. Bunun yanında zaman zaman Şehzade Korkud'un duygu ve düşüncelerini ve babasına hitap ettiği bazı cümlelerini de aynıyla zikretmiştir. Ancak bunlar Korkud'un eserinde yer alan tüm ben-anlatılarına oranla oldukça azdır. Dilek, makalenin temel iddiası olan "eserin mektup hüviyetinde bir kitap olduğu" hususunu açıkça iddia etmese de destekler mahiyette imada da bulunmuştur.[7] Ancak eseri bir ben-anlatısı cihetiyle incelememiştir.

Bahsi geçen iki çalışmaya ek olarak "Osmanlı Kroniklerine Göre Şehzade Korkud'un Mısır Macerası"[8] adlı makalesinde Funda Demirtaş, kendi ifadesiyle *"Şehzade Korkud'un Mısır macerasının nasıllığı ve niçinliğini; dönem, yakın dönem ve daha uzak dönem Osmanlı kronikleri ışığında tahlil ve değerlendirmeye"* tabi tutmuştur. Ancak o, bu alanda en önemli birincil kaynak olan Korkud'un *Vesîletü'l-ahbâb*'ına herhangi bir atıf yapmamıştır. Dolayısıyla Korkud'un ben-anlatısı kabul edilebilecek kendi ifadelerine de yer vermemiştir.

Mehmet Balaban, Korkud'un Mısır'a geçiş olayını detaylıca işlediği "*Şehzade Korkud Vakası*"[9] adlı yüksek lisans tezinde Korkud'un *Vesîletü'l-ahbâb*'ına da atıf yapmış ancak ondan, eserin içeriğine paralel malumat veren ikincil kaynaklar üzerinden bahsetmiştir.[10] Ayrıca Korkud'un bu eserinde verdiği bazı özel bilgilere de ikincil kaynak üzerinden değinmiştir. Dolayısıyla Balaban, Şehzade Korkud'un bu konudaki birincil kaynak olan bahis mevzu eserini neredeyse hiç kullanmamıştır.

Şehzade Korkud'un *Vesîletü'l-ahbâb*'ı psikolojik anlatıları da oldukça yoğun işleyen ben-anlatılarındandır. Orhan Göksu da "Melankoli ve İktidar Arasında Bir Şehzade: Şehzade Korkud'un Psikobiyografisi" başlıklı makalesiyle Korkud'u psikolojik tavırları cihetiyle incelemeye tabi tutan bir çalışma kaleme almıştır. Ancak bu çalışma "Psikobiyografi" cihetiyle güçlü bir içeriğe sahip iken, Şehzade Korkud'un eserleri üzerinden işlendiği kısmı zayıf kalmıştır. Onun hakkındaki malumatın ekseriyeti de ikincil literatürden

7 Dilek, "Şehzade Korkud'un Hadisçiliği (Vesîletü'l-ahbâb bi'İcaz Adlı Eseri Özelinde)", 322.

8 Funda Demirtaş, "Osmanlı Kroniklerine Göre Şehzade Korkud'un Mısır Macerası," *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* XLVII, 2 (2019): 70-84

9 Mehmet Balaban, *Şehzade Korkut Vakası*, (Yüksek Lisans Tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara, 2020.

10 Balaban, *Şehzade Korkut Vakası*, 151-152.

alıntıdır. Üstelik bu cihetle tam bir psikolojik anlatıya yer veren *Vesîletü'l-ahbâb*'ına da hiç değinilmemiştir.[11]

Şehzade Korkud'un ben-anlatılarını ihtiva eden bazı eserleri içerisinde *Dîvançe*'si ve Korkud'un şiirleri hakkında yapılan çalışmalar arasında Filiz Kılıç[12] ve Şevkiye Kazan Nas'ın[13] makaleleri önemli çalışmalar arasındadır. Bunun yanında bu konuda yardımcı çalışmalar da kaleme alınmıştır.[14] Yakın zamanda Şehzade Korkud ve dönemi hakkında uluslararası bir sempozyum gerçekleştirilmiştir. Biyografi, edebiyat, tarih, siyaset, hadis-fıkıh-kelam-tasavvuf-kelam vb. yönleriyle Şehzade Korkud araştırmaya konu olarak bir neşri dahi yapılmıştır.[15] Ancak bu sempozyumda da Korkud ve eserleri ben-anlatıları kapsamına giren içerikler cihetiyle doğrudan incelemeye konu olmamıştır. Bunun yanında özellikle onun *Vesîletü'l-ahbâb* adlı eseri üzerine yoğunlaşılmamış veya bu eser merkezinde bir makale de kaleme alınmamıştır.

Özetle bu ve dahi diğer çalışmalar Şehzade Korkud hakkında kaleme alınan önemli metinler olmakla birlikte onun ben-anlatılarına yoğunlaşmamış ve bu yönüyle *Vesîletü'l-ahbâb*'ı incelememiştir. Bu çalışmamızda, Şehzade Korkud ve onun ben-anlatıları *Vesîletü'l-ahbâb* özelinde daha detaylı ela alınacak ve ayrıca *Vesîletü'l-ahbâb*'daki "tüm ben-anlatıları" Arapçadan Türkçeye tercüme edilerek ilk kez Türkçe olarak okuyucuyla buluşturulacaktır.

Şehzade Korkud'un Kısa Biyografisi

Hayatı hakkında oldukça fazla çalışma yapılan Şehzade Korkud'un biyografisini[16] kısaca ele almak gerekirse, Osmanlı siyaset geleneği ve dahi ilim ge-

11 Orhan Göksu, "Melankoli ve İktidar Arasında Bir Şehzade: Şehzade Korkut'un Psikobiyografisi", *TARR: Turkish Academic Research Review/Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 5, no. 2 (2020): 267-288.

12 Filiz Kılıç, "Osmanlı Hanedanında Bir Şair: 'Şehzâde Korkut'", *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 2 (1996): 203-219.

13 Şevkiye Kazan Nas, "Bir Şehir ve Bir Şair Sancak Beyi: Şehzade Korkud", *Antalya Kitabı: Selçuklulardan Cumhuriyete Sosyal Bilimlerde Antalya*, (Antalya: 2018): 898-913; "Edebiyata ve Şiire Düşkün Bir Sancak Beyi: Şehzade Korkud'un Şiirlerinde Aşk." *Şehzâde Korkut Kitabı* (Antalya, 2020): 271-292.

14 Selami Turan, "Şehzâde Korkut'un Şiirlerinde Hüsn-i Ta'lîl Sanatının Kullanımı", *Şehzâde Korkut Kitabı*, (Antalya, 2020), 259-270; Seydi Kiraz, "Şehzâde Korkud'un Etkisinde Kaldığı Bazı Şairler ve Gazelleri," *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 21 (2020): 55-82.

15 *Şehzâde Korkut Kitabı* [Uluslararası Şehzâde Korkut Sempozyumu], ed. Muhammet Fatih Duman, Ahmet Ögke. (Antalya: Türkiye Diyanet Vakfı Antalya Şubesi, 2020).

16 Modern dönemde yapılan bazı çalışmalara göre Korkud'un hayatıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Ahmed b. Yusuf Karamânî, *Ahbâru'd-Düvel* (Beyrut, 1992): 36-43; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut" *Belleten* 30, no. 120 (1966); 539-601; Nabil al-Tikriti, "Şehzade

leneği açısından önemli bir yere sahip olan Şehzâde Korkud 1467 (?)-1513 yılları arasında yaşamıştır. Tam adı Ebü'l-hayr Mehmed Korkud b. Bâyezid el-Amâsî el-İstanbulî olup Osmanlı sultanları arasında Fatih Sultan Mehmed'in torunu ve II. Bayezid'in hayatta kalan ortanca oğlu ve Şehzade Ahmed'in kardeşi ve Yavuz Sultan Selim'in abisidir.

Fatih Sultan Mehmet'in 1481'de vefatı üzerine ayaklanan yeniçerilerin bastırılması için vezir İshak Paşa tarafından 16-17 gün kadar kısa bir süre tahta geçirilmiştir. Babası II. Bayezid'in tahta geçmesiyle birlikte Amasya'ya dönmüştür. Manisa (893/1483-907/1502) ve Saruhan valiliklerinde (sancak beyliği) bulunduktan sonra bir toprak meselesi yüzünden Vezîriâzam Ali Paşa ile arası bozulan Korkud, ağabeyi Şehzade Ahmed'in yoğun baskısı sonucunda babası tarafından Manisa'dan Antalya'ya (Teke-ili Sancağına) gönderilmiştir. Burada kendisine Lazkiye (Denizli) ve Hamid sancakları tahsis edilmiştir. Veziriazam Hadım Ali Paşa'ya hitaben, Tire veya İzmir taraflarına gönderilmesi ve iyi bir sancak beyinin lala olarak gönderilip Aydın sancağı bakayasının kendisine verilmesi talebini içeren bir mektup yazmıştır (29 Zilkade 915).[17] Mektuplarında buranın havasına alışamadığını defalarca bildiren Korkud talebi yerine gelmeyince, bu görevinden ayrılarak Antalya Kalesinde inzivaya çekilmiş ve saltanat sevdasından vazgeçtiğini belirterek gayretini ilmî çalışmalarla meşgul olmaya vermiştir. Onun bu tavrı hakkında malumat veren Kemalpaşazâde, padişahın bu durumdan endişelendiğini belirterek Alâeddin Ali el-Amâsî'yi kendisine nasihatçi olarak gönderdiğini söylemektedir. Korkud ise ona, sancak beyliği görevini ilimle uğraşma gayesiyle terk ettiğini, dolayısıyla bunun herhangi bir kırgınlık sebebiyle olmadığını belirtmiştir.[18]

Muhtemelen tam da bu dönemlerde *Vesîletü'l-ahbâb'*da bahsettiği rüyalarını görmüş ve bunun da tesiriyle hacca gitmek için babasından izin iste-

Korkud and the Articulation of Early 16th Century Ottoman Religious Identity" (Doktora Tezi, The University of Chicago, 2004); Feridun Emecen, "Şehzade Korkut," *DİA* 26 (2002): 205-207; Ahmed Hamdi Furat, "Osmanlı Hanedanında Şafi Bir Fakih: Şehzade Korkud (Ganimet Ahkâmıyla Alakalı "Kitabu Halli İşkali'l-Efkâr fi Hilli Emvali'l –Küffar" İsimli Eseri Bağlamında), *EKEV Akademi Dergisi*, no. 44 (2010): 193-212; Şehzade Korkud, *İslam'da Ganimet ve Cariyelik: Osmanlı Sistemine İçeriden Bir Eleştiri (Hallu işkâli'l-efkâr fi halli emvâli'l-küffâr)*. Haz. Asım Cüneyd Köksal, çev. Osman Güman (İstanbul: İSAR [İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı], 2013), 7-40; Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve siyaset: Osmanlılarda siyâset-i şer'iyye* (İstanbul: Klasik, 2016), 243-270. Ayrıca Korkud'un Mısır'a gelişi, akabinde yaşananlar ve devrin bu hususdaki diğer önemli olayları hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn İyâs, *Bedâi'u'z-Zuhûr fî Vekâi'i'd-Duhûr*. Nşr. Muhammed Mustafa. Kahire, 1984.

17 Bkz. BOA. TSMA. e, 759/107.

18 Feridun Emecen, "Şehzade Korkut", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002): 205-207; Uzunçarşılı, "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut", 539-601.

miş ancak; karşılık bulamamıştır.[19] Sabırsızlığı ve özleminin arttığını belirten Korkud babasını dinlememiş ve bu rüyasının peşinden 21 Muharrem 915'te (11 Mayıs 1509) seksen yedi kölesi, kırk dokuz adamı ve beş gemiyle birlikte gizlice Mısır'a gitmiştir. Burada Memlük sultanı nezdinde büyük bir törenle karşılanmıştır. Mısır'a geçtikten sonra yaklaşık bir ay içinde 15 Safer 915 (4 Haziran 1509) tarihinde babasına hitaben *Vesîletü'l-ahbâb* adlı yaklaşık 140 varaklık kitabını/mektubunu kaleme alarak Kahire'deki yakın dostu Şeyh Abdüsselam aracılığıyla babasına göndermiştir. Mektubunda hacca gitme isteğini ve Mısır'a gidiş nedenini ve sürecini detaylıca anlatan Korkud, babasından isteğinin gerçekleşmesi için tekrar izin istemiştir. Bu süre zarfında on dört ay Mısır'da kalan Korkud'un saltanat makamınca kendisine olumsuz cevap verilerek hacca gitmesine müsaade edilmemiş ve Korkud Mısır'da gözetim altında tutulmuştur. 4 Rebîülâhir 916'da (11 Temmuz 1510) tarihinde ise Antalya'ya geri dönmek zorunda kalmıştır. Mısır'dan dönüşüne müteâkip Şehzâde Korkud oradaki ahvâli hakkında adeta bir bilgilendirme niteliğinde babasına bir mektup kaleme almıştır.[20]

Korkud tekrar geri döndüğü Antalya'nın havasına alışamadığından sürekli şikayetçi olmuş dönemin paşalarına ve kız kardeşi Fatıma'ya farklı tarihlerde mektuplar yazmıştır.[21] Mektuplarında Tire, İzmir, Ayasuluk ve Menemen'i talep etmiştir. Talebinin karşılanmaması durumunda ise yine Mısır'a yahut Rodos'a gitmek istediğini belirtmiştir. Saruhan sancağının küçük kardeşi Selim'e verilmesi üzerine izin almaksızın Antalya'dan ayrılıp Manisa'ya gitmiştir (Zilhicce 916 / Mart 1511). Muhtemelen Antalya'dan ayrılışından doğan otorite boşluğunu fırsat bilenler Şahkulu isyanını çıkarmıştır. Daha sonra Şahkulu üzerine yürüse de onu mağlup edememiş ve Alaşehir'de kendisi mağlûp olunca kaçıp Manisa Kalesi'ne kapanmıştır (4 Safer 917/3 Mayıs 1511). Bu isyanlara engel olunması için kendisine Saruhan sancağı yeniden verilmiştir. Şehzade Ahmed ve Şehzade Selim arasında cereyan eden taht mücadelelerinde Selim'in tarafını tutmuş ve ona istihbarat dahil birçok konuda destek vermiştir. Şehzade Ahmed'in İstanbul'a geldiğini duyan Korkud, ondan önce İstanbul'a vararak, yeniçerilerin arasına karışmıştır. Yeniçerilerde güçlü bir şekilde Şehzade Selim taraftarlığı görünce kendilerine saltanat istemediğini belirterek, Şehzade Ahmed'in tahta çık-

19 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 16a-17a.
20 BOA. TSMA. e, 759/110.
21 BOA. TSMA. e, 746/104.

masını engellemek için geldiğini bildirmiştir. Selim'in İstanbul'a gelişini karşıladıktan sonra, vakit kaybetmeden Manisa'ya geri dönmüştür. Sultan Selim'e bağlılığını her zaman gösteren Korkud, ne yazık ki kardeşi Selim tarafından potansiyel bir tehdit olarak görülmüştür. Yanındaki idarecilerin de kışkırtması sonucunda kardeşinin üzerine bir ordu göndermiş ve bunu haber alan Korkud Manisa'dan gizlice kaçarak Mısır'a gitmek için yola koyulmuştur. Ancak İstanoz'da (Korkut-ili) bir mağarada yakalanmış ve Bursa'ya götürülürken Eğrigöz (Emet) kasabasında boğularak öldürülmüştür (5 Muharrem 919/13 Mart 1513). Naaşı ise Bursa'ya götürülerek Orhan Gazi Türbesi'ne defnedilmiştir.[22]

Siyasî kimliği yanında fıkıh, hadis, kelam vb. alanlarda da yetkinliğiyle de tanınan Korkud, "hadiste imam" olarak da nitelenmiştir. Edebiyata ve şiire düşkünlüğüyle de bilinen Korkud, hac niyetiyle Mısır'a gittiğinde ihram bağladığı için şiirlerinde "Harîmî" mahlasını kullanmıştır. Çeşitli kaynaklar ve arşiv kayıtlarında adı ve sayıları belirtilmeyen, hepsi de kendisinden önce vefat eden oğulları ile Ferahşad ve Fatma Sultan adlı iki kızı olduğu belirtilmektedir.[23]

Eserleri arasında *Kitâb bi-halli işkâli'l-efkâr fî hilli emvâli'l-küffâr*[24] adlı fıkıh eseri; aşağıda detaylıca işleyeceğimiz *Vesîletü'l-ahbâb 'alâ vechi'l-îcâz*[25] adlı eseri; *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha ile'l-a'mâli's-sâliha/Kitâbü Ḥarîmî fi't-tasavvuf*[26] adlı siyaset ve tasavvuf ahlakı içerisinde siyasî mesajların da işlendiği eseri; *Şerhu elfâzi'l-küfr/Hâfızü'l-insân 'an lafzi'l-îmân*[27] adlı kelâm ve felsefî konuları işleyen eseri bilinen en önemli çalışmalarındandır.[28]

Çalışmamızın temel eseri olan *Vesîletü'l-ahbâb*'a uygun olarak Şehzade Korkud'un Mısır'a geçişini diğer tarihi kaynaklar üzerinden burada detaylıca işlemek gayet münasiptir. Ancak Korkud'un Mısır sürecini tarih ve siya-

22 Emecen, "Şehzade Korkut", 205-207; Uzunçarşılı, "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut", 539-601.

23 Diğer eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Emecen, "Şehzade Korkut", 205-207.

24 Yazma nüshası için bkz. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1142; Eserin günümüz Türkçe'sine çevirisi için bkz. *İslam'da Ganimet ve Cariyelik: Osmanlı Sistemine İçeriden Bir Eleştiri (Hallu işkâli'l-efkâr fi halli emvâli'l-küffâr)*. Haz. Asım Cüneyd Köksal, çev. Osman Güman (İstanbul: İSAR [İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı], 2013).

25 Yazma nüshası için bkz. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3529.

26 Yazma nüshası için bkz. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1763; Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve siyaset: Osmanlılarda siyâset-i şer'iyye* (İstanbul: Klasik, 2016), 326; Şehzade Korkud, *Siyasetin Ahlâkî Eleştirisi (Da'vetü'n-nefsi't-taliha ile'l-a'mali's-saliha),* çev. ve not. Musa Sancak. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2022) 479.

27 Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2289.

28 Emecen, "Şehzade Korkut", 205-207.

set perspektifi üzerinden işleyerek kısmen de olsa ben-anlatılarından uzaklaşmaya sebep olacağından bu konuyu başka bir çalışmaya bırakmayı daha doğru bulmaktayız. Bunun yanında onun Mısır süreci, birçok klasik tarihi kaynak ve modern çalışmalarda oldukça fazlaca anlatılmış olup, bu konunun detayı için yukarıda zikrettiğimiz bu çalışmalara ve Şehzade Korkud hakkındaki ikincil kaynaklara bakılmasını daha uygun görmekteyiz.

Şehzade Korkud'un Ben-Anlatıları

Şehzade Korkud'un çalışmamıza konu olan *Vesîletü'l-ahbâb'*ından farklı olarak diğer eserlerinde veya onun kaleminden çıkan metinlerde ben-anlatısından bahsedebilmenin imkanını konuşacağımız bu bölümde onun özel mektupları ve *Vesîletü'l-ahbâb* dışındaki diğer bazı önemli eserlerindeki ben-anlatılarına değinilecektir.

a. Özel Mektuplarında Ben-Anlatıları

Osmanlı arşivindeki kayıtlara bakıldığında, Şehzade Korkud'un bazı mektuplarında da oldukça yoğun ben-anlatılarını görmek mümkündür.[29] Özellikle onun Antalya'ya geçişinin hemen öncesi dönem ile sonrasındaki döneme ait arşiv kayıtlarında birçok mektup bulunmaktadır. Korkud'un mektup gönderdiği kişiler arasında kız kardeşi, biraderi Şehzade Selim, babası II. Bayezid ve devrin sadrazamı Ali Paşa ve diğerleri yer almaktadır. Araların-da bazıları doğrudan konumuzu ilgilendiren bu mektuplar daha çok talep içerikli olup, Korkud'un ahvalinin beyanına da yer vermektedir. Kısaca özetlenmesi gerekirse bu mektuplar; dirlik talebi,[30] Antalya ve Alaiyye/Alanya'nın havasına uyum sağlayamama ve bu nedenle Tire veya İzmir taraflarına gitme talebi[31], Mısır'dan dönüşü esnasında Rodos şövalyeleriyle arala-

29 Arşiv kayıtlarında yer alan ve çokça istifade ettiğimiz bu mektupların bize ulaştırılması ve okunması hususunda yardımlarından dolayı Kemal Gurulkan'a teşekkürü bir borç bilirim.

30 Dirlik talebi, lalası Hüsam Bey'den memnuniyeti, Antalya'nın havasına alışamadığından Aydın taraflarına gitmek istediği ve kendisinin Akkirman'a varıp Rumeli'ye geçmek için babasının rızasını alması gerektiğine dair Şehzade Korkud'un kardeşi Şehzade Selim'e mektupları, (tarih: 7 Safer 918/24 Nisan 1512)". Bkz. BOA. TSMA. e, 759/111.

31 Şehzade Korkud'un Veziriazam Hadım Ali Paşa'ya mektubu; Antalya ve Alaiye'nin havasıyla imtizaç edemediğinden Tire veya İzmir taraflarına gönderilmesi, iyi bir sancak beyinin lala olarak gönderilip Aydın sancağı bakayasının kendisine verilmesi talebi, (tarih: 29 Zilkade 915/10 Mart 1510). Bkz. BOA. TSMA. e, 759/107.

rında geçen muharebe nedeniyle tabip talebi[32], Mısır'dan dönüşünden sonra Şehzade Korkud'un oradaki ahvâli[33], Şehzade Selim'in (Yavuz) Saruhan'a tayini sonrası, Tire'den Mısır'a gitme veya Rodos'a kaçma düşüncesi[34] vb. içeriklerdedir. Bu mektuplardaki ben-anlatıları genel olarak belirli bir konu doğrultusunda seyrederken, *Vesîletü'l-ahbâb* bir olaydan hareketle yazılmış olmakla birlikte farklı anlatıları içerisinde barındırmaktadır. Rüya anlatıları, arzuhal, serzeniş, afnâme, yazışma güvenliği, bir kısım anılar (çocukluk yılları eğitimi), psikolojik anlatılar (özlem, muhabbet), dostluk ilişkileri ve dahi birçok anlatı türlerini zikretmek mümkündür.

b. Eserlerinden *Dîvânçe* ve *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*'da Ben-Anlatıları

Şehzade Korkud'un ben-anlatısını ihtiva edebileceğini düşündüğümüz eserleri arasında bulunan *Dîvânçe*[35] adlı eseri özellikle şiirlerde ben-anlatıları cihetiyle güçlü anlatılara yer vermiştir. Ancak bunlar, onun mektupları ile *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha* ve *Vesîletü'l-ahbâb* adlı eserlerindekilerine nazaran çok değildir. Üstelik kimi yerde bu anlatılar söz konusu bu iki eserin içerik ve mesajları ile de paralellik arz etmektedir. Korkud, *Dîvânçe*'sinde ağırlıklı olarak ilahi aşk ve özlem ve ızdırap anlatılarına yer vermiştir. Bunun yanında bazı şiirlerindeki anlatılarında Korkud, tüm saltanat iddiaları ve siyasî çıkarları bir tarafa itip hükümranlık topraklarından uzağa, gurbete gitme arzusunu dile getirmiştir, şöyle ki:

---

32 Mısır'dan avdetinde Rodos şövalyeleri ile karşılaşıp muharebelerde bulunduğu, Mısır'da izzet ve ikram gördüğü, zayıf düşüp bir tabibe ihtiyaç duyduğuna dair Şehzade Korkud'un divan vezirlerine mektupları (tarih: 7 Safer 918/24 Nisan 1512), bkz. BOA. TSMA. e, 759_/109.

33 "Gitmiş olduğu Mısır'da avdetine müte'âkıb Şehzâde Korkud'un oradaki ahvâli hâvî mektubu" BOA. TSMA. e, 759/110.

34 "Kardeşi Şehzade Selim'in (Yavuz) Saruhan'a tayini ve kendisinin ihmal edilmesi ve bulunduğu yerin havasına imtizaç edemediğinden Mısır'a gitmeyi veya Rodos'a kaçmayı düşündüğü, fakat Tire'de ikamete karar verdiğine dair Şehzade Korkud'un kız kardeşine mektubu hakkında" Bkz. BOA. TSMA. e, 746/104.

35 Eserin yazma nüshası için bkz. Şehzâde Korkud, *Dîvân-ı Harîmî*, Millet Ktp., Ali Emiri Manzum, nr. 104. Uzunçarşılı eserin esasında çok hacimli bir kitap olmadığını, sonradan muhtelif eser ve manzumelerinin bir araya getirilmesiyle merhum Ali Emiri Efendi tarafından toplattırıldığını ve asıl divanın henüz görülmediğini belirtmiştir (bkz. Uzunçarşılı "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut", 599). Yazma nüshasına göre eserin 1336 (1917-18) yılında Hâşim el-Mekkî tarafından istinsah edildiği söylenebilir (bkz. Ali Emiri Manzum nr. 104, vr. 24a). Eser ve Şehzade Korkud'un şiirleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Kılıç, "Osmanlı Hanedanında Bir Şair: 'Şehzâde Korkut'", 203-219. Uzunçarşılı Korkud'un şiirleri hakkında başka bir bilgi vererek Topkapı Sarayı Bağdat köşkü kitapları arasında Pervane b. Abdullah tarafından toplanmış olan 406 numaralı şiir mecmuasında da bazı nazirelerini olduğunu ifade etmektedir. (bkz. Uzunçarşılı "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut", 599).

'Işk bahrine tal ey dil iresüñ yek-dâneye
Câna kıymayan kaçan vâsıl ola cânâneye
Baña ne mülk-i cihân yâhûd bana ne nâm u neng
Ben harâbâtî oluben düşmüşüm meyhaneye[36]
[…]
Tâc u kabâyı terk idüp 'uryân olayum bir zemân
Gurbetde seyrân eyleyüp pûyân olayum bir zemân
Çeng ü rebâbuñ sohbeti mutrib temâm oldı hemân
Bezm-i belâda ney gibi nâlân olayum bir zemân
Gâh düşüp gâhi turup gâhi gülüp gâh ağlayup
Geh kan yutup bir hoş olup hayran olayum bir zemân[37]

Rivayet odur ki Şehzade Korkud bu satırları babası II. Bayezid'in oğlu Şehzade Ahmed'i veliaht kılmaya meyilli olduğunu anladığı bir dönemde kaleme almıştır. Bu olayı dönemin önemli tarih yazarlarından olan Gelibolulu Mustafa Âli şöyle aktarmaktadır:

"… Vaktâ ki, vâlid-i mâcidi Sultan Ahmed'e mail ve anları veli'-ahd idinmeğe kail olmuştur. Mezbur Korkud Hân elem-keşîde-i devrân olub, hasb-i hâlini bu ebyatla beyan eylemiştir."[38]

Bu düşüncelerini yine bazı şiirlerinde dile vuran Korkud dünya hayatı ve saltanatı küçümseyerek şöyle demiştir:

[….]
Saltanat deyrine 'âlemde revân ola mı şol
Dil ki bir rek'at namâz ide kaşun mihrâbına[39]
[…]
'Işka düşdüñ ey gönül ney gibi nâlân ol yüri
Zülf-i dilber gibi var hâl-i perîşân ol yüri
Pâdişehlık budur ey dil tâ ölince dilberün
İtleriyle her gice küyında mihmân ol yüri

36 Kılıç, "Osmanlı Hanedanında Bir Şair: 'Şehzâde Korkut'", 214.
37 Kılıç, "Osmanlı Hanedanında Bir Şair: 'Şehzâde Korkut'", 214.
38 Gelibolulu Mustafa Ali, *Kitâbu Târih-i Künhü'l-ahbâr*, haz. Ahmet Uğur, Ahmet Gül, Mustafa Çuhadar, İbrahim Hakkı Çuhadar (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997), 1016.
39 Kılıç, "Osmanlı Hanedanında Bir Şair: 'Şehzâde Korkut'", 215.

Lutf kıl ey müdde'î tek dâmen-i dildârı ko
Büsbütün dünyâ saña dar Mısra sultân ol yüri
Bahr-i 'ışka fülk-i ten gark olısardur 'akıbet
'Âlemi tûfân idüp ey eşk-i bârân ol yüri
Gerçi kim olmış durur mürşide izhâr-ı kemâl
Ey Harîmî sen bugün şi'rüñle Selmân ol yüri[40]

Her ne kadar Korkud bu şiirlerinde dünya ve saltanat sevdası içinde olmadığını anlatsa da onun daha önce bu düşüncede olmadığı söylenebilir. Nitekim onun bazı şiirlerinde de bunu destekleyen ifadelerini görmek mümkündür. Gelibolulu da bu hususa dikkat çekmiş ve Korkud'un saltanata kendini daha çok layık gördüğünü belirterek bununla ilgili yaşananları özetlemiş[41] ve onun kendisini övdüğü şu şiirine yer vermiştir:[42]

Hak Teâlâ o şehzâde-i cüst
Eylemiş ilm-i hikmetle dürüst
Tab'-ı mir'âtı şöyle sâf olmuş
Fazl-ı o ebniyeye gılâf olmuş
Görinür anda resm-i kevn ü mekân
Zât-ı gencinde nesne yok pinhân

Korkud diğer bazı şiirlerinde de farklı konularda da kendini övmekten geri durmamış ve özellikle edebî sanatı hakkında ben-anlatılarına yer vermiştir:[43]

40 Kılıç, "Osmanlı Hanedanında Bir Şair: 'Şehzâde Korkut'", 218.

41 Gelibolulu bahis mevzu bu olayı şöyle özetlemektedir:

"İmdi bu kıssanın aslı ve bu mâ-cerânın faslı budur ki, Şehzade-i mezkur ilm ü marifetiyle zâtı marûf ve kütüb-i fıkhiyyeden Fetva-i Muhît'ın iki mezhepte iftâsı câiz olan mesâilini ve ihtilafât-ı ferîkına müteallik olan mevâdd-ı mesbutü'd-delâilini bir müstakil kitab-ı mestûr itmiş, alim ve kâmil ve fezâil-şuûr olmağın sâir şehzadelerden verâset-i saltanata kendüyi ehakk u elyâk bilürken, Sultan Ahmed cânibine olan meyl-i tâmmı ve vâlid-i mâcidi ta'yini ile tahakkuk bulan husûl-i merâmı ki, işitdi, hâtır-ı âtır-ı izzet-mendinden bir ukbe hâsıl olub, sevda-yı hevâ-yı hilafetden dest-i ümidini çekdi. Nihâyet berâ-yı riâyet-i hâtır peder, kimseye izhâr-ı râz itmeyüb, dem bem-dem ol hatıra ile göz yaşlarının dökerdi ve niçe günler:

Tü-râ ehl-i fazl u dâniş hemîn günâh-est pes
mısraını hasb-i hâl idinüb, mahzun ve mağmûm oldu."

Bkz. Gelibolulu, *Kitâbu Târih-i Künhü'l-ahbâr*, 910-911.

42 Gelibolulu, *Kitâbu Târih-i Künhü'l-ahbâr*, 911.

43 Kılıç, "Osmanlı Hanedanında Bir Şair: 'Şehzâde Korkut'", 210-213.

Pehlevânlık kârzârında bu gün Rüstem-sıfat
Eylerüm meydân-ı ışk içre Neriman ile bahs
Ey Harîmî şi'rinün vasfını şerh itmez hezâr
Defter ü divân iderse ger bu destân ile bahs
[…]
Ey Harîmî sakla nazmun dürrini
Kesret oldukda kesâd ulu meta'
[…]
Nazm itdi Harîmî yine bir tâze cevâhir
Bağrını deler işidir ise dür-i meknûn

Sevgiliye hitaben kaleme aldığı bir başka şiirinde ise Korkud, sıkıntı ve sorunlardan bir türlü kurtulamadığını belirterek kendini anlatmış, üstelik bu durumunu sevinenlere de açıkça beddua etmiştir[44]:

Ol şanavber kad münevver had ki yârümdür benüm
Hâşılıdur 'ömrümün 'âlemde varumdur benüm
Şol kadar taş urdı hicrüñ başuma kim haşre dek
Ol belâ taşı ki dâr-ı seng mezârumdur benüm
Gam beni pâ-bend ider zülfün hevâsına uyup
Bunca demdür kim husûsâ eski yârümdür benüm
Bu dimâğ-ı 'âlemi kılan mu'attar her nefes
Ol mu'anber züif ü ol müşk-i tatârumdur benüm
Bu Harîmî keşf-i râz itmezdi halka âh kim
Sırrı fâş iden bu çeşm-i eşk-bârumdur benüm
[…]
Sevdaya salar cânumı ol gözleri meftûn
Leylî saçına eyleyeliden dili Mecnûn
Zülfi resenine tolaşur cân acısından
Çâh-ı zenahında bu gönül olalı mescûn
Ağladıguma şâd oluben gülmesün agyâr
Dem düşe benüm gibi ola hâli diger gün
Âhı tutanın görse o dem göge boyanur
Göz yaşını döke döke efğân ide gerdûn

44 Kılıç, "Osmanlı Hanedanında Bir Şair: 'Şehzâde Korkut'", 213,

Nazm itdi Harîmî yine bir tâze cevâhir
Bâğrını deler işidir ise dür-i meknûn[45]

Şehzade Korkud'un bir diğer önemli eseri olan *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha ile'l-a'mâli's-sâliha/Kitâbü Harîmî fi't-tasavvuf*[46] daha çok siyaset ve tasavvuf ahlakı içerisinde Korkud'un siyasî mesajlarını da ihtiva etmektedir. Korkud tefsir, hadis ve fıkha dair kaynaklardan derlediği bu eserini inzivâya çekildiği yıllarda 1508'de kaleme alıp babasına takdim etmiştir. Şehzade Korkud'un *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*'daki ben-anlatıları *Vesîletü'l-ahbâb* kadar müstakil bir hüviyette olmasa da eserin farklı yerlerine yayılmıştır. Bu anlatılar ise içerik olarak, saltanat iddialarına cevaplar niteliğinde Korkud'un bu konudaki düşüncelerini ihtiva etmektedir. Ayrıca Korkud ilme dair özel müktesebatından ve dahi kendi özel kütüphanesinden de bahsetmiştir. Bunun yanında defalarca gördüğü rüyalara da değinen Korkud, özellikle Hz. Peygamber ile olan rüyalarını anlatmış ve bunları yorumlamıştır. Ayrıca o, saltanat ve idare konusundaki yetkisizliğini dile getirmiş ve bu konuda kendisini yetersiz gördüğünü defalarca zikretmiştir.[47]

Müstakil Bir Ben-Anlatısı Olarak *Vesîletü'l-ahbâb*

Şehzade Korkud bu eserini 15 Safer 915 (4 Haziran 1509) tarihinde Cuma günü, Mısır'da Kahire şehrinde iken kaleme almıştır.[48] *el-Vesîletü'l-ahbâb bi-îcâz, el-Vesîletü'l-ahbâb alâ vechi'l-îcâz*[49]*, el-Vesîletü'l-ahbâb bi-îcâz te'lîfu veledin harrekehu'ş-şevki li-arzi'l-Hicâz*[50] adlarıyla bilinen eserin gü-

45 Daha detaylı bir incelemeyle oldukça fazla ben-anlatısı çıkarılabilecek bu eserdeki anlatılar konumuzun muhtevası cihetiyle yeterli görülmüş olup, fazlası başka bir çalışmaya daha uygundur.

46 Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1763; Eser hakkında bkz. Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye* (İstanbul: Klasik, 2016), 326; Şehzade Korkud, *Siyasetin ahlaki eleştirisi (Da'vetü'n-nefsi't-tâliha ile'l-a'mâli's-sâliḥa)*. Çev. ve not. Musa Sancak. (İstanbul: Timaş Akademi, 2022), 479.

47 Korkud'un ben-anlatıları kabilinden tüm ifadeleri için bkz. Şehzade Korkud, S*iyasetin Ahlakî Eleştirisi: Da'vetü'n-Nefsi't-Tâliha İle'l-A'mâli's-Sâliha*. Çev. Musa Sancak (İstanbul: Timaş Akademi, 2022), 41, 45, 59, 107, 161, 183, 272, 273, 278, 280, 292-293, 313, 354, 377, 388-89, 397, 420, 469, 472-473, 478. Bu anlatılar hakkında detaylı bilgi için bu çalışmaya bakılabilir. Ayrıca bu eserdeki ben-anlatılarına dair notlarını paylaşma nezaketi gösteren Elmin Aliyev'e derinden teşekkür ederim.

48 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 25b-26a, 103b-104a, 119b-120a, 143a.

49 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. IIa, 11a.

50 Eserin yazma nüshasının zahriyesinde Korkud kendi hattıyla eserin adını zikrederek kendi maksadını açıklayıcı şu ibarelere yer vermiştir: *el-Vesîletü'l-ahbâb bi-îcâz te'lîfu veledin harrekehu'ş-şevki li-arzi'l-Hicâz.* Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. IIa.

nümüze tek nüshası ulaşmıştır. Bu nüshayı günümüze ulaştıran kişi muhtemelen, Şehzade Korkud'un kendisinden kitabın/mektubun taşıyıcısı olarak bahsettiği Şeyh Abdüsselam'dır. Asıl adı Şeyh Abdüsselam b. Muhammed el-Ensârî olup, Kahire'de Ezher'in önemli hocalarından, ilim ehlinin büyüklerinden ve Mısır hükümdarı Sultan Melikü'l-Eşref Kansu katındaki önemli fukahadan biridir. Şehzade Korkud Şeyh Abdüsselam ile muhtemelen daha önce de görüşmüş olmalıdır. Çünkü Uzunçarşılı'ya göre o, Korkud'un *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha* adlı eserinin de müstensihlerinden biridir.[51]

Eser sultanların mülkü arasında dolaşımda da bulunmuştur. Yazma üzerindeki mühürlerden hareketle ortaya çıkan hikayeye göre Korkud'un bu eseri elinden çıktıktan sonra, önce babası II. Bayezid'in eline geçmiş ve daha sonra Şehzade Korkud'un kardeşi Yavuz Sultan Selim'e kendisi sultan iken intikal etmiştir. Eserin, Sultan Selim'den sonra I. Mahmud'a kadar el değiştirdiğine dair bir emare bulunmayan yazması Sultan I. Mahmud'un vakıfları arasında da yerini almıştır. Muhtemelen Yavuz Sultan Selim'den itibaren babadan oğula sultanlar arasında devreden saray kütüphanesindeki hizânede bulunan yazma I. Mahmud tarafından inşa edilen Ayasofya Kütüphanesi'ne vakfedilmiştir.

a. Nüsha Tanıtımı

Vesîletü'l-ahbâb'ın Şehzade Korkud'dan itibaren bazı Osmanlı sultanlarının eliyle Sultan I. Mahmud'a intikal eden müellif hattı nüshası I. Mahmud tarafından açılan Ayasofya Kütüphanesi'ne vakfedilmiştir. Günümüzde ise bu nüsha Süleymaniye Ktp. Ayasofya koleksiyonu nr. 3529'da yer almaktadır. Şehzade Korkud'un nesih hatla kaleme aldığı bu nüsha Mısır'da Kahire şehrinde 15 Safer 915 (4 Haziran 1509) tarihinde Cuma günü tamamlanmıştır. Nüsha 179x126-113x173 mm. boyutlarında olup; her biri 7 satırdan oluşan 1b-143a varakları arasındadır.

Nüsha üzerinde eserin dolaşımına işaret eden dört farklı mühür bulunmaktadır. Şöyle ki:

51 Uzunçarşılı "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut", 597.

1. Sultan II. Bayezid mührü[52]
(vr. Ia, 143a)

بايزيد بن محمد خان المظفر دائما

Bâyezid b. Mehmed Han el-Muzaffer Dâ'imâ

2. (Yavuz) Sultan Selim Şah mührü[53]
(vr. IIa):

سلطان سليم شاه توكلي على خالقي

Sultan Selim Şah Tevekkülî alâ Hâlıkî: Benim tevekkülüm Yaradanımadır.

3. Sultan I. Mahmud'un vakıf mührü
(vr. IIa):

الحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي لو لا أن هدانا الله،
وقف محمود خان بن مصطفى
شاه المظفر دائما

el-Hamdü lillâhillezî Hedânâ li-hâzâ ve mâ Künnâ li-Nehtediye lev lâ en Hedânallâh Vakf-ı Mahmûd Han b. Mustafa Şah el-Muzaffer Dâ'imâ:

Bizi hidayete yönelten Allah'a hamdolsun. Eğer Allah bizi doğru yola iletmeseydi doğru yolu bulamazdık. Her zaman muzaffer Mahmûd Han b. Mustafa Şah'ın vakfıdır.

4. Şeyhzâde Ahmed Efendi mührü
(vr. IIa):[54]

أوقاف حرمين مفتشى
شيخ زاده أحمد افندى

Evkâf-ı Haremeyn Müfettişi Şeyhzâde Ahmed Efendi (ö. 1151 / 1738'den sonra).

52 Birçok yazma nüshada yer alan bu mühür hakkında detaylı bilgi için bkz. https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0048 (erişim: 20.12.2023, 12:20)

53 Birçok yazma nüshada yer alan bu mühür hakkında detaylı bilgi için bkz. https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0049 (erişim: 20.12.2023, 12:20)

54 Mührün hemen üzerinde Sultan I. Mahmûd'un bu nüshayı vakfettiğine dair Evkâf-ı Haremeyn Müfettişi Şeyhzâde Ahmed Efendi tarafından yazılmış bir teftiş kaydı bulunmaktadır. Sultan I. Mahmud'un birçok yazma vakıfları üzerinde yer alan bu mühür hakkında detaylı bilgi için bkz. https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0615 (erişim: 20.12.2023, 12:20)

b. Kitabın Konu Başlıkları

Şehzade Korkud, eserin girişinde konu başlıklarını özetle zikretmiş ancak ilgili bölümde daha detaylı başlıklandırmıştır. Biz de bu bölümde bu detaylı başlıkları zikrederek eserin konu başlıklarını şöyle sıralayabiliriz:

[Mukaddime]: Sebeb-i Telif

1. **Bab**: Arap beldelerine mübârek seferinin sebebi, bu seferdeki nihaî amaç, -Allah kabul etsin- hac ve (kutsal beldenin) ziyaretinden dolayı duyulan mutluluk.
2. **Bab:** Âdil imam olan babanın kalbini sabretmeye teşvik ve teselli etmek, sabreden ve sevabını Allah'tan bekleyen ihlaslı kimselere verilecek sevaplar
3. **Bab:** Hac ve haccın fazileti, terğib edici rivayetlere, hacılara verilecek sevaplara dair
4. **Bab**: Hz. Peygamber'in kabrini ziyaretin fazileti, keyfiyeti, edası, Mescid-i Nebevî'yi gördüğünde yapılacak dua
5. **Bab**: Ebeveyne itaatin gerekliliği, onların emirlerine uymak, onlara iyilikte bulunmak ve tüm bunların sevabı hakkında
6. **Bab:** Evladın babası üzerindeki hakları (babanın evladına karşı vazifeleri): Babanın İyilik göstermesi, terbiye etmek, korumak, evladıyla yapması caiz olmayan şeyler, babanın yapması yasak olan şeyler.
7. **Bab:** Ahde vefa gösterme ve güvenilir olmanın imandan olduğu hususundadır, çünkü bunlar imanın şartlarından biridir, (vefa ve güvenilir olmanın) sevapları

Hâtime: Hayra ve iyiliğe teşvik etme ve o ikisini arttırmaya çalışma.

c. Ben-Anlatıları Cihetiyle *Vesîletü'l-ahbâb*'ın Konumu Üzerine

Bu kitap bir hadis eseri gibi görünse de esasında, mektuplar bütünü hüviyetinde bir ben-anlatısıdır. Eserin müellifi Korkud'un bir Osmanlı hanedanı üyesi olması nedeniyle de eser Osmanlı'da ben-anlatılarının en güçlü örneklerinden biridir. Eserin 16. yüzyılın hemen başlarında kaleme alınması ise onu, 1500'lerdeki ilk "Osmanlı ben-anlatıları"ndan biri yapmaktadır. Muhtemelen eser, daha önceki Osmanlı hanedanı mensuplarının -hacimli ve müstakil- ilk ben-anlatılarından biri olmalıdır. Sonraki sürecin en güçlü örneği yak-

laşık bir asır (83 yıl) sonra Osmanlı sultanlarından III. Murad'ın gördüğü rüyaları anlattığı müstakil mektuplardır.[55] Her ikisinde de rüyanın rolü vardır. Rüya Korkud'ta bir başlangıç iken, III. Murad'da sürecin kendisi olmuştur.

Bunun yanında eseri Şehzade Korkud'un "haccı kendini haklı bir sürgün etme gerekçesi olarak" gösteren çalışmalar da olmuştur. Nabil al-Tikriti'nin kaleminden çıkan bu önemli çalışmanın dikkate değer en önemli yönü, Şehzade Korkud'un Mısır'a geçişi meselesini *Vesîletü'l-ahbâb* bağlamında ve ilm-i siyaset penceresinden ele alan ilk ve kapsamlı bir çalışma olmasıdır.[56] Bunun yanında o, *Vesîletü'l-ahbâb*'ı Korkud'un -gizli siyasi emeller uğruna- Mısır'a kaçışını dini argümanların (hac) arkasına sığınarak meşrulaştırma çabasının bir ürünü ve yanlış hareketinin savunması olarak göstermektedir. Nispeten doğru fakat aşırı bulduğumuz bu yorum hakkındaki fikirlerimizi başka bir çalışmaya bırakmak daha uygundur. Ancak şu kadarını söylemek gerekir ki, kanaatimizce Korkud'un bu hareketinin temelinde -daha önceden vaz geçtiği- saltanat beklentisinden ziyade, dini hassasiyet ile kardeşler arasında ön gördüğü taht kavgalarından ve dahi Osmanlı payitaht merkezinden uzak ve güvenli bir yerde (el-beledü'l-emîn) kendini koruma altına alma düşüncesi yatmaktadır. Nitekim böyle aşırı bir yorum için, onun Mısır'a geçişinin (21 Muharrem 915/11 Mayıs 1509) ardından daha bir ay bile geçmemiş iken birkaç hafta gibi çok erken bir tarihte (15 Safer 915/4 Haziran 1509) bu metni/mektubu kaleme almış olması bize bir takım önemli ipuçları sunmaktadır. Dolayısıyla Korkud yaptığının farkında olup asıl gayesini, henüz Mısır'a ayak basar-basmaz hemen açıklamıştır. Eğer mektup uzun bir süre geçtikten sonra kaleme alınmış olsaydı, Korkud'un niyeti hakkında farklı bir düşünceye kapılmak da mümkün olurdu. Bu durumda Korkud'un bu eseri, yoğun pazarlıklar ve uğraşlar peşinde geçen uzun bir sürenin sonunda umduğuna nail olamamanın neticesinde kaleme aldığını söyleyebilirdik. Ancak, dediğimiz gibi kitabının çok erken sürede kaleme alınması böyle bir yoruma mâni olmaktadır.

Şehzade Korkud eserde, babasıyla ilgili anılarına ve halihazırda ona tavsiyelerine, Şeyh Abdüsselam aracılığıyla gönderdiği mesajlara yer vermiştir. Özellikle Korkud çoğu yerde, doğrudan babasıyla konuşur gibi eseri ka-

55 Sultan III. Murad, *Kitâbü'l-Menâmât (Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları*), haz. Özgen Felek (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014).

56 Al-Tikriti, "The Hajj as Justifiable Self-Exile: Şehzade Korkud's Wasīlat al-ahbāb (915-916/1509–1510)", 125-28.

leme almıştır. Eserde yazışmayı telkin eden içerikler de vardır. Birçok yerde Şehzade Korkud, babasından yazdıkları hakkındaki cevabını Şeyh Abdüsselam aracılığıyla kendisine göndermesini istemiştir. Babasından izinsiz gittiği Mısır'a geçiş nedenini açıklamış ve bu hareketinden dolayı özrünün ve affının kabulünü dilemiştir. Ancak diğer taraftan eserin çoğunluğu hadislerden oluşmaktadır. Buna rağmen baştan sonra benlik motivasyonuyla kaleme alınmıştır. Ben-anlatıları ise özellikle yazarın asıl amacına uygun olarak eserin içerisine dağıtılmıştır. Korkud'un, mesajlarını eserin içerisine dağıtmış olması ve eseri bir hadis kitabı hüviyetinde kaleme alması ise iki amaca matuf olmalıdır.

Bu amaçlardan ilkini stratejik açıdan yorumlamak gerekir. Nitekim Korkud'un daha önce de ifade ettiği üzere babasıyla arasındaki irtibat ve dahi yazışmalar sağlıklı ve güvenli bir çerçevede ilerlememektedir. Buna göre o, eserinin içerisinde bunu açıkça belirterek babasına hitaben aralarına giren bazı zevatın yazışmaları engellediğini ve onların içeriğini değiştirdiğini veya mektupların başkasının eline geçtiği durumda da farklı yorumlanmaya çalışıldığını belirtmektedir. Yine bu kaygısını gidermek ve böyle bir duruma mahal vermemek için de babasına hitaben bu mektubuna/kitap cevabını gizlilik içerisinde göndermesini istemektedir. Onun, elçilerin güvenirliliği ve taşıdığı mesajın içeriğinin doğruluğu hususunda endişesi ve bulguları oldukça kesindir. İşte tüm bunlar nedeniyle mektubunu ilmî bir kitap hüviyetine büründürmüş; Mısır'a izinsiz ve gizlice geçişinin nedenlerini, bu hareketindeki amacının siyasi emeller olmayıp bilakis uhrevi gayeye matuf olduğunu ve babasına hitaben yazdığı özel içerikli ve benzeri mesajlarını hadisler arasına gizlemiştir.

Mektubun bir hadis kitabı hüviyetinde kaleme alınmasının ikinci amacı ise muhatabını ikna gayesine matuftur. Yani Korkud, asıl amacı olan hac yolculuğuna babasını ikna etmek ve birtakım ciddi siyasi krizler doğurabilecek izinsiz hareketinden dolayı onun affına mazhar olmak için çeşitli argümanlar kullanmıştır. Özellikle onun bu konuda daha önce de babasından izin istediğini ve doğrudan defalarca "mektup" yazdığını, ancak cevap alamadığını belirtmesi, onu tam da böyle bir eser yazmaya itmiştir. Eserin konu bütünlüğüne bakıldığında da tüm başlıklar ve dahi kullanılan ayet ve hadisler dikkatlice incelendiğinde lafzen ve manen tek bir muhataba hitaben yazılmış bir mektup gibi durmaktadır. Üstelik Korkud'un her bölümün başında veya sonunda doğrudan babasına hitap etmesi ve zikrettiği rivayetleri babasıyla ilişkilendirerek ona mesaj vermesi bunu açıkça göstermektedir.

Eserin müstakil bir ben-anlatısı olduğuna ve müellifinin tamamen benlik motivasyonuyla kaleme aldığına dair delilleri bizzat müellifin ifadelerinden de çıkarılmaktadır. Buna göre müellif daha önce de belirttiğimiz üzere her bölümün başında veya sonunda mutlaka bölümün asıl amacını açıklamıştır. Nitekim bu açıklamalar tam bir ben-anlatısı olarak algılanacak niteliktedir. Tüm bölümlerini bu amaçla analiz ettiğimizde eseri, konu başlıkları çerçevesinde şöyle karakterize etmek mümkündür:

Giriş: Rüya'nın peşinde: Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi ve Korkud'un Mekke-Medine'ye çağırılması: Rüyanın Korkud'da meydana getirdiği aşk ve sabırsızlık, rüyanın peşinde hacca ve umre ziyaretine babadan izinsiz teşebbüs, ziyaretin halis niyet taşıdığı ve başka bir siyasi amaç güdülmemesi, bu davranışın babaya itaatsizlik olarak algılanmaması. Sebeb-i telif: Babanın evladına karşı merhametini dileme ve sadece hac nedeniyle Arap topraklarında bulunduğuna özetle değinme vb. hususlar ön plana çıkmaktadır.

1. Bölüm: Hacc'a gitme isteğinin ve Mısır (Kahire) şehrine gitme sebepleri ve sürecin nasıl yönetilmesi gerektiği: Rüya anlatısı, rüyanın tesiri ve özlemin artması, Mısır'a gizlice kaçış süreci ve nedenleri, önceki dönem sultan ve halifelerin hacları üzerinden kendi haccını meşrulaştırma, babadan haber getirdiğini söyleyen kimselerin de varlığı ve bunlara itibar edilmemesi, Mısır Sultan'ının bu olaydaki tavrı ve nasihatleri, babadan düşüncelerini değiştirmemesini temenni ve cevabına dair yazışmaların güvenilir bir aracı eliyle gerçekleşmesinin keyfiyeti vb. hususlar ön plana çıkmaktadır.

2. Bölüm: Evladın bahis mevzu izinsiz tavrına karşı babayı sabra teşvik, onun kalbini yumuşatma, ondan af dileme ve bu konuda ayet ve hadislerden destek alınması suretiyle babayı ikna etme vb. hususlar ön plana çıkmaktadır.

3. Bölüm: Mısır'a geçişinin dini gerekçesi (Hac) ve bu gerekçenin ayet ve hadislerden hareketle zorunluluk ve fazileti üzerinden babayı ikna etme vb. hususlar ön plana çıkmaktadır.

4. Bölüm: Hz. Peygamber'i ziyaret etmenin sağlayacağı faydalar üzerinden babayı ikna etme vb. hususlar ön plana çıkmaktadır.

5. Bölüm: Babaya karşı, anne-babaya itaatin zorunluluğunun bilincinde olunduğunu gösterme ve ondan izin isteme: Anne-babanın evlat üzerindeki hakları, babanın evladını yanlış anlamamasını ve amacının itaatsizlik olarak görülmemesini anlatmaya çalışma vb. hususlar ön plana çıkmaktadır.

6. Bölüm: Babanın haklarının olduğu gibi evladın da haklarının olduğu açıkça belirtilmesi ve babanın evladının günahına/isyanı sebep olmaması gerektiği üzerinden babayı üstü kapalı tehdit vb. hususlar ön plana çıkmaktadır.

7. Bölüm: Babanın, başkalarının evlat hakkındaki olumsuz sözlerine kanmaması, iyi düşüncesinin değişmemesi hususunda çocukken evlada verilen sözlere vefa gösterilmesi, babanın izninin beklenmesi, bu itibarla mektuba cevabının yazılması ve mesajın gizli olarak kaleme alınarak yine gizlilik içerisinde karşılıklı ulaştırılması vb. hususlar ön plana çıkmaktadır.

8. Hatime: Babanın iyiliklerinin övülmesi ve iyiliğe teşvik edilmesi üzerinden evlada karşı iyilikle davranarak isteğinin yetirilmesinin amaçlanması vb. hususlar ön plana çıkmaktadır.

Kısacası, müellif bu eserini tam bir benlik motivasyonuyla yazmıştır. İçerisine ayet ve hadisleri de eklemek suretiyle müellif, özel bir mektup-arzuhal gibi görünmesin diye eseri, ilmî bir hüviyete kavuşturarak tipik bir şahsi yazışma metni görünümünden çıkarmıştır. Eserin müstakil bir ben anlatısı olarak değerlendirilebileceğini ve dahi "bir kitaptan ziyade bir mektup" olarak görülmesi gerektiğini gösteren bir başka bilgiyi yine Şehzade Korkud bize sunmaktadır. Mısır dönüşü babasına hitaben kaleme aldığı müstakil bir mektupta adeta bu kitabına/mektubuna delalet eden şu ifadelere yer vermiştir:

> *"[…] ve ba'dehu arz-ı abd-i fakîr ve hakîr budur ki bundan evvel Mısır'dan mektûb-ı ubûdiyet irsâl edip bu bende-i bî-mikdâr firâra ıztırârın esbâbın beyân etmişdim […]*[57]

Eserin ismi (*Vesîletü'l-ahbâb*) üzerinden de Korkud'un düşüncelerini okumak ve içinde bulunduğu psikolojiyi görmek mümkündür. Eser isminde "sevgililere vesile/aracı" anlamına gelen bir tabiri tercih eden Korkud'un bahis mevzu kastettiği sevgililer kimlerdir? sorusunu eserinin girişinde ve birinci bölümünde cevaplar gibidir. Ona göre bunlar haccın temeli olan Beytullâh'la temsil edilen Allah ile defalarca rüyasında görmekle müşerref olduğu Hz. Peygamber'dir. Ancak eserin bütünü ve Korkud'un anlatıları dikkate alındığında bu iki sevgiliye babası II. Bayezid'i de kesinlikle eklemek gerekir. Buna göre anlam (lafzen ve manen) tam yerini bulmaktadır. Çünkü o, bir tarafta Allah ve Resulü diğer tarafta ise sevgili babası arasında kalmıştır. Korkud hacca teşebbüs ederek, tercihini açıkça belirtmiştir. Ancak bu hareketinin çok sevdiği babasının ve dahi memleketinin salahiyetine karşı büyük bir felakete de sebep olabileceğinin de kaygısını taşıyarak daha fazla ileri gitmemiş ve konak yeri olan Mısır'dan babasının izni olmadan hareket etmemiştir. İşte tam da bu anda bir vesile aramaya koyulmuş ve bu kitabını adeta "sevgiler arasında bir aracı" kılmaya çalışmıştır.

Kitaptaki/mektuptaki ben anlatıları genel olarak şöyle özetlenebilir: *Rüya anlatıları, dünyalık ve makam hırsı hususunda bir iddiasının olmadığına dair anlatılar, dinî hassasiyete dair anlatılar, özlem, aşk ve psikolojik anlatılar, babadan izinsiz yapılan yanlış bir hareketin affedilmesi hususundaki anlatılar, babayı af-sabır-iyilik vb. hususa teşvike dair anlatılar, yazışmaların ve içeriğinin gizliliği ve güvenliği hakkında özel anlatılar, baba-oğlu (sultan-şehzade) ilişkisini bozmaya çalışan kişiler hususunda özel anlatılar, tanıştığı kimselerin iyi ve kötü tavırları hususunda özel anlatılar, Mısır sultanının gösterdiği ilgiye dair anlatılar, baba ile ilgili çocukluk hatıraları ve yine Korkud'un babasının kişiliği hakkındaki özel anlatılar.*

Sonuç olarak denilebilir ki *Vesîletü'l-ahbâb* bir "mektup", "rüya anlatısı", "hâlnâme-sergüzeştnâme[58]", "affnâme", "arzuhâlnâme", "vasiyetnâ-

57 BOA. TSMA. e, 759/110.

58 Ben-anlatılarından olan sergüzeştnâme türleri hakkında oldukça zengin bir literatüre yer veren 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). Sergüzeştnâmeler hakkında ayrıca bkz. Orhan Kemal Tavukçu, "Sergüzeşt-

me/nasihat", "seyahatnâme" vb. daha birçok türden anlatılardaki içeriği kendinde ihtiva eden özgün ve geniş hacimli "müstakil bir ben-anlatısı"dır.

d. Şehzade Korkud'un *Vesîletü'l-ahbâb*'daki Ben-Anlatıları

Buradan itibaren Şehzade Korkud'un çalışma boyunca sürekli atıf yaptığımız *Vesîletü'l-ahbâb'*daki ben-anlatılarına geçebiliriz. Daha önce yapılan çalışmalarda, Korkud'un bu eserinde yer alan ve ben-anlatısı kabilindeki tüm ifadeleri Türkçeye tercüme edilmemiştir. Bu bölümde ise eserdeki "tüm ben-anlatıları" tarafımızdan ilk kez Türkçeye çevrilerek okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Buna göre anlatılar kitaptaki/mektuptaki seyrine göre zikredilmiş ve mümkün mertebe siyasi arka planına dair yorumlardan kaçınılmıştır. Bunun yanında Korkud'un eserdeki ifadelerine sadık kalınmaya çalışılarak literal tercüme yapılmış ancak; metnin anlam bütünlüğü açısından serbest tercüme yoluna da gidilmiştir.

Eserdeki ben-anlatıları rivayet ve hadis kısımları çıkarılmış haliyle tercüme edilerek özel bir mektup hüviyetinde gösterilmeye çalışılmış ve eserdeki yerlerinden-isimlerinden farklı olarak bölümler/bablar köşeli parantez içinde tarafımızca yeniden başlıklandırılmıştır. Böylelikle ilgili bölüm altında Korkud'un zihnindeki asıl amacı gösterilmek istenmiştir. Kitabına/mektubuna ilk olarak bir rüya anlatısı ile giriş yapan Korkud söze şöyle başlamıştır:

> **[Bir Rüyanın Peşinde: Söze başlarken (Dîbâce)]**
>
> *[Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Allah'a hamdolsun ve O'nun elçisi Hz. Muhammed'e salat ve selam olsun]*
>
> اما بعد:
>
> *Kulların en hayırlısını ziyaret etme arzusu ve isteğim depreşip arttığında, karanlık gecelerde Hz. Mustafa'ya dair rüyam tekrarlamaya başladı. Ve o, uykudayken bana, bu yıl kendisine yönelmem hususunda nidada bulundu […] Bu dönemde (O'na olan) aşkım/muhabbetim ve buluşma gününde O'nun nurunu görme iştiyakım arttı […] İşte o zaman bunun için mülkü/hükümranlığı ve bütün latif vatanı, bütün meclisleri ve zarif dostlukları bıraktım. Ari-*

nâme", *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*, no. 53 (2021): 301-308.

fe (Arafat'ta vakfe) günü hacıları müşahede etmek, Allah'ı telbiye etmek, onu orada tesbih etme lezzetini (tatmak), haccın menâsikini (yerine getirmek) ve Beyt-i Şerîf'in (Beytullah) etrafını tavaf etmek hususundaki aşkımın şiddetinden dolayı sarayları, askerleri ve vilayeti/valiliği ihmal ettim/önemsemedim.[59]

Bu sözlerinin devamında Hz. Peygamber'e duyduğu özlemini ve kabri şerifine vardığında yapmak istediklerini dile getiren Korkud, Allah'a dua etmekte, maksadının emniyet ve afiyetle tamamlanmasını haccının ve Hz. Peygamberi ziyaretinin gerçekleşmesini dilemektedir. Akabinde sözü babasıyla diyaloğuna getiren Korkud şu ifadelere yer vermektedir:

Sonra Allah izin verirse bundan (hac) sonra aziz ve gözümün nuru babama döneceğim. Sonra inşallah halkımın arasında, vatanım ve vilayetime yerleşeceğim. Ey katımdaki yeri kalp ve ruhta olan (ey kalbim ve ruhumda yer edinen babacığım) senin emrine muhalif ve sana asi olacağımı zannetme, (gönlünü) ferah tut. Çünkü bu, el-Halîm olan Rabbinin rızasını -babasına asilik yaparak- dileyen kimsenin şiârı değildir. Ancak ezelî, Celîl ve Melîk olan Allah bunu takdir etmiş ve dilemiştir ki, kendisinin bana olan sevgisi beni bütün diyardan/vatandan ve ev(im)den (çıkmaya) ve onun şerefli evine girmeyi/gitmeye tahrik etmiştir. [60]

Ey babacığım! <<Sabrın ancak Allah'a mahsustur>>. Ve Allah'ın <<Eğer Allah dileseydi, bunu yapamazlardı>> (En'âm, 137) sözü ile peygamberi Hz. Yakup (a.s.) hakkındaki kıssasında geçen şu sözlerini kalbine sor: <<Yakub (babaları): "Nefisleriniz sizi bir iş yapmağa sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Umulur ki, Allah onların hepsini bana getirir. Çünkü O, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir" dedi.>> (Yusuf, 18). [61]

Bil ki; Allah'ın izniyle haccımı/menâsiki yerine getirdikten sonra, sana itaat ve senin rızan benim kastımdır. (Bunun aksinden) Allah sığırım. Sevgili evladın hakkındaki hatırının değişmesinden ve ona karşı öfke ve şiddetinin artmasından yine Allah'a sığınırım. Senin kabul olan duanı Allah'tan dilerim. Allah'a yemin olsun, sonra yine Allah'a yemin olsun ki ey babacığım, öyleyse evladından razı ol (ona izin ver) ve bu hac ve sa'yımı kabul etmesi için Allah'a dua et! Evlada gelince de Allah'ın izniyle bu mübarek günlerde

59 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 2a-3a.
60 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 5a-6a.
61 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 6a-b.

ve hayırlı mekanlarda senin için dünya ve ahiret mutluluğunun/saadetinin artmasını; düşmanlar, kafirler ve suçlulara karşı yardım/zaferi; ömrünün uzun olmasını; diğer İslam beldelerine yayılmış gücünüzün yükselmesini diliyorum. Allah'a hamdolsun. Allah'a hamdolsun ki O, haccımızı ve bulutlarla gölgeleneni (Hz. Peygamber) ziyaret etmemizi diledi […]. Baba -Allah onu aziz kılsın- biliyor ki, eğer varlığı/kendisi olmasa, evladı bu işten herhangi bir şey yapamaz ve onun amacı ve meramı da ulaşmaz. Ve işte bu, Allah katında oğlunun büyük bir mutluluk içinde olduğu anlamına gelir. Evlat nasıl olur da sana muhalefet eder. Sana itaat iki vecihle/cihetle farzdır. [62]

Birinci vecih: İtaatin zorunluluğu, anne-babaya itaatin zorunluluğu dolayısıyladır.

İkinci vecih: Sana itaatin zorunluluğu tüm ömür boyuncadır. Çünkü Allah: "Ey îmân edenler! Allah'a itâat edin; peygambere ve sizden olan ülü'l-emre (emir sâhibi idârecilerinize) de itâat edin" (Nisa, 59) buyurmaktadır. Yoksa Allah'ın, kendisine ve resulüne itaatinin yanına itaat etmeyi yakıştırdığı kimseye (ülü'l-emr) nasıl asi olunur? Bunu ancak cahil ve fasıklardan başkası da yapmaz. Öyleyse, ey liderlerin en büyüğü olan babacığım! Tahakkuk etmiştir ki sana itaat, asıl murad olup ülkenin her yerinde emrinize itaat edilmesidir. [63]

Şüphesiz ben, inşallah haccı eda edip diğer insanlar gibi sonra geri döneceğim. Diğer tüm çocuklar(ına gösterdiğin) gibi, bize olan düşünceni de sadece güzel tut. Allah şöyle buyurmuştur: <<Hac ibadetlerinizi bitirince, babalarınızı andığınız gibi, hatta ondan daha kuvvetli bir şekilde Allah'ı anın>> (Bakara, 200).[64]

[Kitabın/mektubun Yazılış Gerekçesi ve Bölümleri]

Korkud, tamamen bir mektup girişi olarak görünen bu ifadelerinin akabinde Bakara suresinin bu ayetinde geçen ifadeleri şimdiye kadar yazdıklarıyla özellikle de hac meselesi ve hacdan sonra geri döneceğiyle ilişkilendirerek ve hadislerden de destek alarak tefsir etmiştir. Daha sonra kitabın/mektubun sebeb-i telifini açıklayan Korkud burada güçlü bir anlatıya yer vermiştir. Şöyle ki:

62 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 6b-8a.
63 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 8a-9a.
64 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 9a.

"el-Vesîletü'l-ahbâb alâ vechi'l-îcâz" olarak isimlendirilen ve çeşitli nükteler ile sözleri içeren bu kitabın/mektubun sebeb-i telifine gelince (bu), özlemin kendisini Hicaz topraklarına sevk ettiği bir çocuğun telifidir. Ki bununla babanın gönlü bana merhamet etmiş olsun ve bilsin ki, Arap diyarında (memleketinde) bulunmamın hacdan ve ziyaretten başka herhangi bir gayesi yoktur. Ve (bunu) dünya(lık) için de (yapmadım) ve (bunda) herhangi başka bir amaç da yoktur. Râfizî düşman fırkaların sana dediği ve iddia ettiği gibi herhangi bir şeyin talebi de yoktur.[65]

İşte bu kitabımı/mektubumu oku ey babacığım! Kalbini ferah tut! İşte o zaman mutmain (olursun). İçindekileri (yazdıklarımı) gözlerinle (bizzat) oku. Çünkü bu bende hüzne sebep oldu. Vallahi eğer gözlerin yaşarıyor ve ağlıyorsan, evlat da senin hissinden ve sevginden (ünsiyet) uzak kalması nedeniyle, ciğeri parçalanmaktadır.[66]

Şiir:
Eğer gözlerin benim için kan ağlıyorsa
Benim kemiklerimse senin hasretinle paramparça oluyor.
[...]
Kalbin biran hüzünlenmeye başladıysa
Öyleyse ben de bir zaman buna hüzünlenecek ve kederleneceğim
Fakat umulur ki Allah bir araya gelmemizi sağlar da
Yakında tekrar bir araya getiririz.

Sonra, Ey babacığım! Sabrı gözet ve halinden memnun olanlardan ol! Allah azze ve celle buyurdu ki, <<...fakat sabır gösterirseniz bilin ki sabırlı davrananlar için bu muhakkak daha hayırlıdır>> (Nahl, 126). <<Rabbimiz! yüreğimizi sabırla doldur>> (Bakara, 250). <<Allah'ın rahmetinden ümit kesme. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez.>> (Yusuf, 87). Allah'a (ve onun emirlerine) sımsıkı sarıl ve bizi Allah'a emanet ediyorum. Ve inşallah iyilik, afiyet ve güvenlik içinde dönmemiz için Allah'tan selamet diliyorum. Sonra bu kitabı/mektubunu bitirmek üzere Allah'tan inayetini, tevfikini ve bütün işlerimizde bize doğruyu ilham etmesini diliyorum. Sonra ben bu kitabı/mektubu yedi bab (bölüm) üzerine tertip ediyorum [...].[67]

65 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 11a-b. Bu türden düşüncelerini daha önce kaleme aldığı *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha ile'l-a'mâli's-sâliha* adlı eserinde de tekrarlayan müellifin ifadeleri için bkz. Şehzade Korkud, S*iyasetin Ahlakî Eleştirisi: Da'vetü'n-Nefsi't-Tâliha İle'l-A'mâli's-Sâliha*. Çev. Musa Sancak, (İstanbul: Timaş Akademi, 2022): 473-479.

66 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 11b-12b.

67 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 12b-13b.

[Rüya'ya dönüş ve cevapsız kalan talepler, Antalya'dan gizlice kaçış]

Bu bölümde Korkud hacca gitme isteğini ve Mısır'a gitme sebebini açıklamaktadır. Korkud eserin girişinde belirttiği gibi gördüğü bir rüyaya tekrar atıf yaparak asıl maksadına ve Mısır'a geçiş sürecine ve hac ziyaretinin babası nezdinde onaylanması talebine, yazışmaların gizliliğine ve daha birçok hususa değinmiştir. Şöyle ki:

> *Hz. Peygamber'i defalarca rüyamda görmüştüm,*[68] *ve sonuncusunda ise Hz. Peygamber'in bana küskün olduğunu gördüm. Ve kendisine 'hangi şeyden dolayı ey Allah'ın elçisi (küskünsünüz)' dedim. O da: 'Eğer bizi sevseydin ziyaret ederdin' dedi. Ve (onun bu sözünden) anladım ki Hz. Peygamber (kendisini) ziyaret etmemi ve Harem-i Şerîf'e gelmemi istiyordu. Ben de (bunun üzerine) babama hac ve (Hz. Peygamberi) ziyaret izni isteğime dair defalarca (mektup gönderdim), (ama) hiç cevap vermedi. Anladım ki sevgili, şefkatli, önderlerin (imam) en büyüğü, yüce ve kerem sahibi babacığım bana karşı beslediği şefkati ve sevgisinin çokluğu nedeniyle buna izin vermiyor.*[69]
>
> *Bu dönemde iştiyakım büyüdü ve özlemim arttı. Bende (Hz. Peygamber'in) Ravza-i Şerîf'ine ve onun nuruna olan muhabbet artmaya devam etti; can sıkıntısı ve endişe çoğaldı. Ay'ın kendisine özlem duyduğu o kimseyi ziyaret edememekten dolayı olan sabırsızlığım şiddetlendi. Hizmetimizde bulunan kimselerin ahvali hakkında düşünmeye başladım, durumları hakkında en doğrusunu düşünerek sadece birini almayı uygun buldum, (çünkü) hiçbirini tanımıyordum.*[70]
>
> *Şehirde ve beldenin herc u merc (kalabalık) ve sâir yerlerinde görünmemek için Antalya olarak bilinen (bu) şehrin kapılarından birinden çık(a)*

68 Şehzade Korkud *Vesîletü'l-ahbâb*'dan önce kaleme aldığı *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha* adlı eserinde de daha önce gördüğü rüyalara dair bilgilere yer vermiş bunlar arasında özellikle Hz. Peygamber ile ilgili gördüğü rüyaları anlatmıştır. Bu rüyalarından birinden hareketle Şâfiî mezhebini seçmesi gerektiğini ve bu mezhebi tercih ettiğini belirtmiştir. *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*'da diğer iki rüyası hakkında da bilgiler veren Korkud rüyalarında Hz. Peygamber'den "emirlik makamını terk etmeye sevk edecek, fakirlik ve kendi halinde olmaya yönlendirecek şeyler" dinlediğini aktarmaktadır. Bkz. Şehzade Korkud, S*iyasetin Ahlakî Eleştirisi: Da'vetü'n-Nefsi't-Tâliha İle'l-A'mâli's-Sâliha*, çev. Musa Sancak, 388-9.

Gelibolulu Mustafa Âli de Korkud'un hac hususunda 3 defa benzer rüyayı gördüğünü belirtmektedir (Gelibolulu, *Kitabü't-tarih-i Künhü'l-ahbar*, 913). Gelibolulu'nun kaynağı da muhtemelen Korkud'un *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha* ve *Vesîletü'l-ahbâb* adlı eserleri olmalıdır. Ancak, Korkud'un eserlerindeki aynı bilgiye yer vermesi itibariyle Gelibolulu'nun, Korkud'un eserlerini okuduğunu ya da onu okuyan bir kaynağı kullandığını söylemek mümkündür.

69 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 16a-17a.

70 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 17a-b.

ma(z)dım. Çünkü benim sebebimle ve(ya) benim için herhangi birinin eziyet görmesini (istemem). Allah korkusu ve babanın ülkesinin (devletinin) halkının nizamının salahiyeti için (bu yolu tercih ettim).[71]

Eğer bu üslûp üzere yolculuğa çıkarsak Allah korusun bundan dolayı biz haberini (bu yoluculuğun gizliliğini) ifşa etmiş ve yolcuğu izhar etmiş olurduk. Ve Allah'a yemin olsun ki (yoksa bu durum) râiyyeden birinin asla hayrına olmazdı. İşte bundan korktu(ğumuz) için devlet (erkanından) herhangi birini yol arkadaşlığı alarak yolculuğa çıkmadık. Meclisimizin büyüklerinden kimse de yoktu, saraydan beş (memalik) dışında yanımıza kimseyi (almadık) […]. Sonra ben saraydaki tüm herkesi, oradaki mal ve mülkleri kendi hallerine bıraktım; şehirde hizmetimizde bulunan tüm herkesi ve bunların dışındakileri de divandaki konumu neyse (aynen bu şekilde) o halde bıraktım.[72]

Çünkü biliyorum ki yüce baba(m) tüm bunları hilmi, adaleti ve ihsanı ile yönetmektedir. Onlardan her birinin durumlarını iyilikle gözetir ve ihtiyaç duyduğu tüm her şeyi gönderir. […] Eğer baba(m) bundan dolayı bizden razı olacaksa bu noktada, önümüzde memleketimize dönüp vatanımıza yerleşmekten başka bir seçenek bulunmamaktadır. Baba(m)ın üzerine Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe yemin ederim ki o (baba), evladın babasından izinsiz ve edebe mugayir bu davranışının günahını affeder ve onu bağışlar. Evladı için başarı ve hidayet dileğinde bulunur. Çünkü o bilir ki eğer babanın varlığı olmasa, evlat yerinden kıpırdayamaz. […]. Evladını yitirmiş nice insanlar/rical var ki, evladı için dağları ve uçurumları aşmış ve onlara dokunan sıkıntıdan ciğerler parçalanmıştır.[73]

---

71 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 17b-18a.

72 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 18a-b. Ancak dönemin bazı kaynaklarında Şehzade Korkud'un pek açık olmayan bu ifadelerinin aksi yönde bilgilere yer verilmektedir. Bu kaynaklara göre Korkud başlarına Akbaş adlı reisi de tayin ettiği seksen yedi kölesi, yaklaşık elli adamı ve hazırlattığı beş gemiyle Mısır'a hareket etmiştir (Gelibolulu, *Kitâbu Târih-i Künhü'l-ahbâr*, 912; Emecen, "Şehzade Korkut", 205-207). Bu ifadelere bakıldığında yanında önemli devlet ricali olmadığı aşikardır. Bu kimseler daha çok, onun güvenliğini sağlayacağı özel bir birlik ve hizmetlerini göreceği hizmetkar kadrosu gibi durmaktadır. Ancak yine de onun ifadelerindeki gibi pek de az bir ekip olduğu söylenemez. Kahire'de Memlüklü Sultanı tarafından büyük törenle karşılanmıştır. Bu konuda Şehzade Korkud'un Mısır'daki durumu hakkında da bilgilere göre Korkud'un yanındaki yükünün taşınması için Memlüklü Sultanının gönderdiği binek ve yük hayvanlarının sayısı dikkat çekmektedir. Sultan Kansu Gavrî Şehzadenin özel eşyalarının taşınması için dokuz at, dokuz katır, yirmi deve, üç hecin devesi, iki süslü deve göndermiştir. Yine bu bilgilere göre Korkud'un maiyetindekilerin sayısı da oldukça farklıdır." Bkz. Gelibolulu Mustafa, *Kitâbu Târih-i Künhü'l-ahbâr*, I, 915; Mehmet Balaban, Şehzade Korkud Vakası, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, 2020, s. 57.

73 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 16a-21a.

[Önceki Diğer Halife ve Hükümdarların Adeti Olarak Hac]

Buradan sonra Hz. Peygamberin Mekke'nin fethi akabinde binlerce sahabeyle ifa ettiği hacca, Hulefâ-i Râşidîn'in haccı yerine getirdiklerine ve Halife Hârun Reşîd'in bu konudaki özel uygulamasına ve daha birçok hükümdarın hassasiyetine değinen Korkud[74], tüm bu sözler ve anlatının özetini şu soruyla bitirerek adeta babasına serzenişte bulunmuştur:

> *Evlat veya memlûk niçin diğer hükümdar ve evlatlarının adeti dışında bir şey yapsın ki? Halbuki bilakis o, Allah ve resulünün emrettiği helal ve farz bir şeyi yapmaktadır. […]*[75]

[Mısır'da tanıştığı bazı kimselerin tavırları ve mektubun taşıyıcı Şeyh Abdüsselam]

Korkud Mısır'da bulunduğu sürede tanıştığı bazı kimselerden büyük hürmet, tazim ve sayısız ikramlar gördüğünü belirtmiştir. Ayrıca kendisine, burada durmasından dolayı babasının çok üzüntü çektiği de söylenmiştir.[76] Korkud burada bazı kötü niyetli kimseleri de gördüğünü belirterek onların bazı sözlerine türlü gerekçeler öne sürerek aldanmamıştır. Yine bu zevattan bazılarının ona, babasının yanından geldiğini, tüm imkanlarını kendisine seferber edebileceğini söylemiştir. Ayrıca Korkud bu kimselerin onun, Mekke'ye hac ziyareti esnasında kendisine yol arkadaşlığını dahi teklif ettiklerini ifade etmiştir.[77] Daha sonra Korkud, konuyu tekrar babasının rızasına bağlamış ve şunları dile getirmiştir:

74 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 21b-23a.

75 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 23a-b.

76 Mısır dönüşü Şehzade Korkud (muhtemelen sadrazama hitaben) kaleme aldığı bir mektubunda bu durumu daha detaylı anlatmıştır. *"[…] ittifâk ol esnâda merhûm Mevlânâ Araboğlu Bey Çelebi bendeniz ve du'âcınız dahi Hac'dan geldi hazret-i hüdâvendigâr halledet hilâfetühu senin bunda durduğundan ziyâde müteezzîdir sana bunda bir mazarrat değerler deyü ve mübâ'adenden dahi fevka'l-had müteşekkîdir ve yine memleketlerine gelirsen seni ziyâde ri'âyet edip hâtırın teselli ederler ve müteezzî olduğun nesneleri bi'l-külliye ref' ederler diyip sultânımdan ziyâde iştiyâk-ı peymân edip hâtır-ı fâtıra helecân eden ben bendesine sultânımın buğûzu ve kerâmeti olmak ve ri'âyet etmemek ihtimâlin ref' edip kalbime itmi'nân ve i'timâd verdi öyle olsa ben bende dahi bî-karâr olup sultândan icâzet taleb etdim yine bu tarafa gitmeye bazı kimesneler şuraya geldin bâri hac etsen ondan gitmesen dediler bu kez fikr etdim gördüm çok zaman ol şehirde dahi oturmak lâzım gelir ve hacca varıp gelmede dahi kendü temellükümüzden hâric mevâzi'de hayli vakit tereddüd lâzım gelir […]"* Bkz. BOA. TSMA. e, 759/110.

77 Şehzade Korkud yukarıda zikrettiğimiz mektubunda bu duruma ve onları dinlememe nedenine de değinmiştir. Şöyle ki: *[…] bu tarafa gitmeye bazı kimesneler şuraya geldin bâri hac etsen ondan gitmesen dediler, bu kez fikr etdim gördüm çok zaman ol şehirde dahi oturmak lâzım gelir ve hacca*

Ey babacığım! Evladına olan düşüncelerini güzel tut! Hac hususundaki mutlak iznini ona gönder. İşte bu kitabımızı/mektubumuzu taşıyan dost(umuz) aracılığıyla bana onay verdiğin anlaşılan gizli işaretler ile gönder. Çünkü bu kişi, bizim tarafımızdan ve yazıştıklarımızdan biridir. Yani o, kemal ehli, Camiü'l-Ezher'in ulema sınıfının büyüklerinden, bütün ilimlerin hafızı, Mısır hükümdarı Sultan Melik Kansu el-Eşref'in katındaki önemli fukahadan biri eş-Şeyh Abdüsselam'dır. Sen bu şeyhe tavsiyede bulunabilirsin (mesajını iletebilirsin). Çünkü ona yapacağın ikram ve iyiliklerin tümünü Sultan da bilmektedir ve o, bu konuda güvenilir biridir. […] Dostun olan Mısır sultanı dedi ki: "(Mektup) gönder ve babadan izin iste. Çünkü o, hepimizin babasıdır.[78] *Ve onların üzerimizde karşılığını ebediyen ödeyemeyeceğimiz iyilik ve eğitim (gibi) hakları vardır. Ki (bu şekilde) haccın mebrûr olsun ve meşru/şer'î şartları içermiş olsun. Böylelikle salâhın ve rabbinin rızası tam olsun."*[79]

Ben de baba(m)a karşı nankörlük ettiğimiz iddiasında bulunanların ve fitnecilerin şüphe/fitnelerini kesmek amacıyla bu şeyhi; ilim ehlinden de olması nedeniyle gönderme ihtiyacı hissettim. Ki o, senden meşru izni(ni) alıp, sonra bunu Mısır sultanına bildirecektir. (Ayağının) toprağını öper(im). Tahiyyat ve selam sonsuzluk gününe değin Dâru's-selâm'da senin üzerine olsun. En doğrusunu Allah bilir. Son.[80]

---

varıp gelmede dahi kendü temellükümüzden hâric mevâzi'de hayli vakit tereddüd lâzım gelir kim bilir ahvâl-i âlem ol memleketde vesâir memâlikde neye vara mülhid İsmail dahi hacca gelir demek nâs dilinde mezkûr ve kendi gelmezse askerle Ka'be'den örtü gönderir demek hod meşhûr ve husûsâ ki ekser evkâtda merâcim-i emrâzdan hâlî değil ve ağleb eyyâmda onda varıladan a'râzdan ârî değil bes ol sebeple istitâ'at yok öyle olsa ol memleketde binler vech dahi durmaya mecâl kalmayıp berü gitmeye teveccüh ve ikdâm olundu" Bkz. BOA. TSMA. e, 759/110.

78 Memlüklü Sultanı Kansu'nun "*o, hepimizin babasıdır*" ifadesinin hakikat cihetiyle söylenmiş olması mümkün olmayıp, muhtemelen sultan empati amacıyla bu cümleleri kullanmıştır.

79 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 25b-26a.

Bahis mevzu mektubunda bu konuya da değinen Korkud şunları dile getirmiştir:

"[…] sultân-ı Mısır dahi bu vechile gitmekden kendülerin ri'âyetinden adem-i rızâ ve şükr münfehim ola deyü hayâlarından ben bende-i sultânıma kendüler irsâl etmek sûretin izhâr ve irâe etdiler alâ külli hâl elhamdülillâhi te'âlâ ki sultânımın zıll-i himâyetine duhûl olundu ve bu i'tizârî tehîri ma'zûr buyurula […]" Bkz. BOA. TSMA. e, 759/110. Nitekim Sultan Kansu, II. Bayezid ile görüşmeler yapmış ve ona hitaben hemen bir mektup kaleme alarak mektubunda, Mısır'a ulaşan Şehzade Korkud'un burada ikametinden şeref duyduğunu belirtmiş ancak; babasının hizmetinde bulunması gerektiğini ona tavsiye ederek, (Mısır'dan geri dönmesi durumunda) kendisine (Şehzade Korkud'a) Antalya Kalesi'nin verilmesini bildirmiştir. BOA. TSMA. e, 745/50.

80 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 27a-b.

[Evladın bahis mevzu izinsiz tavrına karşı babayı sabra teşvik etme, onun kalbini yumuşatma, ondan af dileme (2. Bab)]

Telif bir hadis kitabının bölümünü andırmanın aksine özel bir mektubun parçası hüviyetindeki birinci bölümden sonra Şehzade Korkud, aralarında meydana gelen bu olay dolayısıyla babasına sabrı telkin ettiği ikinci bölüme başlamış ve bu kısma "*âdil imam olan babanın kalbini sabretmeye teşvik ve teselli etmek, sabreden ve sevabını Allah'tan bekleyen ihlaslı kimselere verilecek sevaplar*" başlığını vermiştir.[81] Ana temasını sabır üzerine kurduğu bu bölümde Korkud adeta, *"ben küçüğüm sen büyüksün, yanlışlarıma sabredip hoş gör babacığım"* demek istemiştir. Sabır telkini bir başka cihetten düşünüldüğünde Korkud, babasının kendisi hakkında hüküm ve düşüncelerinde aceleci davranmamasını arzulamaktadır. Ayrıca o, sabrı tavsiyenin bir zümreye mahsus olmadığını düşünmektedir. Ona göre sabrın emredilmesi/tavsiye edilmesi tüm mahlukatı kapsamaktadır. Korkud tam da bu düşüncesine destek olan bazı ayet ve hadislere yer vererek; sabrın tavsiye edilmesi, fazileti, gerekliliği ve keyfiyetini anlatmaya çalışmış ve bu konuda 5 ayet ve 14 hadis zikretmiştir. Korkud, tüm bunları anlatmasının asıl amacını ise bu bölümün sonunda şöyle özetlemiştir:

> *Bu hadislerin bağlamındaki amaç, -Allah onu aziz kılsın- babanın (II. Bâyezid) kalbini sabırlı olmaya teşvik etmek ve bu âyetler ve hadislerle onu teselli etmektir. Yine (bunları zikretmenin) maksadı ise babanın, evladının (Korkud) yapmış olduğu hatayı affetmesi, aralarında yaşananları hoş görmesini/görmezden gelmesini sağlamaktır.*[82]

Şehzade Korkud'un bu bölümde ayet ve hadislerin özellikle anlamlı bir bütün oluşacak şekilde sabırla ilgili kısımlarına değinmiştir. İlk olarak ise sabrı tavsiye eden ayetlere yer vermiş ve bunları şöyle sıralamıştır:

> *<<Ey iman edenler! Sabredin ve sabır üzerinde yarışın, irtibatınızı koparmayın, kararlı ve sebatlı davranın (Âli İmrân, 200), Sabredenlere mükâfatları elbette hesapsız olarak verilir (Zümer, 10); Kim sabreder ve affederse şüphesiz bu, yapılmaya değer işlerdendir (Şûra, 43); Sabrederek ve namaz kılarak Allah'tan yardım isteyin! (Bakara, 153); Andolsun, içinizden, cihad*

81 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 27b.

82 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 37b-38a.

edenleri ve sabredenleri belirleyinceye ve durumlarınızı ortaya koyuncaya kadar sizi deneyeceğiz (Muhammed, 31)>>.[83]

Zihninde kurguladığı planını ilahî kaynakla destekleyen Korkud'un, ayetlerin sıralanışı dikkate alındığında bu hususta ki düşüncesini tahmin etmek mümkündür. O, önce sabrı tavsiye etmiş (Âli İmrân, 200), sabredenlerden olunduğunda elde edilecek mükafata değinmiş (Zümer, 10), yine sabır ve affetmekten övgüyle bahsederek (Şûra, 43), sabırla Allah'tan yardım dilenmesi gerektiğine vurgu yapmıştır (Bakara, 153). Akabinde ise o, sabredenlerin samimiyetinin test edilerek asıl maksatlarının ortaya çıkarılacağı birtakım imtihanlara tabi olacağını belirtmiştir. Burada Korkud adeta: '*Sabredelim ey babacığım! Sabredersek mükafata erişeceğiz. Çünkü sabır ve af, yapılmaya en değerli işlerdendir. Yine (bu durumum) hakkında sabırla Allah'tan yardım dileyelim. Çünkü Allah sabırlılardan olup olmadığımızı ve asıl maksadımızı ortaya çıkarmak için bizi imtihan edecektir*'[84] şeklinde babasına bu ayetlerle hitap etmiştir.

[Mısır'a geçişinin dini gerekçesi (Hac) ve bu gerekçenin ayet ve hadislerden hareketle zorunluluk ve fazileti üzerinden babayı ikna etme (3. Bab[85])]

Bu bölümü esasında "*Hacca teşvik etmeye, haccın faziletine ve Allah katında hacılara verilecek sevaplara dair*" olarak isimlendiren Korkud, önce haccın ibadetler arasındaki yerine ve sağladığı sosyal faydalara değinmiştir. Akabinde ise hemen meseleyi baba-oğul cihetiyle ele almış ve özellikle bu ibadeti yapan kimse için herhangi bir kişi değil de özellikle "veled" kavramını seçmiştir. Ve meseleyi kendi hac isteği ve arzusuna bağlamıştır. Bölüm içinde de konuyu baba-evlat üzerinden anlatmıştır. Onun, evladın hacda (Kabe) ve Arafat'ta babasına dua etmesi, evladın haccı nedeniyle babasının alacağı ecir ve benzeri verdiği örnekler bunlardan bazılarıdır.

Korkud önceki bölümlerde olduğu gibi burada hac ibadeti hususundaki davranışının gerekçesine değinmiş, bu ibadetin gerekliliği ve kendisine sağlayacağı faydası üzerinden anlatıya kendisini dahil etmiştir. Ancak burada,

83 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 28a-b.

84 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 28a-b.

85 Bu bölüm yazar tarafından sehven "İkinci Bab" olarak zikredilmiştir. Bkz. Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 38a.

daha çok kendisi ve babasına dair anlatısında üçüncü tekil şahsı tercih etmiştir. Şöyle ki:

> *Biz deriz ki: Bil ki Hac, ibadetlerin en faziletlisi ve İslam'ın (yerine getirilmesi gereken) farzlarının tamamlayıcısıdır ve (o), imkanı olduğu halde onu terk eden ve umursamayanın dinini noksan ve aşağı kılar. Haccın vücûbu (farz) ve onun fazileti hususunda ümmetin icmâı vardır. İşte bundan dolayı çocuk -şeriat diliyle konuşulan- Allah'ın emrine uydu. (Çünkü bunu) İslam'ını ve imanını kemale erdirmek, bu ibadeti yerine getirmek suretiyle akranlarına karşı iftihar etmek, Allah'ın ziyafet ve emniyet mahallinde bulunmak, (yine) Kerim, Rahîm ve Vedûd olan Allah'ın affına nâil olmak için (yaptı). Ve pek çok yerde zikredilen ayet ve hadislerin manasını anlamak için en büyük gayretle bunu hedeflemeye koyuldu. Yüce babanın da var olduğu bu mutlu günlerde onu (yani haccı) yerine getirmenin, en uygun günler olduğunu düşündü. İşte o vakit, buna azmetti ve işini Allah'a havale ederek ona tevekkül etti.*[86]

Her seferinde konuyu baba-oğul ilişkisi üzerinden anlatan Korkud bu bölümde de haccın vücûbuna ve bunun rivayetler üzerinden delillerine, 'hacca güç yetirme'nin hükümlerine yer verdikten sonra babası yerine hac yapan bir evladın haccını anlatan bir hadise değinerek kendi davranışının meşruiyetini Hz. Peygamber devrinden örneklerle desteklemeye çalışmıştır. Bunun yanında o, duası makbul üç zümreyi (mazlum, yolcu ve baba) zikreden meşhur hadis üzerinden Arafat'ta ve kadir gecesinde babasına özel duada bulunacağını dile getirerek bu yolculuğunda babasını da unutmayacağını ifade etmeye çalışmıştır. Akabinde ise babasından destek bekleyen şu ifadeleri dile getirmiştir:

> *Ayrıca aziz olan baba(m) da evladına katılmalı ve o mübarek, kabul olunmuş duasıyla ona destek olmalıdır. Çünkü o, dua(sı)nın kabul olduğu sayılı kimselerden biridir.*[87]

86 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 38a-39b.
87 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 54a-b.

[Hz. Peygamber'i ziyaret etmenin sağlayacağı faydalar üzerinden babayı ikna etme (4. Bab)]

> *Bil ki, Allah bizi ve özellikle seni kendisine itaatine muvaffak kılsın. Hz. Peygamber'i ziyaret etme, onun kabrini görme ve onun mescidine girme hususunda, kadın erkek tüm Müslümanın uyması gereken şartlar ve edep kuralları vardır.*[88]

Yukarıdaki ifadeleriyle konuya giriş yapan Korkud, daha sonra konu hakkındaki hadislere değinmiştir. Esasında bu bölüm de 'onun asıl amacına yardımcı olmak için kaleme alınmıştır' denilebilir. Kendisini ziyarete çağıran Hz. Peygamber'i (kabri) ve mescidini ziyaret etmenin gerekliliği ve faziletine değinerek eserinin girişinde zikrettiği rüyasının gerçekleştirilmesine meşru zemin oluşturmaya çalışmıştır. Bölümün en uzun kısmını teşkil eden Hz. Peygamber'in mucizeleri kısmını da yine bu amaca hizmet babında işlemiş ve tüm bunların zikredilmesinin sebebini şöyle açıklamıştır:

> *(Tüm bu mucizelerin sahibi) Hz. Peygamber'i ziyaret sebebiyle sıkıntılar tatlı bir hal almakta, onu seven mümin kişi vilayeti (idareyi) unutmakta ve aileleri, babaları ve sair akrabaları terk etmektedir.*[89]

Bunun dışında bu bölümde 'cihad'ın fazileti,[90] Beytülmakdis'in fazileti ve bu konudaki bazı rivayetler[91]' vb. bölüm başlığında yer vermediği bazı konulara da değinilmiştir.

[Babanın evladını yanlış anlamaması ve amacının da itaatsizlik olarak görülmemesi gerektiğini anlatmaya çalışma (5. Bab)]

Yine bir gerekçe ve arzuhal mahiyetinde kaleme alınan ve altıncı bölüme bir hazırlık mahiyetindeki bu bölümde Korkud, anne-babaya itaatin, onların emirlerine uymanın ve onlara iyilik yapmanın gerekliliği ve bunların sevabı hakkındaki hususlara ağırlık vermiştir. Adeta, anne-babaya itaati ve onlara itaatsizliğin ne demek olduğunu gayet iyi bildiğini göstermek maksadıyla

88 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 54b-55a.
89 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 74b-75a.
90 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 75b-77b.
91 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 77b-85a.

kaleme alınmış gibi görünen bu bölümün sonunda da yine asıl maksadını göstererek, babasına itaatsizlik yapmak istemediğini, izinsiz hareketinin ise itaatsizlik gibi görünmemesini ve bilakis ulvi amaçları taşıdığını ve bundan dolayı babasının kendisini mazur görmesi gerektiğini anlatmıştır. Bunun yanında babasının iznini almak istediğini bu bölümde de tekrarlayan Korkud, babasının cevabını kendisine ulaştırmasını istediği ve yukarıda belirttiği Şeyh Abdüsselam dışında elçi ekibine ilmî müzakere ve mütalaa yaptığı dostlarından birini de daha dahil etmiş ancak ismini açıklamamıştır. Bölüme şu cümleleriyle başlamıştır:

> *Biz deriz ki: Bil ki, Allah bizi ve özellikle seni kendisine itaatine muvaffak kılsın! Anne-babaya itaat, Allah'a ve resulüne imanın en büyük (şube)lerinden biridir. Onlara karşı çıkmak ve emirlerine muhalif olmak ise (büyük) günahlardan biridir, bunlardan Allah sığınırız.*[92]

Bu sözlerinin ardından Korkud, ilk olarak anne-babaya itaat ile ilgili ayetler ve hadislere değinmiştir. Ayetlerin tamamına yer vermemiş ve anlatacağı konuya vurgu yapan bölümünü zikretmiştir. Şöyle ki[93]:

> *<<Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşa, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin (Nisa, 36).*[94] *(Allah) […] anaya-babaya iyi davranmanızı (emreder […])>> (İsra, 23).*[95]

Korkud, burada kullandığı 14 hadisi de bu iki ayetin tefsiri çerçevesinde ele almış ve anne-babaya itaati bu iki ayet üzerinden kurgulamıştır. Daha sonra (ana-babaya) karşı çıkmak ve bunun haram oluşu hakkında ayetlere değinmeden hadis rivayetlerine yer vermiştir. Esasında dini ilimleri (hadis-fıkıh-tefsir) andıran içeriğe sahip bu bölüm de Korkud'un müstakil ben-anlatısına hizmet etmekte bunları benlik motivasyonu için kaleme almakta-

92 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 85b.

93 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 85b-86a.

94 Ayetin tamamı ise şöyledir: '*Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşa, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin. Şüphesiz Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez.*' (Nisa, 36).

95 Ayetin tamamı ise şöyledir: '*Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya-babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "öf!" bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle.*' (İsra, 23).

dır. Üçüncü şahıs diliyle de olsa kaleme aldığı şu sözleri bunu açıkça göstermektedir. Şöyle ki:

> *Zikredilen bu ayetlerin ve hadislerin mefhumundan anaya-babaya itaati emretmek, onların emirlerine uymak, onlara itaatsizliğe mâni olmak ve onlara muhalefet (durumunda) Allah'ın vereceği cezayı (bilmek) (ortaya çıkmaktadır). (Zaten) evlat, onu işlemenin cezasından korktuğundan dolayı bir an olsun babaya itaatin dışına çıkamaz. Ancak baba, hac gerekçesiyle evladının yaptığından dolayı onu mazur görmelidir. Çünkü evlat bunu dünyevi bir amaç için değil; bilakis uhrevi bir amaç, (yani) Allah'ın rızası, onun farzlarını yerine getirmek ve emrine imtisal etmek için yapmıştır. Baba ise bundan dolayı evladına olan düşüncelerini de değiştirmemelidir […]*[96]

Buradan sonra hitap dilini değiştiren Korkud bu bölüm sonunda asıl maksadını tekrar dile getirmiş ve kurguladığı tüm bu bölümün arkasındaki asıl amacını açıkça ifade ederek bölümü bitirmiştir. Şöyle ki:

> *Senden isteğim (maksadım) ey babacığım! Rızan ve affın ile hac ve umreye dair izn-i şerifinin gönderilmesidir ki, (hac ve umrem) Allah katında makbul ve mebrur olsun. Bu (izninin) ve düşüncelerinin ulaştırılması tarafımızdan (gönderilen) bu kitabımızın taşıyıcısı, ilim ve fazilet sahibi (dostumuz) eş-Şeyh Abdüsselâm ile ilmî müzakere ve mütalaadaki dostlarımızdan birinin dostluğu (yardımı sebebiyle) olacaktır. Ki bu onların güvenilirliği (sebebiyledir). Ve böylelikle bizi şereflendirmiş ve bize ihsanda bulunmuş (olursun). Sana dua eder ve ayaklarından öperim, Selâmetle/ve's-Selâm.* [97]

[Babanın hakları olduğu gibi evladın da hakları vardır (6. Bab)]

Buradan sonra altıncı bölüme geçen Korkud, babasına sanki bir mesaj verircesine evladın babası üzerindeki haklarına değinmiştir. Bölümü 'evladın babası üzerindeki hakları, babanın evladına karşı (ihsanda bulunmak, terbiye etmek, korumak, mükafatlandırmak (دب/حبا), iyilik göstermek vb.) vazifeleri ve bunların sevabı hakkında' şeklinde başlıklandıran Korkud, bölümE zihninde kurguladığı bir soruya cevap niteliğinde bir giriş yapmıştır, şöyle ki:

96 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 102a-103a.
97 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 103a-104a.

> *Nasıl babanın evlat üzerinde hakları varsa; ve sâir kullar arasında -hükümlerinde adil ve cömertliğinde kuşatıcı olacak şekilde- iyiliği eşit kılmak için Allah da, evlat adına baba üzerinde (bir takım) haklar tayin etmiştir.* [98]

Bu sözlerinden sonra Korkud evladın baba üzerindeki haklarını zorunlu (el-mûcibât) kabilinden ele almıştır. İlk olarak babanın evladına şefkat ve merhametle davranması ve temyiz yaşına gelinceye değin onu tamamıyla koruması gerektiği ve benzeri hususları sıralamıştır. Korkud, babanın evladına öğrettiği dini vecibeler, Kur'an kıraati ile ibadet ve itaatler sebebiyle alacağı sevap hususundaki ilgili ayet ve hadisleri zikretmiş ve sözü kendi babasıyla ilişkisine getirip "*bunlar gibi şeyler babam için de geçerlidir*" diyerek çocuk yaşlarında, babasının kendisine baktığına, ondan aldığı dini ve ahlaki eğitim ile onun birçok iyiliğine değinmiştir.

Şöyle ki:

> *[…] Kur'an okuyan her kimseye ve onun anne-babasına verilecek fazilet, sevaplar ve ecirler bu şekilde ortaya konduğu üzere, benim babam için de (durum) aynen böyle olup o, Allah katında rızıklandırılacak ve kendisine mükâfatlar verilecektir. Çünkü o, çocukluğ(umuzdan) beri bize Kur'an'ı ve şer'î ilimleri tahsil ettirmiş ve bizi en güzel şekilde terbiye ederek, bu esnada da himmetimizi dünyanın gereksiz lehviyâtından yüz çevirtmeye çalışmıştır. Şu anda bizim içinde bulunduğumuz durum, (babamızın) o terbiye(si) ile -çocukluğumuzda- itaat ve hayırlar işlemek, bunu alışkanlık haline getirmek için yapılan çabaların(ın) bereketidir. Allah ona, katında çokça sevap ihsan eylesin; onu veli kulları zümresine dahil etsin; bizleri ve onu en güzel şekilde bir araya getirsin, Âmin. Son.*[99]

Kanaatimizce Korkud bu anlatısında, her ne kadar açıkça belirtmese de aslında hac ve umre ziyareti gibi Allah'ın emrine itaat ve ibadet sebebiyle babasının da alacağı ecre gönderme yapmaktadır. Bu hakları ve babanın bu hususta elde edeceği sevabı sıraladıktan sonra Korkud, bölümün ortalarında adeta mesaj verir gibi, babanın evladına (beddua) etmemesi gerektiğini de vurgulamıştır. Hatta Korkud, '*çünkü (babanın) kendisine sema kapıları açık olup o, evladına bedduasının kabul olacağından korkmalı; (aksi halde) kendi eliyle evladını âsî (şakî) kılabileceğini bilmeli*' şeklinde ifadelerde bu-

98 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 103a-104a.

99 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 116a-117a.

lunmuş; böylelikle babanın, evladın isyanının sebeplerinden biri olmamasını dilemiştir.[100]

[Babanın başkalarının olumsuz sözlerine kanmaması, evladı hakkındaki olumlu kanaatini değiştirmemesi ve ahde vefa göstermesi gerektiği; babadan cevabını bekleyiş ve yazışmaların/mesajların gizliliği (7. Bab)]

Eserinde bu bölümü "ahde vefa gösterme ve güvenilir olmanın imandan olduğu hususunda" şeklinde başlıklandıran Korkud konuya, imanın müminin kalbine yerleştiğinde sağlayacağı faydayla başlayarak giriş yapar ve çocukken eğitim aldığı dönemlerde babasının kendisine bir söz verdiğini hatırlatır. Şöyle ki:

> *Biz deriz ki: Bil ki Allah'a ve resulüne iman, müminin kalbine yerleştiğinde (kalbi) nurlanır ve o, Allah'ın emirlerine uyma ve yasaklarından sakınma sebebiyle hidayete erer. Kullardan, kimde bu hususta bir şey bulunursa işte o mümindir. Aksi durumda ise o (mümin) değildir.*[101]
>
> *Aziz, fazilet ve takva sahibi ve adil baba(m) ben küçükken ve sarayda onun yanında eğitim (terbiye ve edep) görürken bana söz verdi. (Buna göre babam) hakkımdaki düşüncelerini (hatırını), kederden uzak mutlu ve uzun ömrün akabinde gelen ölüme kadar ebeden ve asla değiştirmeyecekti. Keşke şu an ve özellikle de, hac ve umre (ziyaret) için yaptığım bu davranışın benden sadır olduğu bu dönemlerde onun düşüncelerinin nasıl olduğunu hissedebilseydim/bilebilseydim.*[102]
>
> *Sonra (konuya tekrar) dönecek olursak, onun nezdinde etkili olan kimseler 'Niçin sadece benim ona isyan ettiğimden ve muhalif davrandığımdan başka bir şey ona söylemiyorlar da, sadece bunu dile getiriyorlar?' Halbuki, Allah korusun haşa ve kellâ, evlattan hayatı ve uzun ömrü boyunca bu hususta herhangi bir şey ortaya çıkmadı/çıkmaz. Ve evlat babasının mevkii ile ona hürmetin ve tüm bu durumlarda ona itaatin hak olduğu hususunda bilgisiz de değildir.*[103]
>
> *Eğer benim hakkımdaki düşüncelerinin sadece bir an bile değiştiği bana ulaşsa ey babacığım! Çok mahvolur ve şiddetli bir helake düşerim, ayaklarımı tümüyle Rum (Anadolu-Osmanlı) topraklarına basmaya kendimi kabul et-*

100 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 106b-107a.
101 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 117b-118a.
102 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 118a-b.
103 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 118a-b.

tiremem. Eğer daha önce bana ahdettiğin ve senin sevginin katındaki o mevkiimi [şu an bir] bilebilsem (onun bilgisi bana bir erişse) Ey babacığım! İşte o zaman Allah'a yemin olsun ki, sevinç ve mutluluğum (ferah) tam bir şevkle tekrar canlanır [...].[104]

Eğer durum bu sevindirici hal üzereyse, bize cevabı(nı) ve müjdeli haberi(ni), işte bu kitabımızı/mektubumuz taşıyan ve el-Câmiu'l-Ezher ulemasından biri olan alim, zâhid, müderris, imam ve sâlih eş-Şeyh Abdüsselam eliyle gönder. Çünkü evlat, diğer kimselerin haber verdikleri şeylerde babasının maksadını tecrübe etti ve bize gönderilenlerin (mektupların) tümünde babasının maksadını onların değiştirdiklerini tespit etti ve babanın evladı (onların) bu hareketinden dolayı hayrete düştü [...][105]

En iyisi ey babacığım! Sen, evladından istediğin herhangi bir hususu bana göndereceğin zaman onu kendi hatt-ı şerifinle yaz, sonra onu bildiğin bir işaretle mühürle. O (mektup) bana ulaştığında da ben de Allah'ın mahlukatından herhangi birinin bilgisi dışında bir alamet ve mühürle, sana mektup göndereceğim. Çünkü senin gönderdiklerinin birçoğu, senin diline (ifade tarzına, üslubuna) uygun olarak (bana) gelmedi ve (mektuplar) senin isteklerinin de tam tersini bildiriyordu. (İşte yukarıda söylediğim) bu açıklama ve işaretler, (mektuplarda) kastedileni (tam olarak) delalet edecek yeterliliktedir. Allah yardımı ve keremiyle doğruya muvaffak kılsın. Son.[106]

---

104 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 118b-119b.

105 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 119b-120a vr. Taşköprizade *eş-Şekâiki'n-Nu'maniye*'de bu kimselerden biri olabileceğini düşündüğümüz Alaeddîn Ali el-Amâsî hakkında bu konuda bir bilgiye yer vermiştir. Şöyle ki: *"[...] Sultan Bayezid Han İstanbul'a döndükten sonra Anadolu vilâyeti kazaskerliği görevini ona verdi. 907/1501 senesinde, bu görevden alarak günlük yüz dirhem maaş bağladı. Daha sonra aralarını düzeltmek üzere oğlu Korkud'a elçi olarak gönderdi. İstanbul'a döndüğünde ise iki gözü birden kör olmuştu. Rivayete göre, özellikle vurgulamasına rağmen söylediklerini tam olarak babasına aktarmadığı düşüncesiyle Sultan Korkud onun kör olması için dua etmişti*." Bkz. Taşköprizade, *eş-Şekâik*, s. 496. Gelibolulu Mustafa Ali de Alaeddîn el-Amâsî'nin Mısır'a gönderilişine ve bu esnada Şehzade Korkud'un görüşlerine de yer vermiştir. Şöyle ki: "[...] Her çend ki, vâlid-i büzürg-vârı tarafından pend ü nasihat ile mekâtib gelürdi. Cidden gûş-i iltifata koymadı. Hattâ mevâli-i 'izâmdan İmâm 'Ali dimekle meşhûr olan Mevlânâ 'Alâüddîn nesâyih u mevâ'izle ıslâh ümidine gönderildi, sözini dinlemedi. "Bana saltanat u eyâlet gerekmez" kelâmından gayrı söz söylemedi." s. 912.

Bunun yanında Şehzade Korkud'un bazı devlet adamları ile de aralarının iyi olmadığı kaynaklarda yer almaktadır. Nitekim bunlar arasında bulunan veziriazam Ali Paşa ile bir toprak meselesi sebebiyle araları açılmış ve Şehzade Ahmed'in de baskısı üzerine talep ettiği Manisa yerine, daha sonra Mısır'a seyahatinin çıkış güzergahı olacak olan Antalya'ya zorunlu olarak görevlendirilmiştir.

Antalya'ya gelişinde itibaren buranın havasını beğenmeyen Korkud, yine aynı paşaya ve babası Sultan Bayezid'e baş kısımları farklı ancak ifadeleri tamamen aynı iki mektup kaleme alarak kendisinin buradan başka bir yere Tire, Ayasluğ, İzmir taraflarına gönderilmesini istemiştir. Bkz. BOA. TSMA. e, 537/4; BOA. TSMA. e, 759/107.

106 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 120a-121b.

Bu satırlardan sonra Korkud:

> Ahidlere ve yeminlere vefaya (gelince), kullar onunla emrolunup, onu terkten yasaklandığında, biz de bu bölümde ona delalet eden ayet ve hadisleri zikrede(bili)riz.

diyerek sonrasında bu hususlaki ayet ve hadisleri ele almıştır. İki ayet ve Hz. Peygamber'e olan ahdin yerine getirilmesi hakkındaki birkaç rivayeti örnek vermiştir. Burada özellikle babasıyla olan ilişkisi üzerinden metni kurgulayan Korkud, sır tutmayı da ahde vefaya bir örnek olarak ele almış ve bununla ilgili, Hz. Ebubekir'in, Hz. Fatıma'nın ve Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber ile aralarında olan sırlarına atıf yaparak, bu kimselerin sırlarını muhafaza ederek ahidlerine vefa gösterdiklerini belirtmiştir. İlk etapta klasik bir nasihat anlatısı gibi görünen bu bölüm, Korkud'un benlik motivasyonunu güçlü bir şekilde kurguladığı bölümlerden biridir. Burada o, ayet ve hadisleri kendi anlatısına temel zemin ve destek teşkil edecek bir anlatıya dönüştürmüş ve bu rivayetler üzerinden babasına hitap etmiştir. Nitekim Korkud, eserin sonunda bunu açıkça izhar ederek şunları dile getirmiştir:

> *Ey Babacığım! Bu işaretleri anla. Ve (benden) istediklerinin tümünü, bana gizli/sır olarak gönder. Benden sana gelen cevap da (böyle olacaktır). İşte bu şekilde mevcut durum düzelir ve sözler (dedikodular) iptal/geçersiz olur.*[107]

[Babanın iyiliklerinin övülmesi ve iyiliğe teşvik edilmesi üzerine (Hâtime ve Tetimme)]

Esasında bölümde "hayra ve iyiliğe teşvik etme ve o ikisini arttırmaya çalışma", babanın iyiliklerinin övülmesi ve iyiliğe teşvik edilmesi üzerinden evlada karşı iyilikle davranarak isteğinin yetirilmesinin amaçlanması vb. hususlar ön plana çıkmaktadır. Korkud bu bölümün başında öncelikle konu hakkındaki hadisleri zikreder. Daha sonra hadislerin akabinde bu bölümde babasına hitaben şöyle seslenir:

107 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 128b.

> *Ey babacığım! Bu çocuk ve bütün insanlar senin özen gösterip, tesisi ve devamı için bunun gibi kalıcı güzellikler/nimet yaptığını kesin olarak bilmektedir.*[108]

Korkud'un eserini hayra ve iyiliğe teşvik ve bunları arttırma konusuyla bitirmesi çok manidardır. Kanaatimizce o, tüm kitap boyunca anlatmaya çalıştığı meramının gerçekleşmesi babında babasını övmekte ve onu kendisine karşı iyilikte bulunması hususunda teşvik etmeye çalışmaktadır.

e. Mısır Dönüşü Ben-Anlatıları:

Arşiv belgelerinde yer alan mektuplarına[109] göre Mısır'dan dönüşü hakkında da bilgilere ve ben-anlatılarına yer vermiştir. Bir mektubunda Korkud, aralarında Mısır sultanının dahi bulunduğu özel bir heyet refakatinde yirmi gemiyle Antalya'ya geldiğini ve bu heyetin Antalya'da bir hafta kaldığını anlatmıştır. Bu süre zarfında Mısır heyeti ve sultanını gayet güzel bir şekilde ağırlamış ve Sultan'a hil'at giydirmiş ve ziyafetler hazırlatmıştır. Şehzade Korkud'un mektubundaki bu hususa dair ifadeleri ise şöyledir:

> *[…] bu cânibe revâne olundu Hak celle ve alâ izze ismuhunun lütfu ve inâyeti ile ve hazret-i hüdâvendigâr halledallâhü mülkehunun makbûl ve müstecâb du'âları berekâtında ve yümn-i himmetler ile kâfirler amâresine mülâkât olunmadın gelip mekânımıza vusûl bulduk elhamdülillâh alâ ni'amehü'l-kâmilî zâlike fazlullâhi yü'tîhi men yeşâ vallâhü zü'l-fazli'l-azîm ve sultân hazretleri azze nasruhunun mecmû' gemileri ki yirmi aded olurdu muhibbiniz ile Antalya'ya bile geldiler idi. Bir hafta mikdârı durdular muhibbinizin kudreti yetişdikçe hil'at in'âm ve ziyâfet eyleyip gönderdik […]*[110]

Mısır dönüşü kaleme aldığı bir başka mektubuna göre ise Korkud, Mısır'da iken bu mektup hüviyetindeki bu kitabından (*Vesîletü'l-ahbâb*) başka bir mektup kaleme almamış görünmektedir. Babasına Mısır dönüşü yazdığı mektubunda bunun nedenlerini de sıralayarak şunları dile getirmiştir:

---

108 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 134a.

109 Bu mektuplardaki metinlerin içeriklerine dair paylaşımından dolayı Kemal Gurulkan'a teşekkür ederim.

110 BOA. TSMA. e, 759_/109

> *[…] zirâ evvel bu defa Mısır'dan mektûb-ı ubûdiyet irsâl olunmadığına sebep bu idi ki bu vechile arzuhâl etsem gerçi vâkı'a muvâfık olurdu lâkîn sultânın mektubuna muhâlif oldukdan sonra onlar ona vâkıf olup bendeye hacâlet lâzım gelirdi ve onlara muvâfakat olunsa arzuhâl-i bende-i za'îf vâkı'a mutâbık olmazdı ve kezâlik gelelden berü bendeye envâ'ile hayli za'af ârız oldu mesâlihe iştigâle mecâl komadı […]*[111]

Mektuplarında Mısır'ın ahvali hakkında da bilgiler veren Korkud, önceleri Rum (Osmanlı) topraklarının dışına çıkma düşüncesinde olduğunu ancak; Mısır'a (diyâr-ı Arab) gittikten sonra fikrinin değiştiğini belirtmiş ve şunları anlatmıştır:

> *[…] bundan esbak nice yıllar meâl-i fikrine düşüp bu tarafları cidd ü cehdile taleb etdim ki âhirü'l-emr Rum'da durmayıp bir tarafa gitmeye ıztırâr vâki' olursa bundan diyâr-ı Araba gitmeye âsândır deyü ve ol diyârı diyâr-ı emn ü emân mülâhaza ederdim nâgâh sevk-i ilâhî düşüp hazret-i hüdâvendigâr tavvelallâhü te'âlâ ömrühu ve ebbede devletuhu eyyâm-ı devletden ol diyâra varmak vâki' oldu ve hayrı dahi bunda imiş ki bu zamânda vâki' oldu elhamdülillâh zîrâ varıp görüldü ki cündileri zaleme ve şehirlisi a'vân-ı zaleme ve muhibbiniz gibi kişizâdelere herkez i'tibârları yok muhibbinize vâki' olan i'tibâr dahi hazret-i hüdâvendigârın hâtır-ı şerîfini ri'âyet etmek için zarûri vâki' olmuşdur alâ külli hâl bin hamd ü senâ bârî te'âlâya ki ben za'îf bendesini ol diyârdan halâs eyledi […]*[112]

f. *Vesîletü'l-ahbâb*'da Oğul-Baba İlişkisi

Şehzade Korkud'un *Vesîletü'l-ahbâb'ı* üzerinden babasına dair yaklaşımı ve onun hakkındaki genel düşüncelerine bakıldığında oldukça naif bir tavır görülmektedir. Özellikle ifadelerinde babasına karşı oldukça hassas davranan Korkud, onu daima yüceltmiş ve iyilikle anmıştır.[113] Üstelik babasının kendisi hakkındaki duygu ve düşüncelerine de büyük değer vermiştir. Buna göre babasından kendisini daima iyi niyet, güzel hatıralar ile anmasını ve bu düşüncelerinin değişmemesini istemiştir. [114] Onun izzet ve şerefini ali tut-

111 BOA. TSMA. e, 759/110.
112 BOA. TSMA. e, 537/4
113 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 134a.
114 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 118b-119b.

muş ve kendisine hep iyilikle muamele ettiğinden bahsetmiştir.[115] Korkud, babası hakkında övgü dolu ifadelerde bulunmuş,[116] babasına itaati daima üstün tutmuş ve muhalif tavırlarından dolayı da kendisinden özür dileyerek hüsn-ü niyetini belirtmiştir.[117] Ayrıca o, babasına karşı sağduyu, sabır, iyilik vb. tavsiyeler de bulunarak ona karşı tavrını daima mutedil tutmaya çalışmıştır.[118]

Bu anlatılar da göstermektedir ki Korkud, babaya karşı kendini bir "muti ve muhib" olarak konumlandırmıştır. Ona göre baba, sevgi, saygının ve dahi itaatin kendisine layık olduğu en yüce insanlardan biridir.[119] Yine o, "şehzade-sultan" ilişkisini "oğul-baba" ilişkisinin önüne geçirmemiş ve sürekli olarak "oğul-baba" ilişkisini daha üstün ve canlı tutmaya çalışmıştır. Elbette bunu, Korkud'un saltanat ve yönetim iddiasını terk etme tavrının bir sonucu olarak da görmek mümkündür. Buna göre oğul-baba ilişkisinin daha üstün görünmesi, şehzade-sultan ilişkisinden uzaklaşmanın bir sebebi değil bir sonucudur. Ancak yine de bu kendinde değerli ve önemli bir tercihtir. Çünkü Korkud, ikinci bir "Cem Sultan" olmayı bizzat kendisi tercih etmemiştir. Kanaatimizce Korkud'un babasına karşı bu denli hassas tavrı, onun ilim ve zühd sahibi profilinden de kaynaklanmaktadır. Bunun yanında Korkud gibi babası II. Bayezid, özellikle de ömrünün sonlarında zahidane bir profile daha fazla ağırlık veren biridir. Dolayısıyla Korkud'un babaya karşı tavrı, kısmen de olsa babanın dünyaya bakış tarzıyla -meşrebiyle- ilgilidir. Ancak bu yegane sebep değildir.

Esasında, Korkud'un oğul-baba ilişkisini zıddıyla mukabil bir örnekle mukayeseli okuduğumuzda, onun babasına karşı ne denli yüksek bir ihtiram gösterdiğini ve sevgisine değer verdiğini daha net görebiliriz. Çünkü aynı babanın bir başka evladı Yavuz Selim'in, Korkud'la aynı hassasiyete sahip olmadığı ve dahi babaya karşı daha cüretkar olduğu bilinmektedir. Nitekim bu cüretkar tavrın bir diğer örneğini Şehzade Bayezid'in (ö. 969/1562) babası Kanûnî Sultan Süleyman'a gönderdiği mektuplarda da görmekte-

115 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 116a-117a.

116 Korkud'un bu hususta babasına hitaben kullandığı bazı ifadeler şöyledir: "Aziz ve gözümün nuru babama döneceğim"; "Ey katımdaki yeri kalp ve ruhta olan (ey kalbim ve ruhumda yer edinen babacığım)"

117 Korkud'un bu hususta babasına hitaben kullandığı bazı ifadeler şöyledir: "Senin emrine muhalif ve sana asi olacağımı zannetme, (gönlünü) ferah tut. Çünkü bu, el-Halîm olan Rabbinin rızasını -babasına asilik yaparak- dileyen kimsenin şiarı değildir".

118 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 37b-38a.

119 Korkud, *Vesîletü'l-ahbâb,* Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 8a-9a.

yiz.[120] Ankara, Çorum, Amasya'da yazılan bu önemli mektuplar bir kısmı talebe binaen yazılmış iken bir kısmı ise, babaya karşı cüretkar bir tavrın takınıldığı serzeniş mahiyetindedir. Kardeşi II. Selim'e karşı oldukça kin besleyen Şehzade Bayezid kendi ifadesiyle, babasının Selim tarafını tutmasından dolayı ona çok kızmış ve üzüldüğünü açıkça belirtmiştir. Yine bir mektubunda babasını yalancılıkla suçlamış, istedikleri olmaz ise açıkça tehdit etmiştir.[121]

Şöyle ki:

> *[…] Ben sultanımun sözüne itimad eyledüm. Engürü'den (Ankara) geldüm idi. Bilmez idüm ki böyle ahdinüze yalân olacağınuzı; Pâdişâh-ı alemsinüz, siz böyle yalan söyleyince ya biz şimden girû kangı sözünüze inanalum? Hele olan oldu, eğer ben kulunı ister ve dilersenüz ve şimden girû rızanıza muhalefet etmedigüm, istersenüz ve benüm teselli olduğum, istersenüz bundan evvel ben istedüklerimi ve siz ahd eyledigünüzi cümle gönderesüz, viresüz. İstedüklerüm hod malumunuzdur. Vallâhi, billâhi virmez isenüz ben Amasya'da durmazam, her kande giderüm zabt idecek hâs dâhi bulurum, sonra günah benden olmaz, hep siz sebeb olursuz. […]*[122]

Sonuç

Eserleri ve dönemin tarihi kaynakları üzerinden Şehzade Korkud hakkında birçok çalışma yapılmasına rağmen onun *Vesîletü'l-ahbâb* adlı eseri, biri İngilizce diğeri ise Türkçe kaleme alınmış iki çalışma dışında pek ilgi görmemiştir. Henüz neşri ve çevirisi dahi yapılmamış olan bu eserin asıl yazılış amacını ve (ihtiva ettiği hadisler dışında) içeriğini işleyen ve inceleyen Türkçe müstakil bir çalışma da kaleme alınmamıştır. Elinizdeki bu makale dışında Şehzade Korkud'un ben-anlatıları hakkında müstakil bir çalışma da yapılmamıştır. Biz de onun tüm metinleri incelenmek suretiyle bütün ben-

120 Şehzade Bayezid'in babası Kanuni Sultan Süleyman'a hitaben yazdığı bu mektuplar Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı nr. 3924 mecmuasında yer almaktadır. Evrakların Başbakanlık Osmanlı Arşivleri'ne alınan bu evrakların olduğu mecmuanın yeni numarası ise şöyledir: BOA, TSMA. e. 0657/43. Şehzade Bâyezid'in bazı mektuplarını konu alan detaylı çalışma için bkz. Şerafettin Turan, "Şehzâde Bayezid'in Babası Kanunî Sultan Süleyman'a Gönderdiği Mektuplar," *Tarih Vesikaları Dergisi*, Yeni Seri I, no. 16, (1955): 118-127.

121 BOA, TSMA. e. 0657/43; Turan, "Şehzâde Bayezid'in Babası Kanunî Sultan Süleyman'a Gönderdiği Mektuplar", s. 121-124.

122 BOA, TSMA. e. 0657/43; Turan, "Şehzâde Bayezid'in Babası Kanunî Sultan Süleyman'a Gönderdiği Mektuplar", s. 124.

anlatılarını özetle tek bir çalışmada ortaya koymaya çalıştık. Bu kapsamda ilk olarak onun mektupları, şiirleri yani *Dîvânçe'*si ve *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha* adlı eseri incelemeye tabi tutulmuş ve daha sonra asıl konumuz *Vesîletü'l-ahbâb*'ı üzerine yoğunlaşılmıştır. Dolayısıyla bu ciheti ile elinizdeki makalenin, Korkud'un ben-anlatılarına değinen ve dahi halihazırda *Vesîletü'l-ahbâb*'ı da bu denli işleyen kapsamlı çalışmalardan biri olduğunu söylemek mümkündür.

Şehzade Korkud'un eserleri ben-anlatıları cihetiyle dikkate alındığında *Dîvânçe*'sinde daha çok ilahi aşk ve özlem ve ızdırap anlatılarına yer verilmiştir. Bunun yanında kendisinin saltanat hususundaki düşüncelerini de yansıtan anlatılara da değinmiştir. *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha* ise daha çok onun siyaset, tasavvuf ve zühd düşüncesi ile özellikle saltanat davasından vazgeçtiğine dair anlatılarına yoğunlaşmaktadır. *Vesîletü'l-ahbâb* adlı eseri ise farklı türden birçok anlatıya yer vermektedir. Şehzade Korkud'un bir rüyanın peşinden atıldığı bir maceranın gerekçesi olarak ortaya çıkan *Vesîletü'l-ahbâb,* Korkud'un esere verdiği isimden hareketle "sevgililer arasında bir aracı" olması temennisini taşımaktadır.

Vesîletü'l-ahbâb hac gayesiyle gizlice Mısır'a geçişin bir gerekçesi olarak gösterilse de esasında sevgililer arasında kalmanın ve bunların arasını bulmanın bir arayışıdır. Bu ciheti ile eserin muhatabı sevgili babasıdır. Tamamıyla benlik motivasyonu ile kaleme aldığı bu eserinde Korkud, fıkıh ve hadis ilmindeki maharetini de konuşturarak motivasyonuna destek aramaya çalışmıştır. Hadislerin oldukça yoğun işlendiği bu eser bu cihetiyle hadis eseri olarak anlaşılsa da bir ben-anlatısıdır. Ve dolayısıyla bu çalışmamızda hadislerin de bu yönüyle incelenmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır. Aslında *Vesîletü'l-ahbâb* dini ilimlerden hareketle nasıl bir ben anlatısının yazılabileceğinin belki de en güzel örneğidir. *Vesîletü'l-ahbâb* bir "mektup", "rüya anlatısı", "hâlnâme-sergüzeştnâme", "afnâme", "arzuhâlnâme", "müdafaaname", "vasiyetnâme/nasihat", "seyahatnâme" vb. daha birçok türden anlatılardaki içeriği kendinde ihtiva eden özgün ve geniş hacimli "müstakil bir ben-anlatısı"dır. Bunun yanında Osmanlı hanedan üyeleri (sultan-şehzadeler) arasında alim profiline sahip ender simalardan biri olan Şehzade Korkud'un *Vesîletü'l-ahbâb'ı* tam bir "Osmanlı ben-anlatısı"nın en güzel örneklerinden biridir.

Vesîletü'l-ahbâb, Osmanlı hanedan üyeleri arasında oğul-baba ilişkisini gözlemlememizi sağlayan, hacimce yoğun ve öznel anlatıları ihtiva eden na-

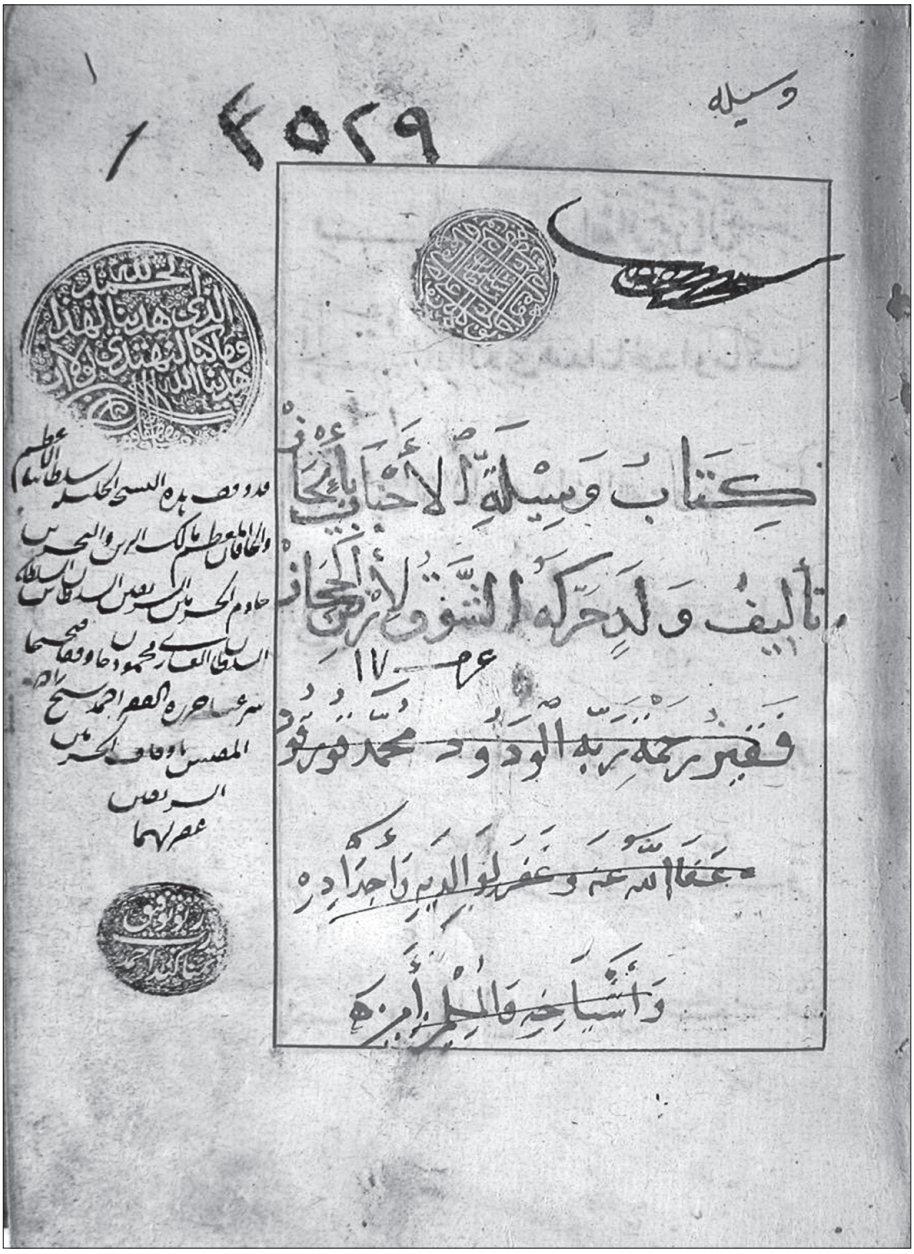
dir eserlerdendir. Daha özel anlamda bu kitap, Şehzade Korkud'un babası II. Bâyezid'e karşı yaklaşımını ve onun hakkındaki genel düşüncelerini bize sunan en iyi eserdir. Bu yönüyle eser, diğer hanedan üyelerinin oğul-baba ilişkilerinde görmediğimiz farklı bir üslubu ihtiva etmektedir. Örneğin Korkud, Şehzade Selim'in babası Sultan II. Bayezid'e tavrı ile Şehzade Bayezid'in babası Kanûnî Sultan Süleyman'a karşı tavırlarında olduğu gibi davranmamış; oğul-baba ilişkisini şehzade-sultan ilişkisinden daha üstün tutarak, babasına karşı daima naif bir tavır sergilemiş ve sert, cüretkar ve tehdit-vari ifadeleri asla açıkça kullanmamıştır. Onun kendisi hakkındaki duygu ve düşüncelerine de değer vermiştir.

Şunu belirtmek gerekir ki, Şehzade Korkud'un saltanat iddiasından tamamen uzak biri olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Nitekim onun şiirlerine ve bazı mektuplarına bakıldığında ilk başlarda saltanat iddiasında olduğu açıkça görülmektedir. Bunun yanında birçok tarihi kaynak da onun saltanat iddiasında olduğunu vurgulamıştır. Ancak aksine; yine bazı kaynaklar ile kaleme aldığı bazı mektupları ve eserleri onun bu davadan vazgeçtiğini de belirtmektedir. Korkud'un önceleri saltanat mücadelesinin bir aktörü haline dönüşme arzusu taşıdığı, bunun için mücadele ettiği fakat başarılı olamadığı tarihçilerin üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Ancak saltanat iddiasında olmadığına dair söylemleri yazdığı metinlerde daha güçlü vurgulanmaktadır. Nitekim eserlerinde bu fikir-tavır değişikliği sürecini takip etmek mümkündür. Önce o, kendisini sultanlığa daha layık gördüğünü ifade eden bazı şiirler kaleme almış, akabinde (saltanat hususunda babasının şehzadeler arasındaki tercihine vakıf olunca) bunun aksi yönünde saltanatı önemsemediğini yine şiirlerinde belirtmiştir. Akabinde *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha* ile bunun tasavvufî ve siyasi gerekçelerini sıralamıştır. Ancak daha sonra Mısır'a gizli geçişi özelinde saltanat maksadına matuf gibi görünen ve birtakım siyasi krizlere neden olan bir olaya da imza atmıştır. Tümüyle bu olayı anlatan *Vesîletü'l-ahbâb*'ında bunu tamamen dinî gerekçe ile yaptığını belirterek yine saltanat iddiasında olmadığını defalarca vurgulamıştır. Bu yönüyle *Vesîletü'l-ahbâb*, onun bu davadan vaz geçtiğinin bir belgesi ve bunların detaylıca açıklandığı ve vurgulandığı en güçlü eseridir. Eserlerindeki anlatımından hareketle ortaya çıkan bu yorumun aksine kanaatimizce Korkud, saltanat mücadelesinin güçlü bir aktörü olma arzusunda olmasa bile bu mücadeledeki konumunu garantiye alma düşüncesinden hiç vaz geçmemiştir. Saltanat makamındaki kişinin pozisyonuna göre tavır-

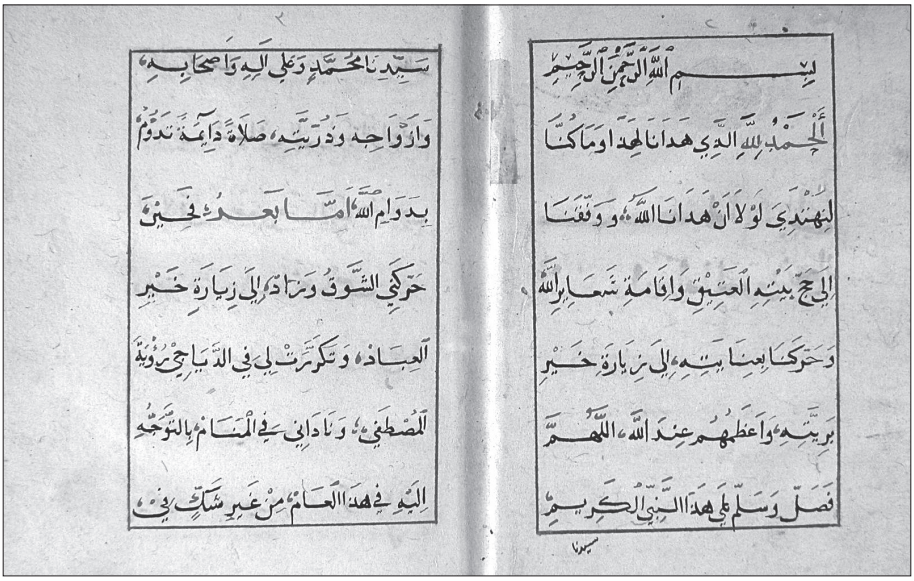
larında değişkenlik gösteren Korkud, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, başlangıçta kendisini kardeşler arasında mücadelenin güçlü aktörlerinden biri olarak görürken, babası II. Bayezid'in oğlu Şehzade Ahmed'i veliaht tayin etmeye meyilli olduğunu anladığında bu tavrını değiştirmiştir. Bunun yanında babası II. Bayezid'ın ve diğer devlet erkanın (sadrazam Ali Paşa) güçlü desteğini arkasına alan abisi Şehzade Ahmed ile ordunun/yeniçerilerin güçlü desteğini ve sevgisini kazanan kardeşi Şehzade Selim arasında kendisinin nispeten daha zayıf kaldığını düşünen Korkud bu saiklerle olsa gerek mücadelenin güçlü aktörü olma düşüncesinden vaz geçmiştir. *Vesîletü'l-ahbâb*'ı bu düşünce doğrultusunda yani siyasi sonuçları cihetiyle okuduğumuzda Korkud, öngördüğü taht kavgalarında mücadelenin doğrudan bir tarafı olmaktan kaçınarak, akıbetini garanti altına almaya çalışmış ve "güvenli bir bölge/el-beledü'l-emîn (Mekke)" arayışına çıkmıştır. Nitekim daha önce de söylediğimiz gibi Şehzade Korkud, Mısır sürecini dini-uhrevi bir niyete hasredip, saltanat davasına dönüştürülmemesi için yoğun çaba göstermiş ve ikinci bir Cem Sultan vakasının meydana gelmesine mâni olmuştur. Hac isteği engellenerek Mısır'dan Osmanlı topraklarına geri dönmek zorunda kalan Korkud'un Mısır dönüşünden sonraki süreci dikkatlice incelendiğinde o, dünya ve saltanat-idare işleri ile olan ilişkisini oldukça diri tutmuş ve saltanat makamınca kendisinin ihmal edilmesinden rahatsızlık duyduğunu mektuplarında da belirtmiştir. Öyle ki çeşitli sağlık gerekçeleri öne sürerek yine Mısır veya Rodos'a kaçma düşüncesinde olduğunu dahi ifade etmiştir. Kanaatimizce Korkud, kendisine yapılan bu haksızlıklara üzülmekten ziyade olayların sonucunda kendi akıbetinin ne olacağını öngörmüş ve daha önce de sözünü ettiğimiz "taht mücadelelerinden uzak güvenli bir yer arayışı" içinde olmuştur.

Eserin Yazma Nüsha Örnekleri:

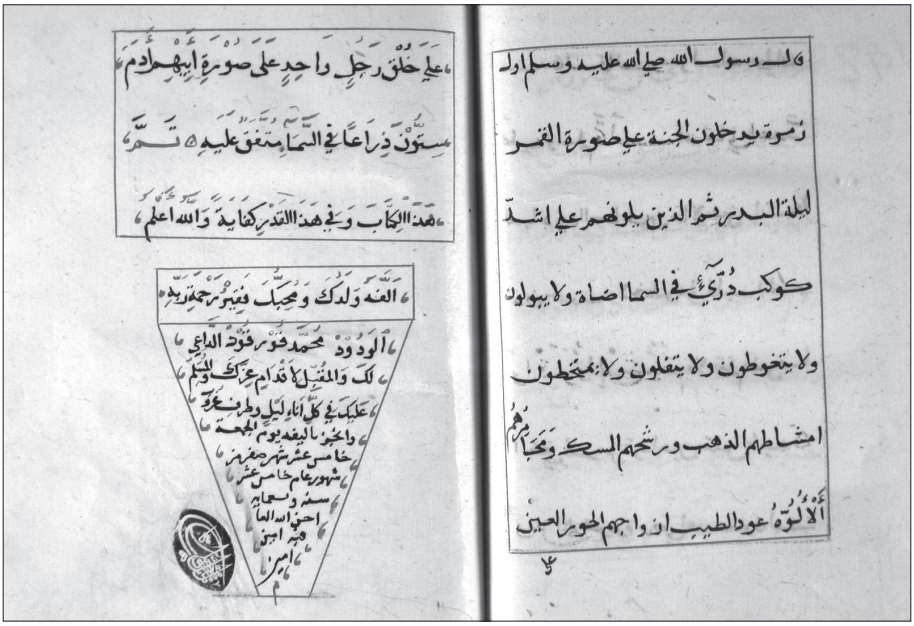
a. Eserin zahriyesi (Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 1a)



b. Eserin başı (Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 1b-2a):



c. Eserin sonu (Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 3529, vr. 143a:



Birincil Kaynaklar

Bandırmalızade, Hâmid Efendi. *Vâridât*, Yazma Bağışlar. nr. 2547: 1b-23a. Süleymaniye Ktp.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Mecmuatu'l-hutab ve'l-vâridât*. Genel nr. 41: 73 vr. Bursa Eski Eserler (Yazma Eserler) Ktp.

Girîdî, Aziz Efendi. Vâridât. Üsküdarlı, nr. 169. MÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp.

İbn İyâs. *Bedâi'u'z-Zuhûr fî Vekāi'i'd-Duhûr*. Nşr. Muhammed Mustafa. Kahire, 1984.

Şehzade Korkud, Muhammed b. Bayezid, *Vesîletü'l-ahbâb* bi-îcâz. Ayasofya nr. 3529: 1b-143a. Süleymaniye Ktp.

—, *Dîvân-ı Harîmî*. Ali Emiri Manzum, nr. 104: 1b-24a. Millet Ktp.

—, [Şehzade Korkud'un Mektupları]. BOA. TSMA. e, 537_/4. BOA, TS.MA. e, 745_/50. BOA, TS.MA. e, 746_/104. BOA. TS.MA. e, 759_/107. BOA. TS.MA. e, 759_/109. BOA. TSMA. e, 759_/110. BOA, TS.MA. e, 759_/111.

İkincil Kaynaklar

Al-Tikriti, Nabil. "The Hajj as Justifiable Self-Exile: Şehzade Korkud's Wasīlat al-a.(h) bāb (915–916/1509–1510)." *Al-Masaq* 17, no.1 (2005): 125-146.

—, "Şehzade Korkud and the Articulation of Early 16th Century Ottoman Religious Identity." Doktora Tezi, The University of Chicago, 2004.

Aziz Mahmud Hüdâî. *el-Vâridât ve'l-vâkıâtü's-sufiyyeti'l-hidaiyye*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Kitab-Naşirun [Books Publisher], 2016.

Balaban, Mehmet. "Şehzade Korkud Vakası". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 2020.

Demirtaş, Funda. "Osmanlı Kroniklerine Göre Şehzade Korkud'un Mısır Macerası." *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 47, no. 2 (2019): 67-91.

Dilek, Mehmet. "Şehzade Korkud'un Hadisçiliği (Vesîletü'l-ahbâb bi'İcaz Adlı Eseri Özelinde)." *Erzurum, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 26, no. 90 (2022): 303-330.

Duman, Muhammet Fatih ve Ahmet Ögke. Eds. *Şehzâde Korkud Kitabı*. Antalya: Türkiye Diyanet Vakfı Antalya Şubesi, 2020.

Emecen, Feridun. "Şehzade Korkud". *TDV İslam Ansiklopedisi* 26: 205-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Felek, Özgen."İslam Edebiyatını Yeniden Hikaye Etmek: Sultan III. Murâd'ın Rüya Mektupları."*Journal of Turkish Studies = Türklük Bilgisi Araştırmaları* 36, no. 2 (2010): 21-36.

Furat, Ahmed Hamdi. "Osmanlı Hanedanında Şafi Bir Fakih: Şehzade Korkud (Ganimet Ahkâmıyla Alakalı "Kitabu Halli İşkali'l-Efkâr fî Hilli Emvali'l –Küffar" İsimli Eseri Bağlamında), *EKEV Akademi Dergisi*, no. 44 (2010): 193-212.

Gelibolulu, Mustafa Ali. *Kitâbu Târih-i Künhü'l-ahbâr*. Haz. Ahmet Uğur, Ahmet Gül, Mustafa Çuhadar, İbrahim Hakkı Çuhadar. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.

Girîdî, Aziz Efendi. *Vâridat: Kalbin sohbetleri*. Haz. M. Nedim Tan. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2011.

Göksu, Orhan. "Melankoli ve İktidar Arasında Bir Şehzade: Şehzade Korkud'un Psikobiyografisi." *TARR: Turkish Academic Research Review = Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 5, no. 2 (2020): 267-288.

Karahasanoğlu, Selim. "Ottoman Ego-Documents: State of the Art." *International Journal of Middle East Studies*, 53 (2021): 301–308.

—, "Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları." *TUHED (Turkish History Education Journal)* 8, no. 1, (2019): 211-230.

—, "Ben Anlatıları", *Tarih Bilimi ve Metodolojisi* içinde, ed. Mehmet Yaşar Ertaş. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019: 280-284.

Karamânî, Ahmed b. Yusuf. *Ahbâru'd-Düvel*. Beyrut, 1992.

Kazan Nas, Şevkiye. "Bir Şehir ve Bir Şair Sancak Beyi: Şehzade Korkud." *Antalya Kitabı (Selçuklulardan Cumhuriyete Sosyal Bilimlerde Antalya)* içinde ed. Bedia Koçakoğlu, Bahset Karslı, Demet Sustam, Zehra Sulah, Halil İbrahim Yücel, Ayşe Demir. Antalya: Palet Yayınları, 2018: 898-913.

Kılıç, Filiz. "Osmanlı Hanedanında Bir Şair: "Şehzâde Korkud"." *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi,* no. 2 (1996): 203-219.

Kiraz, Seydi, "Edebiyata ve Şiire Düşkün Bir Sancak Beyi: Şehzade Korkud'un Şiirlerinde Aşk". *Şehzâde Korkud Kitabı* içinde. 271-292. ed. Muhammet Fatih Duman, Ahmet Ögke, Antalya: Türkiye Diyanet Vakfı Antalya Şubesi, 2020.

—, "Şehzâde Korkud'un Etkisinde Kaldığı Bazı Şairler ve Gazelleri." *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* no. 21, (2020): 55-82.

Nasûhî el-Halvetî, Üsküdarlı Mehmed. *Seyr ü Sülük Mektupları (murâselât)*. Haz. Mustafa Tatcı, Abdülmecit İslamoğlu. İstanbul: H Yayınları, 2017.

Kemalpaşazade. *Tevarih-i Al-i Osman (VIII. Defter)*. Haz. Ahmet Uğur. Ankara, 1997.

Köksal, Asım Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik, 2016.

Sultan III. Murad. *Kitâbü'l-Menâmât (Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları)*. Haz. Özgen Felek. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

Şehzade Korkud, Muhammed b. Bayezid. *Siyasetin Ahlakî Eleştirisi: Da'vetü'n-Nefsi't-Tâliha İle'l-A'mâli's-Sâliha*. Çev. Musa Sancak. İstanbul: Timaş Akademi, 2022.

—, *İslam'da Ganimet ve Cariyelik: Osmanlı Sistemine İçeriden Bir Eleştiri (Hallu işkâli'l-efkâr fi halli emvâli'l-küffâr)*. Haz. Asım Cüneyd Köksal, çev. Osman Güman. İstanbul: İSAR [İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı], 2013.

Turan, Selami. "Şehzâde Korkud'un Şiirlerinde Hüsn-i Ta'lîl Sanatının Kullanımı." *Şehzâde Korkud Kitabı* içinde ed. Muhammet Fatih Duman, Ahmet Ögke, Antalya: Türkiye Diyanet Vakfı Antalya Şubesi, 2020: 259-270.

Turan, Şerafettin. "Şehzâde Bayezid'in Babası Kanunî Sultan Süleyman'a Gönderdiği Mektuplar". *Tarih Vesikaları Dergisi*, Yeni Seri I, no. 16 (1955): 118-127.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "II. Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkud". *Belleten* 30, no. 120, (1966): 539-601.

Araştırma Makalesi/Research Article

Sıradan Bilginin Eşsizliğiyle Bir Musâhabet: Günlükleri Üzerinden Seyyid Hasan Nûrî Efendi'nin Ailesi ve Sosyal Çevresi Üzerine Bir Mikrotarih İncelemesi (1661-1665)

A Conversation through the Uniqueness of Ordinary Knowledge: A Microhistorical Inquiry into the Family and Social Circle of Seyyid Hasan Nûrî Efendi through His Diaries (1661-1665)

TUNAHAN DURMAZ

European University Institute, Florence, Italy. Doktora Adayı/PhD Candidate

(tunahan.durmaz@eui.eu), ORCID: 0000-0002-0363-4506

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 27.11.2023
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 26.12.2023

Durmaz, Tunahan. "*Sıradan Bilginin Eşsizliğiyle Bir Musâhabet*: Günlükleri üzerinden Seyyid Hasan Nûrî Efendi'nin Ailesi ve Sosyal Çevresi Üzerine Bir Mikrotarih İncelemesi (1661-1665)." *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 65-101.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10667299

Öz

Bu makale Osmanlı Türkçesindeki bilinen ilk günlük örneği olan, literatürde *Sohbetnâme* ismiyle bilinen metnin yazarı Sünbüli şeyhi Seyyid Hasan Nûrî Efendi'nin sosyal çevresi üzerine detaylı bir analiz sunmayı amaç edinir. Yazarın *sâlnâme* olarak adlandırdığı günlükleri, H.1072-1075/M.1661-1665 yılları arasında neredeyse her gün tutulmuş notlardan oluşur. Kişi ve mekan isimlerini titizlikle not etmeyi alışkanlık haline getiren günlük yazarı, bize dört yıl zarfındaki sosyal çevresini resmetmek için zengin bir malzeme sunar. Çevresinin genişliği bugüne kadar literatürde vurgulanmış olsa da, Hasan Efendi'nin muhataplarının kimler olduğu ve hangi çevrelerden geldiklerine dair ampirik bir analiz henüz yapılmamıştır. Bu boşluğu doldurmak amacında olan çalışma, üç kademeli bir mercekten bakarak yazarın yakın çevresinden tanıdıklarına doğru giden bir resim sunacaktır. İlk bölüm, çoğunlukla aile bireylerini ve eve yakın olan insanları içeren ilişkilere odaklanır. Bu samimiyet ve mahremiyet alanı, sıradan gündelik faaliyetlerin ve düzenli rutinlerin gerçekleştiği noktadır. Buradan yapılabilecek çıkarımlar, aile kavramının ve birtakım sosyal ilişki şemalarının tarihselleştirilebilmesi açısından ayrıca önem arz edebilir. İkinci bölüm günlük yazarının dünyasının bir diğer vazgeçilmez parçasını; yani ihvan, semt eşrafı ve Kocamustafapaşa Tekkesi'ndeki sufi kardeşleriyle olan ilişkilerini inceleyecektir. Yakın dostlardan, eşrafa ve oradan da tekkedeki önemli isimlere doğru genişleyen bir ilişkiler düzleminin incelendiği bölümde, Hasan'ın gündelik olarak karşılaştığı gruplar incelenir. Bu isimlerin kimi sıradan insanlarken kimi yüksek makamlarda olan kişilerdir. Üçüncü ve son kısım ise Hasan Efendi'nin İstanbul geneline yayılan, sınırları nispeten belirsiz birtakım karşılaşmalarını ve tanışıklıklarını anlamaya çalışacak ve günlük yazarının ileri gelenlerle olan münasebetlerine sosyal statü meselesini de gündemde tutarak ışık tutmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler

Seyyid Hasan Nûrî, Sünbüliyye, Osmanlı İstanbul'u, Sosyal İlişkiler, Günlükler

Abstract

This paper aims to present a comprehensive analysis of the social world of Seyyid Hasan Nûrî Efendi, a Sünbüli sheikh renowned as the author of the first diary written in Ottoman Turkish, known as *Sohbetnâme*. His diaries, referred to as *sâlnâme* (yearbook) in his own terms, consist of his daily notes spanning the years 1072-1075 AH/1661-1665 AD. Hasan Efendi meticulously documented therein the names of individuals and places, offering a wealth of material that unveils his social network over this almost four-year period. While existing literature has hitherto underscored the extensive nature of his social circle, there lacks empirical analysis detailing the

identities of Hasan Efendi's companions, acquaintances, and their affiliations. To address this gap, this study adopts a three-tiered approach, progressively unfolding an analysis from intimate relationships to more unconventional connections. The initial section delves into the author's closest relationships, encompassing family members and individuals in his immediate sphere. This realm of intimacy and privacy captures mundane daily activities and established routines, offering significant insights into the historical context of family dynamics and social frameworks of contemporary urban Muslim communities in the Ottoman capital. The subsequent section explores another integral facet of the diarist's world: his interactions with close friends, local people, and Sufi companions at the Kocamustafapasa Tekkesi. Hasan Efendi devoted considerable time to these individuals, engaging with them individually or within groups on a daily basis. Based on input about such connections in the diary, this section scrutinizes the diverse groups Hasan encountered regularly, whose scope ranges from close friends and local people to influential figures within the tekke. Among these associations, some were ordinary citizens, while others held positions of notable authority. The third and final part endeavors to decipher Hasan Efendi's encounters and connections across Istanbul, where boundaries of association were relatively ambiguous. This part aims to shed light on the diarist's interactions with dignitaries, thus providing insight into his broader network as well as his social status.

Keywords

Seyyid Hasan Nûrî, Sünbüliyye, Ottoman Istanbul, Social Networks, Diaries

Giriş[1]

Yıl 1661. Sıcak ve kasvetli bir Ağustos günü. Tâun illeti yaşlı genç, kadın erkek ayırt etmeden İstanbul'u kasıp kavurmakta. Suriçinin Canbaziyye mahallesinde mütemekkin bir Sünbüli dervişi işte böyle bir zamanda günlük notlarını tutmaya başladı. Söz konusu salgın, yazarın da eşini, oğlunu ve yeğenini alacak; o da tüm bu kayıpları notlarında tek tek kaydedecekti. Fakat günlük tutma alışkanlığı, kara günlerin ardından da kalıcı olacaktı. Öyle ki yazar 1661 yazından 29 Zilhicce 1075/13 Temmuz 1665 tarihine kadar mu-

1 Bu makale, 4 Ocak 2019 tarihinde Sabancı Üniversitesi Tarih Programında savunduğum "Family, Companions, and Death: Seyyid Hasan Nûrî Efendi's Microcosm (1661-1665)" başlıklı yüksek lisans tezimin ikinci bölümünün (Chapter II) bir Türkçeleştirmesine dayanır ve bazı hususları yeniden

taden itinayla tutulmuş notlar bıraktı. Günlük yazarı bu notlarında, bir iç konuşma hali benimsemekten ziyade o gün içinde yaptıklarına ve karşılaştığı kişilere odaklanmayı tercih etmiştir. İsimler ve günlük aktiviteler onun için çok önemlidir. Ama notlarında kendi adını hiç anmaz. Biz, ancak neredeyse bir asır sonra günlüğün ikinci cildinin arkasına düşülen bir nottan, yazarın Seyyid Hasan Nûrî Efendi (ö. 1100/1688) olduğunu anlıyoruz.[2]

Hasan, 1029/1620 yılında, Sünbüliyye tarikatinin postnişini Eyyûbî Mehmed Efendi'nin oğlu olarak dünyaya geldi.[3] 1074/1664 yılından itibaren Balat'taki Ferrûh Kethüda Tekkesi'nin şeyhi olması sebebiyle, ayrıca Balat Şeyhi olarak bilinegeldi.[4] Ama Sünbüliyye tarikatindeki bu vazifesinin dışında, Hasan ayrıca "Nûrî" mahlasıyla şiirler yazdı. Aynı zamanda hattattı. Müstakimzâde'nin ifade ettiğine göre, hattatlığı Sünbüliyye'nin kuru-

---

incelemeye tâbi tutar. Tezde günlük yazarına atfedilen kariyer odaklı sosyalleşme iddiası, ana argüman olarak bu metnin gündeminden çıkarılmıştır. Bunun yerine, yazarın Sünbüliyye bağlantısının bu sosyalleşmedeki yeri ve çevresinin genişliği vurgulanmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda, kimlikleri sonradan tespit edilen bazı isimler de analize dahil edilmiştir. Teşekkür: İki anonim hakeme kıymetli görüşlerini paylaştıkları için ve metnin okunabilirliğine bulundukları katkıdan dolayı şükranlarımı sunarım. Günlük üzerine yaptığım araştırmayla ilgilenip beni II. Ben-Anlatıları Sempozyumu'na (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 15-17 Haziran 2022) bir tebliğ sunmak üzere davet eden ve sonra da teşvikiyle bu metni mümkün kılan Prof. Selim Karahasanoğlu'na ayrıca müteşekkirim. 2016-2018 yıllarını kapsayan araştırma ve tez yazma sürecini, ilgisi ve teşvikiyle benim için paha biçilemez bir öğrenme deneyimine dönüştüren hocam Prof. Tülay Artan, günlükle olan bu serüvenimin esas mimârıdır. Kendisine minnettarım. Seyyid Hasan'la ve günlüğüyle halihazırda sekiz yılı dolduran bu tanışıklığımız, bir tarih öğrencisi olarak benim merak ve hassasiyetlerimin temel belirleyicisi oldu. Dolayısıyla, en özel ve anlamlı teşekkür, dopdolu dünyasının kapılarını aralık bırakarak gündelik ve sıradan bilginin kudretini en yalın haliyle tarihçinin gözlerinin önüne seren Seyyid Hasan Nûrî Efendi'yedir.

2 Haluk Şehsuvaroğlu, 1956'da *Cumhuriyet* Gazetesinde günlük üzerine çıkan iki yazısında da yazarın isminden bahsetmez. Ona "*hemşehrimiz*" demekle yetinir. Haluk Şehsuvaroğlu, "17. Asırda Bir İstanbullunun Notları," *Cumhuriyet*, 1956; Haluk Şehsuvaroğlu, "17. Asırda İstanbul," *Cumhuriyet*, 1956. Orhan Şaik Gökyay, 1985'te *Tarih ve Toplum*'daki makalesinde, yazarın bir biyografisini verir ama ismini nasıl tespit ettiğini not etmez. Orhan Şaik Gökyay, "Sohbetname," *Tarih ve Toplum*, 1985, 57. 1989'da *Studia Islamica*'da çıkan makalesinde Cemal Kafadar, günlük yazarının ismini, günlükteki bazı ipuçlarını takip ederek ("*Following several hints in the diary…*") tespit edebildiğini söyler. Cemal Kafadar, "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature," *Studia Islamica*, no. 69 (1989): 138, https://doi.org/10.2307/1596070. Kafadar'ın bahsettiği bu ipuçu, günlük yazarının torunu Seyyid el-Hac Mehmed Haşim tarafından yüz yıl kadar sonra ikinci cildin arka iç kapağına düşülen şu not olmalıdır: "*Bu sâlnâme cedd-i alâm Seyyid Hasan Nûrî Efendi hazretlerinin kendü tahriri olub ve bu abd-ı hâkîre vasıl olduğu tarihi beyân ider…1175 Perşenbe gecesi fi hankah-ı Mustafa Paşa…Eş-Şeyh Seyyid el-Hac Mehmed Haşim.*" Seyyîd Hasan Nûrî Efendi, *Sohbetnâme II*, Hazine 1418 (Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi), arka iç kapak.

3 Yazarın çağdaşları tarafından yazılan biyografik bilgiler için bkz. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekayiü'l-Fuzela Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli II*, der. Derya Örs, çev. Ramazan Ekinci (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 1857–60. Adnan İnce, "Sâlim Tezkiresi İnceleme-Transkripsiyonlu Metin" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1977), 711–12. Müstakimzade Süleyman Sadeddin and Mustafa Koç, *Tuhfe-i Hattâtîn*, Birinci basım (İstanbul: Klasik, 2014), 52.

4 Seyyid Hasan Nûrî Efendi hakkında bilgi veren Şeyhi Mehmed Efendi, onu "Balat Şeyhi" olarak anar. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekayiü'l-Fuzela Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli II*, 1857–60.

cusu Yusuf Sinan Efendi'nin oğlu Abdülkerim Efendi'den meşk etti.[5] İlerleyen zamanlarda kendi de hüsn-i hat dersleri verdi. Öğrencilerinden biri de sonradan tanınan bir isim olacak Lâ'li Mehmed Efendi'dir.[6]

Onun meşklerinin en önemli örneklerinden biri de şüphesiz günlükleriydi. Neredeyse dört yıla ait notlarının toplandığı iki ciltten oluşan bu günlükler, Osmanlı tarihyazımında *Sohbetnâme* adıyla bilinegelmiştir.[7] Fakat günlüklerinde yazar, *Sohbetnâme* isminden hiç bahsetmez.[8] Onun tercih etmiş olduğu tabir *sâlnâme*dir.[9] Bu esasa göre, her yıla ait notlar bir *sâlnâme*yi teşkil eder. İki ciltte toplanmış günlüğün ilk cildi sadece 1072/1661-62 yılına aittir.[10] Daha büyük olan ikinci cildin içinde ise 1073, 1074 ve 1075 hicri yıllarına ait üç ayrı *sâlnâme* vardır. İlk yıla ait notlar diğer yıllara kıyasla daha uzundur. Sonraki yıllara ait *sâlnâme*lerin uzunluğu kademeli olarak azalmış ve Hasan en son notunu 29 Zilhicce 1075/13 Temmuz 1665 tarihinde yazmıştır.

5 Müstakimzade Süleyman Sadeddin and Koç, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 52.

6 Mustafa Aslan, "Kastamonulu Hattatlar," *Journal of Turkish Studies* Volume 2 Issue 4, no. 2 (2007): 149.

7 Günlük, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine Koleksiyon'undadır ve iki ciltten oluşur. Seyyîd Hasan Nûrî Efendi, "Sohbetnâme I (Hazine 1426)" (Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Hicri 1072). Seyyîd Hasan Nûrî Efendi, "Sohbetnâme II (Hazine 1418)" (Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Hicri -1075 1073).

8 Bu isim erken Cumhuriyet döneminde yapılan bir tasnifleme esnasında günlüğün içinde bulunan büyük puntolu صحبت (*sohbet*) başlıkları sebebiyle verilmiş olmalıdır. Haluk Şehsuvaroğlu, 6 Temmuz 1956'da çıkan ilk yazısında metnin "*Sohbetname yahut Salname ismini taşıdığını*" söylemişse de aynı yıl çıkan ikinci yazısında doğrudan Sohbetnâme ismini benimsenmiştir. Haluk Şehsuvaroğlu, "17. Asırda Bir İstanbullunun Notları," *Cumhuriyet*, 6 Temmuz 1956; Haluk Şehsuvaroğlu, "17. Asırda İstanbul," *Cumhuriyet*, 1956. Şehsuvaroğlu'nun bu iki yazısından haberdar olup olmadığını bilemediğimiz sonraki yayınlar da Sohbetnâme ismini kullanmışlardır. Gökyay, "Sohbetname"; Kafadar, "Self and Others." Fakat günlüğe ait iki ciltte de "Sohbetnâme" ismine dair herhangi bir kayda rastlanmaz. Bu isimlendirme meselesi hakkında daha detaylı bir tartışma için bkz. Tunahan Durmaz, "Family, Companions, and Death: Seyyid Hasan Nûrî Efendi's Microcosm" (Yüksek Lisans Tezi, Sabanci University, 2019), 26–28, http://research.sabanciuniv.edu/36873/1/10219554_TunahanDurmaz.pdf.

9 Bu tabîr aynı zamanda günlük türünün Osmanlı dünyasındaki oluşumu ile ilgili de bize ipuçları verebilir. *Sâlnâme* günümüz Türkçesine "yıllık" olarak çevrilebilir. Yazar bu notların bir yıllık süre zarfında bir bütünlük arz ettiğini düşünmüş olmalıdır. Selim Karahasanoğlu, Seyyid Hasan Nûrî Efendi'den sonraki yüzyılda günlük tutan Sadreddinzâde'nin ve onun takipçisi olan Sadık'ın *ceride* tabirini kullandığını not eder. Ceride günlük havadislerin kaydedildiği bir not defterine verilen isimdir. Selim Karahasanoğlu, "Ottoman Ego-Documents: State of the Art," *International Journal of Middle East Studies* 53, no. 2 (May 2021): 307, https://doi.org/10.1017/S0020743821000350. Ayrıca bkz. Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzade Telhisî Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir Inceleme*, 1. basım (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 33–34. Bunlar düşünüldüğünde, on yedi ve on sekizinci yüzyıllar arasında Osmanlı orta üst sınıfı arasında ve bir edebi tür etrafında, günlük not tutma alışkanlıklarının gelişmeye başladığından söz edebilir miyiz? Eğer bu yaygınlaşan bir pratikse, bunun hangi ihtiyaç ve gelişmeler etrafında hâsıl olduğunu düşünebiliriz?

10 İlk yıla ait olan notları için *sâlnâme* tâbirini kullanmaz. Bu cilt yazar tarafından sadece bir "defter" olarak nitelenir. Bkz. *Sohbetnâme I*, 1b. 1072 yılından itibaren her yılın başına *sâlnâme* yani yıllık başlığını atacaktır.

Tarihyazımında ilk Osmanlı günlüğü olarak tanınan *sâlnâme*ler hakkında bilinen ilk yayın, 1956 yılında Haluk Şehsuvaroğlu'nun *Cumhuriyet* gazetesindeki *Tarihimizden Bahisler* kısmında arka arkaya yayınlamış olduğu iki yazıdır.[11] Bu yazıların esas amacı hem yazarın İstanbul'unu anlamak hem de günlüğü alternatif bir birincil kaynak olarak sunmaktır. Yaklaşık otuz yıl sonra, Orhan Şaik Gökyay'ın *Tarih ve Toplum*'da yayınlayacağı tanıtım yazısı bunları takip etmiştir.[12] Fakat Osmanlı tarihçiliğinin günlükle esas tanışması, Cemal Kafadar'ın 1989'da *Studia Islamica*'da çıkan makalesiyle olmuştur.[13] Kafadar'ın makalesi, günlüğü Osmanlı kültür tarihinin dinamiklerinin içine konumlandırır ve metnin neliği hakkında birçok önemli soru sorar. Fakat bu yayın aynı zamanda birincil tekil anlatımlı metinlerin Osmanlı tarihyazımı için potansiyelini keşif açısından da bir dönüm noktasını temsil eder. 2007 yılında Suraiya Faroqhi'nin Seyyid Hasan'ın sosyal çevresi ve ailesi üzerine Almanca yayınladığı makalesi bunu takip etmiştir.[14] Faroqhi, makalesinde Seyyid Hasan'ın sosyal çevresi ve ailesi üzerinde durmuş ve bu konuda yapılabilecek muhtemel araştırma projelerine işaret etmiştir. 2015 sonrasında bu ilgi yine tazelenmiş ve bugüne kadar günlük üzerine beş adet yüksek lisans tezi yazılmıştır. Bunlardan ikisi günlüğü Latin harflerine aktarır.[15] Diğer üçü ise çeşitli temalar üzerinden günlüğü ve yazarını tarihsel bağlamlarında değerlendirmeyi amaç edinir.[16]

Bu makale günlüğün ampirik bir okumasını yaparak Seyyid Hasan Nûrî Efendi'nin sosyal çevresinin sınırlarını anlamaya ve bir grubun mikrotarihsel bir okumasını yapmaya çalışacaktır.[17] Böyle bir sorgulama aynı zaman-

11 Şehsuvaroğlu, "17. Asırda İstanbul"; Şehsuvaroğlu, "17. Asırda Bir İstanbullunun Notları."

12 Gökyay, "Sohbetname."

13 Kafadar, "Self and Others."

14 Suraiya Faroqhi, "Ein Istanbuler Derwisch Des 17. Jahrhunderts, Seine Familie Und Seine Freunde: Das Tagebuch Des Seyyid Hasan," *Selbstzeugnisse in Der Frühen Neuzeit: Individualisierungsweisen in Interdisziplinärer Perspektive*, der. Kaspar von Greyerz and Elisabeth Müller-Luckner, Schriften Des Historischen Kollegs 68 (München: Oldenbourg, 2007). Not: 8 Mart 2018 tarihinde yaptığımız görüşmede, Almanca neşrettiği bu makaleyi detaylıca benimle tartışan ve bu vesileyle araştırmanın gideceği yolu da büyük ölçüde tayin eden Prof. Suraiya Faroqhi'ye çok teşekkür ederim.

15 Aykut Can, "Seyyid Hasan Sohbetname I. Cilt (1071-1072/1660-1661)" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2015); Ayşe Akkılık, "Seyyid Hasan'ın Günlüğü, II. Cilt (H.1073-1075/M.1662- 1664), (İnceleme-Metin)" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019).

16 Fatma Deniz, "The Use of Space by Sufis in Seventeenth-Century Istanbul in Light of Seyyid Hasan's Diary, The Sohbetnâme" (Yüksek Lisans Tezi, Central European University, 2018); Durmaz, "Family, Companions, and Death: Seyyid Hasan Nûrî Efendi's Microcosm"; Gülşen Yakar, "Individual and Community, Public and Private: The Case of 17th Century Istanbulite Dervish and His Diary" (Yüksek Lisans Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2019).

17 Burada mikrotarih kavramına yapılan vurgu, büyük oranda çalışmanın küçük birimlere odaklanmasına bir referans niteliğindedir. Hasan'ın kendi dünyasına dair verdiği bilgiler tarihyazımının "*önem-*

da günlüklerin tarihî kaynak olarak kullanımını da örneklendirecektir.[18] Modern öncesi dönemde yazılmış otobiyografik metinlerin, yazarın sosyal hareketliliği ve çevresinin bir yansıması olduğu fikri, bugün Avrupa tarihyazıcılığında kabul edilen bir paradigmadır.[19] Seyyid Hasan Nûrî Efendi'nin günlükleri de bireysel duygu ve fikirleri vurgulayan bir "kendilikten" ziyade yazarın sosyal çevresine ve başkalarıyla birlikte yapılan gündelik aktivitelere odaklanması sebebiyle bu paradigmayla paralellikler gösterir. Peki bu sosyal çevre nasıl bir sosyal çevredir? 1985 yılında yayınladığı yazısında, Gökyay, Hasan'ın sosyal çevresini on sekizinci yüzyıl günlük yazarı Sadreddinzâde Telhisi Mustafa Efendi'yle karşılaştırır.[20] Bu karşılaştırma, ulemâ kökenli bir aileden gelen ve iyi eğitimli bir kadı olan Sadreddinzâde'nin önemli isimlerden oluşan bir sosyal çevresi olduğunu ama daha az eğitimli olan Hasan'ın ise tarikat mensubu olması sebebiyle "dar bir çevrenin insanı" olduğu bulgusunu ortaya çıkarır.[21] Gökyay'ın aksine Kafadar, Hasan'ın

siz" olarak addedeceği, büyük dinamiklere dair olmayan bilgilerdir. Aynı şekilde karşı karşıya olduğumuz bireylerin çoğundan bugün sadece günlük sayesinde haberdarız. İlk bakışta büyük resme dair bir şeyler söylemediğine kani olunabilecek bu bilgiler, aslında tam aksine geç 17. yüzyıl İstanbul'unda bir tarikatin etrafında dönen girift bir sosyal ilişkiler ağı üzerinden çağdaş Osmanlı dünyasını anlamak için alternatif okumalar sunabilir. İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere, Hasan'ın dünyasının sıradan insanlar kadar sıra dışı isimlerle de dolu olması, sadece Osmanlı'nın Müslüman kentli topluluklarının yaşayışlarına dair değil, Osmanlı kurumlarının işleyişlerine dair de yeni ipuçları kazanmamıza vesile olabilir. Bu açıdan benimsenen mikrotarihsel okuma yöntemi, çok farklı bir döneme ve kültürel şemaya ait olsa da, Sigurður Gylfi Magnússon ve Davíð Ólafsson'un 19. yüzyıl kırsal İzlanda topluluklarının okuryazarlık ve yazılı ifade pratikleri özelinde ortaya atmış olduğu "*minor knowledge*" yani "*önemsiz bilgi*" kavramıyla paralellikler gösterir. Bu kavram için bkz. Sigurður Gylfi Magnússon and Davíð Ólafsson, "Minor knowledge. Microhistory, scribal communities and the importance of institutional structures," *Quaderni storici*, no. 2 (2012): 496, https://doi.org/10.1408/37891.

18 Günlüklerin tarihyazımında nasıl kullanılabileceğine dair teorik olarak bir çalışma için bkz. Irina Paperno, "What Can Be Done with Diaries?," *The Russian Review* 63, no. 4 (2004): 561–73.

19 Geçtiğimiz on yıllık dilimde, Avrupa tarihyazımında birinci tekil kişiyle yazılan metinlerin kullanımı ve meselenin kavramsallaştırılması açısından önemli çalışmalar yapılmıştır. Özellikle Berlin ve İsviçre ekolleri olarak bilinen iki çalışma grubunun çalışmaları, erken modern dönemde yazılan günlük, hatırat gibi otobiyografik metinlerle ilgili önemli argümanlar geliştirmişlerdir. Bunlardan en önemlisi, bu metinlerin bireyselcilik ve egosantrik olanın ötesine taşınarak, içindeki birçok tarihsel bağlamın tartışmaya açılması gerekliliğidir. Bkz. Claudia Ulbrich, Kaspar von Greyerz, and Lorenz Heiligensetzer, eds., "Introduction," in *Mapping the "I": Research on Self-Narratives in Germany and Switzerland*, Egodocuments and History Series, Vol. 8 (Leiden: Brill, 2015), 2–4. Bu hususta, Berlin grubundan bir araştırmacı olan Gabriele Jancke'nin iddiaları, Hasan Efendi'nin metnini anlamlandırmak için özellikle dikkat çekicidir. Jancke'ye göre, erken modern dönemde yazılan otobiyografik metinler, himâye ve 'network' gibi mevzulardan ayrı değerlendirilemeyecek birer sosyal eylemdir. Gabriele Jancke, "Persons, the 'Autobiographical Person' and Cultural Concepts of the Person: Early Modern Self-Narratives from German-Speaking Areas in a Transcultural Perspective," *The Medieval History Journal* 18, no. 2 (October 2015): 348., https://doi.org/10.1177/0971945815601307.

20 "b" altbaşlığına bkz. Gökyay, "Sohbetnâme", 56-57.

21 Gökyay, "Sohbetnâme", 56.

"sosyal ağlarının" dikkate değer olduğuna işaret eder.[22] Daha sonra, Faroqhi, Hasan'ın sosyal çevresinin geniş bir gruptan müteşekkil olduğunu kaydeder.[23]

Bu araştırma, Kafadar ve Faroqhi'nin iddialarını doğrular ve Seyyid Hasan Nûrî Efendi'nin sosyal dünyasının tarikat çevresiyle sınırlı olmadığını, bu dünyanın bir resmini çizerek ortaya koymayı amaç edinir. Hasan, dar bir sosyal çevrenin aksine, esasen İstanbul'un çok farklı gruplarıyla irtibat halindedir. Çarşı esnafından müelliflere, bürokratlardan ulemâya uzanan bu gruplarla kurulan ilişkiler bütünü, tarikatten bağımsız bir şekilde gerçekleşmez. Aksine Sünbüliyye, bu münasebetlerin teşkil edicisi konumundadır. Yazarın farklı insanlar tanımak ve sosyalleşmek hususundaki özel ilgisi ise, onun sosyal çevresini çok katmanlı bir hale getirir. Hasan'ın girift sosyal çevresini inceleyebilmek için, çalışma üç kademeli bir mercekten bakmayı teklif eder. Bu mercek, en içeride olandan, yani aile ve özel hayattan, dostlar çevresine ve oradan da ekâbirden ve saraydan tanıdıklara kadar genişleyen bir görüntü sunar.

İlk kısım, Hasan Efendi'nin yakın ilişkilerine odaklanacaktır. Çoğunlukla aile bireylerini ve eve yakın olan insanları içeren bu samimiyet ve mahremiyet alanı, sıradan gündelik faaliyetlerin ve düzenli rutinlerin gerçekleştiği yerdir. *Sâlnâme*lerde yazarın özel dünyasına dair verdiği bilgiler tarihçi için sıra dışı bir kaynak teşkil eder. Bu durum günlük üzerine yapılan önceki araştırmalarda da dikkat çekmiş ve Hasan Efendi'nin aile hayatı, bilhassa eşi Gülbevi Hatun'la ilişkisi, bir ölçüde incelenmiştir. Fakat günlük, yazarın aile hayatını ve bireylerini daha sistematik bir analize tabi tutmamıza imkan verecek bilgiler içerir. Bu hususta Hasan Efendi'nin bilhassa oğulları ve kız kardeşleri olan münasebetleri, aile ilişkilerine dair bazı mevhumları tarihselleştirebilmek açısından önem arz eder. İkinci bölüm günlük yazarının dünyasının bir diğer vazgeçilmez parçasını, yani yakın dostları, semt eşrafı ve Kocamustafapaşa Tekkesi'ndeki sufi kardeşleriyle olan ilişkilerini inceleyecektir. Hasan Efendi bir gününün hatrı sayılır bir kısmını birebir ya da gruplar halinde olmak üzere bu insanlarla geçirmiştir. Yakın dostlardan, eşrafa ve oradan da tekkedeki önemli isimlere doğru genişleyen bir ilişkiler

22 "Social networks" için bkz. Kafadar, "Self and Others," 125. Mesela, bir sonraki sayfada Kafadar, Hasan'ın meşhur *Seyahatnâme* yazarı Evliya Çelebi ile çakışan bir sosyal grubun insanı olduklarını tespit eder. Kafadar, 126.

23 Suraiya Faroqhi, "Ein Istanbuler Derwisch des 17. Jahrhunderts, seine Familie und seine Freunde: Das Tagebuch des Seyyid Hasan" 118-119.

düzleminin incelendiği bu bölümde, Hasan'ın gündelik olarak karşılaştığı gruplar ele alınır. Bu isimlerin kimi sıradan insanlarken kimi yüksek makamlarda olan kişilerdir. Üçüncü ve son kısım ise Hasan Efendi'nin İstanbul geneline yayılan, sınırları nispeten belirsiz birtakım karşılaşmalarını ve tanışıklıklarını anlamaya çalışacak ve bu minvalde günlük yazarının ileri gelenlerle olan münasebetlerine ışık tutmaya çalışacaktır.

Mahremin bir Serencâmı: Seyyid Hasan Nûrî Efendi'nin Ailesi

Hasan Efendi metinde ev halkından yani ailesinden *ehl-i beyt* olarak bahseder.[24] Babası, Sünbüliyye tarikatinin postnişinliğini de yapmış olan Eyyûbi Mehmed Efendi'dir.[25] Annesinin adı bilinmemektedir. Ancak Hasan Efendi, babasından günlüğünde hiç söz etmezken, annesini çeşitli vesilelerle anar. Onun mezarını belirli aralıklarla ziyaret etmektedir. Ayrıca, yine validesinin ölüm yıldönümlerini mutlaka not eder. Hatta bu notlardan annenin 1647 yılında vefat ettiği anlaşılmaktadır.[26] Babasından hiç bahsetmemesi onu henüz çok küçükken kaybetmesiyle ilişkili olmalıdır.

Günlükten anladığımız kadarıyla Hasan Efendi'nin ailesi dört oğlu, (en az) bir kızı ve (en az) bir zevcesinden oluşuyordu. İki kız kardeşi, onların kocaları ve yeğenleri de gündelik hayatının bir parçasıydı. Bunlar dışında, Selim Kadın, kocası Lütfi Usta, oğulları Yusuf; ve Şahbaz gibi haneye yakınlığı kolayca tespit edilebilen başka kişiler de vardı. Fakat bu son grubun bir kan bağı ilişkisi olup olmadığını tesbit etmek mümkün değildir. Yine, Belkîs Bacı (bazen Belkîs Hoca) gibi kapı komşularını (*câr-ı mülâsık*) da bu şemanın içinde değerlendirmek mümkündür. Aşağıda ayrıca tartışılacağı üzere, Hasan Efendi ile Belkîs arasındaki arkadaşlık, modern öncesi İslam toplumlarında hakim olduğuna inanılan tipik kadın-erkek ilişkisi anlayışının tam aksine bir örnek teşkil eder.

Seyyid Hasan Nûrî Efendi'nin gündelik hayatının en önemli iki aktörü, metinde küçük hemşire ve büyük hemşire olarak bahsettiği kız kardeşleridir.[27] Küçük kız kardeşin adı Zâhide[28] büyük kız kardeşin adı ise Hadi-

24 Örneğin bkz: *Sohbetnâme I*, 4a.

25 Eyyûbî Mehmed Efendi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001), 80.

26 *Sohbetnâme II*, 22a.

27 *Hâher-i kihter* (küçük kız kardeş) ve *hâher-i mihter* (büyük kız kardeş) ifadelerini de dönüşümlü olarak kullanmayı tercih eder.

28 *Sohbetnâme I*, 26a-26b, 50a-50b, *Sohbetnâme II*, 96a.

ce'dir.[29] Hasan Efendi ile büyük kız kardeş bababir kardeş olmalılardır. Zira Hasan Efendi birkaç kez açıkça Hadice'nin annesinden bahsetmiştir. Ancak Zâhide hakkında böyle açık bir beyanda bulunmaz. Dolayısıyla, Hasan Efendi'yle Zahide'nin annelerinin aynı olması muhtemeldir. Hasan Efendi, her iki kız kardeşinin evinde ama özellikle de büyük kız kardeşinin evinde çok zaman geçirir. İşret meclislerinin akabindeki durağı kendi evi değil, genellikle Hadice'nin evidir. Akşam yemeğini hiç de nadir olmayan aralıklarla kız kardeşinde yer. Hatta bazen gün içinde de orada durup dinlenir (*istirahât/menâm*) ve bu esnada içtiği kahvelerden (*tenâvül-i kahve*) bahsetmeyi de ihmal etmez. Bazen bunların hepsi bir gün içinde gerçekleşir.[30]

Hasan kız kardeşleriyle yaptığı konuşmaları da sıklıkla kaydeder. Bu konuşmaların (*mücâleset/musâhebet*) içeriği hakkında çoğu zaman bir şey söylemez ancak bunların içeriğinin gündelik meselelerin ötesine geçtiğini söylemek mümkündür. Mesela, Zahîde'nin ölen oğlu Seyyid İbrahim'in mezarını ziyaret ettikleri gün, onunla uzun uzadıya derin bir sohbet gerçekleştirirler.[31] Yine aynı şekilde, Hadice'yle kitap alışverişi yapmak Hasan için sıra dışı bir eylem değildir. Zîra metinden anlaşıldığı üzere her iki hemşîre de okuryazar kadınlardır ve erkek egemen toplum düzeni içinde belli bir otorite ve söz hakkına sahiptirler. Öyle ki günlükteki mahrem dünyaya ait anlatılar o dünyanın içinde güçlü bir cinsiyet ayrımı olmadığını bize aktarır. Ancak bu olgu, sıradan insanlar arasından bir bireye kıyasla, bu ayrıcalıklı çevre içinde kendi prestijlerine sahip olan bu iki kadına özgü de olabilir.

Görüldüğü üzere her iki kardeş de Hasan Efendi'nin hayatında önemli bir yere sahiptir. Ancak gündelik yaşamında Seyyide Hadice, yani büyük hemşire, daha büyük bir ağırlığa sahiptir. Bunda Seyyide Zahîde'nin evlendikten sonra Alibeyköy'e yerleşmiş olmasının da etkisi olmalıdır. Hasan'ın Hadice'nin evine gittiği ve orada kaldığı zamanlar kendi evinden bahsettiği zamanlardan çok daha fazladır. Kendi evinde geçirdiği vakit muhtemelen ona 1661 yazındaki veba salgınında aniden kaybettiği eşi Gülbevi ve oğlu Mustafa'nın acısını hatırlatmaktaydı. Bu nedenle, kardeşinin evi muhtemelen onun için kederini hafiflettiği ve acısını paylaştığı bir mesken vazifesini görüyordu.[32] Zira aynı şekilde Hadice de kızını kaybetmiş ve bunun aka-

29 *Sohbetnâme I*, 17a.

30 Örneğin; *"Hâher-i mihterde sabah kahvesini tenâvül, menâm ve iltikâm" Sohbetnâme II*, 41a.

31 *"...küçük hemşire ile çok musâhebet-i ruhâniyye eyledik." Sohbetnâme I*, 30a.

32 Fatma Deniz, bu durumu "konfor" kavramı çerçevesinde inceler ve Hasan'ın Seyyide Hadice'nin evinde bolca vakit geçirmesini kendini orada daha rahat hissetmesiyle izâh eder. Bkz. Deniz, "The

binde yeni bir eve taşınmıştı.[33] Hasan'ın sık sık ziyaret ettiği yer bu yeni evdi. Aynı acıyı paylaşan iki kardeş, yüksek ihtimalle bu yeni mekanda bir nebze de olsun ferahlık bulmuşlardı.

Bazı tezkirelerin Hadice'ye dair işaret ettiği dolaylı ama dikkat çekici bir senaryo mevcuttur. Buna göre Hadice Sünbüliyye'nin postnişini Necmeddin Hasan Efendi'nin (ö. 1019/1610) eşi olabilir. Günlük yazarının babası Eyyübî Mehmed Efendi Sünbüliyye koluna mürid olduğunda Necmeddin Hasan Efendi bu kolun şeyhiydi. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekayi-ül Füzelâ*'sında Necmeddîn Hasan Efendi'nin ömrünün sonlarına doğru Eyyübî Mehmed Efendi'nin kız kardeşiyle evlendiğini yazar.[34] Ancak, bazı kaynaklar farklı bir anlatıyı ön plana çıkarır ve Necmeddîn Hasan Efendi'nin Seyyid Mehmed Efendi'nin kızıyla evlendiğini belirtir. Necdet Yılmaz, bu son anlatının bizzat Necmeddîn Hasan Efendi ile görüşen Cemaleddin Hûlvi'nin *Lemezât*'ında da geçtiğini yazar.[35] Bu sebeple, bu ihtimalin daha kuvvetli olduğunu söylemek mümkündür.[36]

Hasan günlükte Hadice'nin eşi olduğunu anladığımız Hasan Çavuş isimli bir zattan bahseder. Fakat Hadice pekala Necmeddin Hasan Efendi'nin vefatından sonra Hasan Çavuş ile evlenmiş olabilir. Nitekim *sâlnâme*lerin verdiği bazı bilgiler dikkatle okunduğunda Hasan Çavuş'un Hadice'nin ikinci kocası olduğu anlaşılmaktadır. Hadice'nin kızı Seyyide Saîme vebaya yakalandığında günlük yazarı açıkça "*…Hasan Çavuş'tan olan kızı Seyyide Saime mat'ûne olmuş…*" diye yazar.[37] Hasan Çavuş'un babalığına vurgu yapan bu not, ablanın daha önceden evlendiğini ve bu önceki evliliğinden de çocukları olduğunu ima etmektedir.

Use of Space by Sufis in Seventeenth-Century Istanbul in Light of Seyyid Hasan's Diary, The Sohbetnâme," 46.

33 Hasan, Hadice'nin yeni evine taşınmasına dair birtakım detayları aktarır. Mesela bu ev Süleyman Ağa Vakfı'nın kâtibi Yazıcı Mehmed'in evidir. *Sohbetnâme I*, 72a-72b.

34 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekayiü'l-Fuzela Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli II*, 1858.

35 Bkz. Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001), 76. Ayrıca Mehmed Tevfik'in *Mecmua-i Terâcim*'i gibi daha sonraki yüzyıllara ait bazı tezkireler de Hulvî'nin görüşünü benimsemiş görünmektedir. Teraccim'de Kiramüddin Efendi, yani Alaaddin Efendi'nin kardeşi ve Necmeddin Hasan Efendi'nin oğlu, Seyyid Hasan Nûrî Efendi'nin yeğeni (*hemşirezâde*) olarak açıkça belirtilmiştir. Bkz: Mehmed Tevfik, "Mecmûa-i Terâcim." (-), fols. 58b–59a, Türkçe Yazmalar Koleksiyonu 192, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. Bu varsayım kısmen spekülatif olsa da, bu gibi kanıtlar büyük kız kardeşin Necmeddin Hasan Efendi'nin eşi olabileceğine işaret etmektedir.

36 Hasan Efendi üçüncü bir kız kardeşten bahsetmediğine göre, söz konusu kişi büyük kız kardeş Seyyide Hadice olabilir. Üçüncü kız kardeşin daha önce ölüp ölmediği sorgulanabilir, ancak Hasan Efendi'nin sevdikleri için özenle yıllık hatıra notları kaleme aldığı göz önüne alındığında, bir kız kardeşi daha olsaydı ondan *sâlnâme*lerinde mutlaka bahsederdi.

37 *Sohbetnâme I*, 17a.

Küçük kız kardeş Seyyide Zahîde'ye gelince, Hasan Efendi ondan ablası kadar sıklıkla bahsetmez. Zahîde, orta defterdarın oğlu Ahmed Ağa (bazen Ahmed Çelebi) ile evlidir. Ahmed varlıklı bir şahsiyettir ve Alibeyköy'de Hasan'ın da ziyaret etmekten keyif aldığı bir çiftliği vardır. Ahmed ve Zâhide çiftinin hayatları bu çiftlik ve Kassab Çeşmesi yakınındaki evleri arasında akıp gider. Dolayısıyla, Zâhide'nin hayatı da nispeten kardeşlerinden daha hareketli ve farklı bir çizgide ilerler. Fakat tıpkı Hasan ve Hadice gibi türlü talihsizlikler onun da peşini bırakmaz. 9 Safer 1072/4 Ekim 1661'te henüz bir bebek olan oğlu Seyyid İbrahim'i kaybeder. Hasan, İbrahim'in öldüğünde dört ay on üç buçuk günlük olduğunu, tâundan öldüğünü ve Yeldeğirmeni yakınında tabutsuz halde defnedildiğini kaydeder.[38]

Seyyid İbrahim'in ölümünden üç ay sonra, 22 Cemazeyilevvel 1072/13 Ocak 1662'de, Zâhide ile Ahmed Ağa boşanırlar. Hasan Efendi günlüğünde bu boşanma sürecini en ince detaylarına kadar kaydeder. Boşanma akdi çiftin Kassab Çeşmesi yakınındaki kiralık evlerinin selamlığında, Sünbüliye'nin postnişini Hazret-i Aziz'in de aralarında bulunduğu bir grubun şahitliğinde gerçekleşir. Zâhide, Ahmed Ağa'dan bir defaya mahsus olmak üzere 18.000 akçelik bir nafaka alır.[39] Boşanmanın ardından Seyyide Zâhide üç aydan fazla bir süre bu evde kalıp 17 Şaban/7 Nisan'da mahalleye dönerek kendi evine (*mülk-i ev*) yerleşmiştir.[40] Bu evin evveliyâtı olan bir aile evi mi yoksa yeni bir ev mi olduğunu çıkarsamak mümkün durmamaktadır. Bir seneden biraz fazla bir süre sonra, 24 Şevval 1073/1 Haziran 1663'te, Zâhide Solak Mustafa Çelebi isimle bir zatla yeniden evlenmiş[41] ve 30 Rebiülevvel 1075/21 Ekim 1664 tarihinde bu evlilikten bir kızı dünyaya gelmiştir.[42] Seyyide Zâhide hayatına yeni bir yön vermiş, ama bu esnada onun eski zevci Ahmed ve günlük yazarı arasındaki ilişki devam etmiştir.[43] Boşanmayı takip eden zamanlarda Ahmed Ağa Alibeyköy'deki çiftliğini satmıştır.[44]

38 *Sohbetnâme I*, 26a-26b.

39 Boşanma akdinin tüm ayrıntıları "*Tarih-i Hal'-i Seyyide Zâhide Hatun*" isimli bir başlık altında anlatılır. *Sohbetnâme I*, 50a-50b.

40 *Sohbetnâme I*, 83b.

41 Hasan, bu nikaha dair tüm detayları "*Matlab-ı akd-i Seyyide Zâhide*" başlığı altında anlatır. Hasan Zâhide'ye vekalet etmiş ve büyük oğlu da şahitlik yapmıştır. *Sohbetnâme II*, 96a-96b.

42 *Sohbetnâme II*, 211a.

43 Hasan ve Ahmed'in boşanmadan sonraki bir görüşmesi için bkz. *Sohbetnâme I*, 65b.

44 Hasan bu çiftliği sonradan ziyaret eder ve burayı Ahmed Ağa'nın "bey ettiği" çiftlik olarak anar. *Sohbetnâme II*, 10a-10b.

Hasan günlükte oğullarından da sıklıkla bahseder. Anlaşıldığı kadarıyla dört oğlu vardır. Hasan onlarla bolca vakit geçirir, hayatlarındaki dönüm noktalarını ve/veya yıldönümlerini titizlikle not eder. Metinde bahsi geçen ilk oğul Hüseyin'dir. Hüseyin, Hasan günlük notlarını tutmaya başlamadan bir kaç ay evvel vefat etmiştir.[45] Ev halkı zaman zaman onun kabrini ziyaret ederler. Hatta günlükte kaydedilen ilk olaylardan biri de yine böyle bir mezar ziyaretidir. Hasan'ın zevcesi Gülbevî Hatun öldüğünde Hüseyin'in yanına defnedilmiştir. Buradan annesinin Gülbevî olduğu çıkarımını yapmak mümkündür. Ancak Hüseyin'in öldüğündeki yaşı ve ölüm sebebiyle ilgili herhangi bir malumatımız yoktur.

Metinde en çok sözü edilen çocuk büyük oğuldur. Ancak yüzlerce bahse konu olmasına rağmen adından tek bir durum hariç hiç bahsedilmez. Buna göre büyük oğlun adı da Hasan olmalıdır.[46] Fakat Hasan Efendi ona genellikle "büyük oğlum" diye hitap eder. Sosyal hayattaki varlığına bakılırsa, büyük oğul kuvvetle muhtemel yirmili yaşlarında olmalıdır. Okuma ve yazmaya meraklıdır. Kendine ait bir *kütübhâne*si vardır.[47] Aynı zamanda büyük olasılıkla medrese talebesidir. Hasan oğlunun derslere gidip geldiğinden bahseder. Büyük oğlun metindeki tasviri, onun bir oğuldan çok yakın bir arkadaş olduğunu hissiyatını yaratır. Hasan, babasına gittiği her yerde mütemadiyen eşlik eder; onunla ihvandan ve eşraftan kimselerle içilen sabah kahvelerine katılır.[48] Hakeza, meclislerin de daimi bir katılımcısıdır. Şehir surlarının dışında kalan Alibeyköy'e yapılan ziyaretlerin bazılarında büyük oğul yine babasının yanındadır. Birlikte at sırtında yol alırlar; orada birkaç gün kalıp şehre dönerler.[49] Büyük oğul muhtemelen bu dört yıllık süre zarfında bekardı. Fakat Hasan Efendi'nin en küçük oğlu Seyyid Mehmed Vahyî

45 Hasan, 23 Şaban 1072/13 Nisan 1662 tarihinde Hüseyin'in ölüm yıldönümü için küçük kız kardeşinin evinde, tekkenin ileri gelen kimselerinin içinde olduğu bir grupla *akd-i cemiyyet* yaptıklarını ve bir Muhammediye okunduğunu yazar. *Sohbetnâme I*, 91a. 24 Şaban 1072/14 Nisan 1662 tarihinde ise Hüseyin'in defninin üzerinden tam bir sene geçtiğini not eder. *Sohbetnâme I*, 91b. Bu tarih aynı zamanda Melek Ahmed Paşa'nın Fatma Sultan'la nikahlandığı tarihtir. Sünbüliyye'nin postnişini Hazret-i Aziz de bu merâsime davetli olduğu için, bunu da aynı günün notlarına eklemek yazarımızın dikkatinden kaçmaz. *Sohbetnâme I*, 92b.

46 Hasan komşuları Esma Hatun'un vasiyet tebliğini "*Matlab-ı Vasiyet-i Esma Hatun*" başlığıyla kaydeder. Hasan, Ahmed Ağa, Nazmi Efendi, İmam Efendi, Kasab Abdi Çelebi ve Berber Ömer Beg şahit olarak hazır bulunurlar. Vasiyet tebliğinden önce Esma Hatun, yazarımızla aynı isimdeki oğlu Hasan Efendi'yi malının üçte birini idare etmesi için vasi tayin eder. Büyük oğlun adı da ilk ve son kez burada geçmektedir: "*Evvela büyük oğlum Hasan Efendi'yi sülüs-i mali üzere vasi…" Sohbetnâme II*, 49b.

47 Oğlunun kütübhanesinden bahsettiği kısımlar için bkz. Sohbetnâme II, 173a, 183b, 207a, 259a.

48 Örnek olarak bkz. *Sohbetnâme I*, 42b.

49 Mesela bkz. *Sohbetnâme I*, 27b-29a; *Sohbetnâme II*, 10a-10b.

Efendi'nin *Divân*'ında yıllar sonra düşülmüş bir tarihten anlaşılacağı üzere daha sonra Abdülhalîm adında bir oğlu olmuştur.[50]

Üçüncü oğul Mustafa, Hasan günlük notlarını kaydetmeye başladığında sekiz on yaşlarında olmalıdır. Ne yazık ki onun durumu da merhum kardeşi Hüseyin'den farklı olmayacaktır. Annesi Gülbevî Hatun'un vefat ettiği salgın, onun da elim sonunu getirecektir. Günlüğün başlangıç zamanı olan 1661 Ağustos'unda Mustafa hayattadır. Ancak, Eylül başında veba illetine esir düşecek ve kısa bir süre içinde, 16 Muharrem 1072/10 Eylül 1661 tarihinde vefat edecektir. Hasan, Mustafa'nın hastalık sürecini ve ölümünü bütün detaylarıyla anlatır. Bu anlatılar, evlat kaybıyla mücadele eden bir babanın kederini dolaylı da olsa yansıtmakla kalmaz; aynı zamanda sıradan Osmanlıların ölümü nasıl anladığı ve tecrübe ettiğiyle de ilgili eşsiz bir kaynak sunar.[51] Mustafa hakkında çok az bilgiye sahip olmamıza rağmen, ölmeden önce mektebe yeni başladığını biliyoruz.

Son olarak, dördüncü oğul Mehmed'dir. Hasan metinde onu genellikle "Seyyid Mehmed" veya "oğlum Mehmed" diye anar.[52] Mehmed, hakkındaki ilk notların düşüldüğü 1661 yılında henüz bir yaşlarında bir bebektir. Dört yıl boyunca babasının anlatılarında çok sık bahsi geçecek; hem büyüme süreci hem birlikte geçirilen hoş zamanlar bolca kaydedilecektir. Öyle ki doğum günleri, ilk çıkan süt dişleri ve saç tıraşları, Hasan'ın Mehmed hakkında kaydettiği pek çok şeyden yalnızca bazılarıdır.[53] Salgındaki kayıpların

50 Vahyî Efendi, yeğeni Abdülhalim'in vefatının ardından bir tarih düşmüştür. Bkz. Hakan Taş, "Mehmed Vahyî Divânı ve İncelemesi" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004), 506.

51 Mustafa'nın ölümü ve genel olarak günlükteki ölüm teması üzerine daha detaylı bir inceleme için bkz. Chapter 3, Durmaz, "Family, Companions, and Death: Seyyid Hasan Nûrî Efendi's Microcosm," 77–97. Ayrıca bkz. Tunahan Durmaz, "Bir Duygu ve Tavırlar Tarihçesi 1661 İstanbul Veba Salgını Hakkında Çağdaş Bir Günlüğün Bize Anlattıkları," *Aktüel Arkeoloji*, December 2020.

52 Lakaplar, takma isimler ve ünvanlar erken modern dünyadaki kimlik inşasının, sosyal prestijin ve statünün en önemli göstergelerindendi. Elbette, Osmanlı dünyası da bu duruma bir istisna teşkil etmiyordu. Bkz. Güçlü Tülüveli, "Nicknames and Sobriquets in Ottoman Vernacular Expression," *New Perspectives on Turkey* 44 (2011): 161–62, https://doi.org/10.1017/S0896634600005975. Bu açıdan düşünüldüğünde, Seyyid ünvanın çok erken yaşlardan itibaren kullanılması, Mehmed'in kimliğinin ve sosyal statüsünün sınırlarının babası ve onun dünyası tarafından ilk zamanlardan itibaren çizilmeye başladığını gösterir.

53 Daha önce de bahsedildiği gibi, Hasan, sevdiklerinin hayatlarındaki dönüm noktalarını özenle kaydeder. Bunların içinde en sık karşılaştıklarımız ölüm yıldönümleridir. Doğum günlerine gelince, sadece kendi doğum günlerini ya da oğlu Mehmed'in doğum günlerini not eder. Mesela, Seyyid Mehmed 1 Ramazan 1072/20 Nisan 1662'de iki yaşına basmıştır. Bkz. *Sohbetnâme I*, 107b. Yine, 9 Recep 1072/1 Mart 1662 gecesi Seyyid Mehmed'in dişinin bittiğini not eder. Bkz. *Sohbetnâme I*, 66a. Yine bir başka misalde de Mehmed'in tıraşı not edilir: " *Matlab-ı tıraş-ı Seyyid Mehmed*: *Mâlûm ola ki zahve-i suğrada suffe-i minanın kenarında büyük oğlumun dizinde Küçük Mehemmed üç yaşında ve iki aylık ve yirmi üç günlükken olduğu halde Halil Çelebi'ye tıraş oldu*." Bkz: *Sohbetnâme II*, 191a.

yarattığı mahrumiyet hissini nispeten açık bir biçimde yansıtan bir iki ifadeyi saymazsak, Hasan'ın not alma pratikleri ve bunlardan oluşan retorik, duyguların doğrudan ifadesine pek imkan tanımaz. Zîra yazarımızın günlük tutma pratiğinde, olabildiğince öz bir biçimde gündelik sosyal etkileşimleri aktarma kaygısı ön plandadır.[54] Fakat Mehmed'e gösterdiği ilgi ve bağlılığı yansıtan notlar bu genel tutumun içinde bir istisnadır. Öyle ki Hasan, Mehmed'e hiç de nadir olmayan aralıklarla özel zaman ayırır ve onunla babaoğul vakit geçirmek için ayrı bir özen gösterirdi. Bazen Hünkar İskelesi'nde bazen türbe ve mezarlıklarda bazen de bostanlarda bolca vakit geçirirlerdi. Yine bir sefer Hasan Efendi, Mehmed'i imarete götürmüş ve ona parmaklıkların arkasındaki kuzuları göstermişti.[55]

Tüm bunlar düşünüldüğünde anlaşılıyor ki Mehmed'in gönlünü hoş tutmak babası için çok önemliydi. Muhtemelen kaybedilen iki evlat, hayatta kalanlara karşı daha güçlü bir bağlılık ve hassasiyet yaratmış, Hasan'ın Mehmed'in üstüne daha çok titremesine sebep olmuştur. Her ne kadar dile getirmekten korksa da Hasan Efendi muhtemelen onu da kaybetme korkusunu yoğun bir şekilde yaşıyordu. Öyle ki 24 Rebiülevvel 1073/6 Kasım 1662'de Mehmed'in hastalandığını kaygıyla not edecek ama neyse ki Mehmed çabucak sağlığına kavuşacaktı.[56]

Hasan Efendi 1075/1665 yılının yazında son *sâlnâme*sini tamamladığında Mehmed beş yaşındaydı. Aile fertlerinin akıbetine dair fikrimiz Hasan'ın günlüğüyle birlikte son bulurken, herkesten farklı olarak Mehmed'in hikayesi bize gerek kendi yazdıkları gerekse tezkireler gibi başka kaynaklar vasıta-

54 Hasan, belli başlı fiilleri kullanarak olabildiğince kısa cümlelerle gün içinde yaptıklarını ve gördüğü kimseleri not edebileceği bir yazma pratiği geliştirmiştir. Günlüğün detaylı ilk çalışmasını yapan Orhan Şaik Gökyay, bu pratiği fark etmiş olmalı ki Hasan'ın kullandığı kelimeleri çalışarak onun günlük eylemlerini kavramaya çalışmıştır. Orhan Şaik Gökyay'ın çalışma notları için bkz. "*Sohbetnâme Hakkında Müsveddeler*" OŞG1430, OŞG1431, OŞG1432, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, Orhan Şaik Gökyay Koleksiyonu (İstanbul). Gökyay'ın sistemini genişletmeye çalışan bir deneme için bkz. Durmaz, "Family, Companions, and Death: Seyyid Hasan Nûrî Efendi's Microcosm," 31-38. Hasan'ın bu pratiği, özellikle günlüğü modern günlüklerden ayırmak adına tanımsal bir önem arz eder. Hasan'ın duygu ve düşünce dünyasını kilitli tutması, bizi, metnin klasik günlük tanımına uymadığını düşünme yanılgısına sevk edebilir. Fakat burada tanımlardan ziyade amaçlar göz önünde bulundurulmalıdır. Hasan'ın notları onun iç dünyasından ziyade sosyal dünyasının bir yansımasıydı. Bu meseleye ilk dikkat çeken Cemal Kafadar'dır. Kafadar, "Self and Others," 125. Seyyid Hasan'ın günlük tutma pratikleri, sosyalleşme, cemaat ilişkileri gibi meseleler arasındaki ilişkiye dair detaylı bir tartışma için ayrıca bkz. Yakar, "Individual and Community, Public and Private: The Case of 17th Century Istanbulite Dervish and His Diary," 79–82.

55 *Esnâ-ı sulhte Mehemmed'i imârete götürmek ve parmaklığa dahil olub içeride cem olan kuzuları göstermek" Sohbetnâme II,* 77b.

56 *Oğlum Seyyid Mehemmed isâbet-i illet. " Sohbetnâme II,* 25a.

sıyla ulaşmıştır. İlerleyen yıllarda Mehmed, yalnızca babasının Sünbüliyye'deki varisi olarak değil aynı zamanda Vahyî mahlasıyla kendine ün edinmiş divan sahibi bir şair olarak karşımıza çıkacaktır. Babasının Muharrem 1100/Kasım 1688'deki vefatını takiben Ferrûh Kethüda Dergâhı'nın şeyhi olmuştur.[57] Daha sonra da vaiz olarak Kılıç Ali Paşa Camii'ne nakledilmiştir.[58] Vahyî mahlasıyla yazdığı şiirlerini divanında toplamıştır.[59] Şiirlerinin yanı sıra divanında iki de mektubu bulunmaktadır.[60] Ona asıl şöhretini kazandıran da şairliğinden ziyade bu mektupları olmuştur.[61] Bunlardan ilki *Zübde-i Hânendegân* Küçük Müezzin Çelebi'ye hitaben yazılmış olup muhatabının yeteneklerine uygun olarak bazı müzik terminolojisi içermektedir.

İkinci mektup hem içerik hem de muhatabı bakımından çok daha ilginç bir örnek olup Bağdat Valisi Hasan Paşa'ya gönderilmiş mizahi bir düzyazıdır.[62] Akran oldukları hesaba katılırsa, Eyyûbî Hasan Paşa ve Mehmed Vahyî muhtemelen birbirlerini çocukluklarından beri tanımaktaydılar.[63] Sonuç olarak, Mehmed Vahyî bebekliğinden itibaren hakkında doğrudan bilgi sahibi olmamız sebebiyle, saraylı bir çok Osmanlı soylusunun bile aksine, Osmanlı biyografik çalışmaları açısından fazlasıyla sıra dışı bir portre çizer.

Kız kardeşleri ve oğullarının aksine, Hasan bize zevceleri hakkında çok fazla bilgi vermez. Günlükten yapılabilecek çıkarımlara göre Hasan'ın bir veya iki zevcesi olmalıdır.[64] Eşi olduğundan emin olduğumuz tek kişi Gül-

57 Hakan Taş, "Vahyî," *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2012, https://islamansiklopedisi.org.tr/vahyi.

58 Hakan Taş, "Vahyî".

59 Mehmed Vahyî'nin *Divân*'ı 2004 yılında Hakan Taş tarafından doktora tezi olarak çalışılmış ve metin transkribe edilmiştir. Bkz. Hakan Taş, "Mehmed Vahyî Divânı ve İncelemesi" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004).

60 Taş'ın doktora tezinde bu mektuplara yer verilmemiştir. Bir yıl sonra yazılan yüksek lisans tezinde verilmiştir. Bkz. Murat Sukan, "Seyyid Mehmed Vahyî Divanı'nın Bilimsel Yayını Ile Eserin Şekil ve Muhteva Bakımından İncelenmesi" (Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2005), 602–12.

61 Taş, "Vahyî."

62 Bu mektup üzerine yayınlanan bir çalışma için bkz. Erhan Çapraz, "Mizahi Bir Mektup ve Kuşbazlığa Dair Bir Vesika: Balat Şeyhi Vahyî Efendi'nin Bağdat Valisi Hasan Paşa'ya Gönderdiği Mektup," *Türkbilig*, no. 34 (2017): 211–28.

63 Eyyübi Hasan Paşa, 1657 yılında Rumeli'de Debre nahiyesinde dünyaya geldi. Daha sonra Kara Mustafa Paşa'nın hizmetinde İstanbul'a gelerek Eyüp'e yerleşti. Bu sebeple kendisine Eyyûbî lakabı verildi. İlk olarak sarayda *çakırcıbaşı* olarak görev aldı. Kapıcılar kethüdâsı olarak görev yaptıktan sonra 1695 yılında nihayet Rumeli beylerbeyi olmuş, 1697'de ise vezirliğe getirilerek Niğde ve Karaman valisi olmuştur. Bunları Halep, Rakka ve Diyarbakır valilikleri izlemiş ve son olarak 1704'te Bağdat valiliğine atanmıştır. Bkz. Feridun Emecen, "Eyüplü Hasan Paşa," *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1997, https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan-pasa-eyuplu.

64 Faroqhi, Hasan'ın en az iki eşi olması gerektiğini yazar. Suraiya Faroqhi, "Ein Istanbuler Derwisch des 17. Jahrhunderts, seine Familie und seine Freunde: Das Tagebuch des Seyyid Hasan" 120.

bevî Hatun'dur. Bunun haricinde, Muammer Hatun isimli bir kadın da eşi olmalıdır fakat bu konuda elimizde ancak kısmî kanıtlar mevcuttur. Bunun haricinde eş kimliğinden şüphelenebileceğimiz fakat bu hususta hiç kanıtımız olmayan isimler de vardır. Mesela, 3 Muharrem 1072/28 Ağustos 1661 tarihinde Alibeyköy'e yapılan bir aile ziyaretinde bahsi geçen Handan isimli bir kadın bu duruma örnektir.[65] Bu ziyaretin *ehl-i beyt* tarafından yapıldığını günlük yazarı açıkça belirtir ki bu durumda Handan da aile üyeleri arasındadır.[66] Ancak onun Hasan Efendi'nin eşi olduğuna dair somut bir kanıt yoktur. Zaten bu ziyaret dışında da günlükte bir daha ondan hiç bahsedilmez. Handan, günlük yazarının eşi mi, kızı[67] mı ya da başka bir akraba mı bilmemiz mümkün değildir.

Kimliği kolaylıkla tespit edilebilen eş Gülbevî Hâtun'dur. Gülbevî, günlüğün de başladığı zaman olan Muharrem 1072/Ağustos 1662'deki salgında hastalanıp kısa süre sonra vefat etmiştir. Hasan Efendi, Gülbevî'nin hastalanmasını, ölümünü ve sonrasını çok detaylıca anlatır. Zevcesi hastalandığında Alibeyköy'dedir ve haberi alır almaz eve döner. Acılar içinde kıvranan Gülbevî ne yazık ki çok kısa bir süre içinde "*cam-ı eceli nûş eyler*." Hasan duygu durumunu doğrudan açık etmese bile yine de eşinin arkasından çok ağladığını, gözlerine uyku girmediğini yazmaktan da geri durmaz.[68] Evlerindeki Selîm Kadın'ın kavurduğu ölü helvasının tadını ise pek beğenir ve bunu da not eder. Hasan'ın karısının ölümü üzerine düştüğü bu notlar, bugüne kadar Osmanlı tarihçilerinin çokça ilgisini cezbetmiş ve günlüğü belki de Osmanlı kentliliği ve sıradan olana dair en popüler kaynaklarından biri haline getirmiştir.[69] Merhum oğulları Hüseyin ve Mustafa'nın annesi olması dışında Gülbevî hakkında başka bir bilgiye sahip değiliz.

İkinci eş olduğuna dair şüphelerimiz olan kişi, günlükte çok da sıklıkla bahsedilmeyen ama ev halkından olduğuna emin olduğumuz Muammer isimli bir kadındır. Ama yukarıda bahsedildiği üzere, Muammer'in durumunun da Handan'a benzediğini kabul ederek yorum yapmamız gerekmekte-

65 Faroqhi'nin ikinci eş olması gerektiğini düşündüğü kişi, diğer eşinin hastalandığı haberini aldığında kendisiyle Alibeyköy'de olan Handan olmalıdır. Bkz. Suraiya Faroqhi, 121.

66 *Sohbetnâme* I, 30a.

67 Hasan, dört yılda toplamda iki kez aitlik bildiren "*duhterim*" kelimesini iki farklı bağlamda kullanır. Bkz. *Sohbetnâme I*, 63a; *Sohbetnâme II*, 7b. Bu da kızı olduğu fakat ondan çok bahsetmediği anlamına gelir. Dolayısıyla, Handan bu durumda bahsi geçen bu *duhter* de olabilir.

68 Günlükte Gülbevî Hatun'un ölümünün anlatıldığı kısım için bkz., *Sohbetnâme I*, 4b-9b.

69 Faroqhi, bu ölümü makalesinde bir altbaşlıkta inceler: Suraiya Faroqhi, "Ein Istanbuler Derwisch des 17. Jahrhunderts, seine Familie und seine Freunde: Das Tagebuch des Seyyid Hasan" 121-124.

dir. Yani Muammer, Hasan'ın kızı da olabilir. Günlükte Muammer'den bahsedilen sadece iki durum vardır. Bunların ikisinde de Muammer Hasan'ın küçük oğlu Seyyid Mehmed'le birliktedir. Buradan hareketle, Muammer'in Seyyid Mehmed'in annesi ya da ablası olduğu söylenebilir. Hasan bize bu çıkarımları yapacak malzemeyi hem mekansal hem de anlık bir takım ayrıntılarla verir ve Muammer'in kendisiyle bağını hiçbir zaman açık etmez. Muammer'den bahsedilen ilk olay kamusal bir alanda geçmesi sebebiyle oldukça ilginçtir: Hasan, Abdullah Efendi'nin bahçesinden geçerken, Mahmud Bey'in dükkanının önünde bir kadının kucağında yeşil sarıklı ve beyaz örtülü küçük bir çocuk görür. Hasan çocuğu Mehmed'e benzetir ve çocuğun kıyafetlerine bakarak anlamaya çalışır. Sonra kadının yaşmağının altından kendisine gülümsediğini görüp çocuğun Mehmed, kadının da Muammer olduğunu anlar.[70] İkinci durumda ise Hasan, Muammer ve Mehmed Hünkâr İskelesi'ne gidip orada birlikte eğlenirler.[71]

Ayrıca eşlerden birinin erkek kardeşi, Hasan'ın tekkedeki mürid kardeşlerinden biridir. Hasan, ona "Kayın Çelebi" diye hitap eder. Kayınbirader tekkenin müdavimleri arasındadır ve birçok toplantıda hâzirûnun bir parçasıdır. Hasan Efendi onun evini sık sık ziyaret eder ve ikisi bazen başkalarının da eşlik ettiği uzun sohbetler ederlerdi.[72] Mesleği bize açıklanmasa da kayınbiraderin aynı zamanda bir dükkanı olduğunu ve Hasan'ın burayı da sıklıkla ziyaret ettiğini biliyoruz.[73]

Ev halkı haricinde başka akrabalar da Hasan Efendi'nin notlarında kendilerine yer bulurlar. Mesela, amcasının kızı olan Seyyide Fatma böyle bir örnektir. Bir defasında Hasan, kuzeninin davetlisi olarak onun evini teşrif eder.[74] Diğer bir örnekte ise küçük hemşire Zâhide'nin evinde birlikte sabah kahvesi içerler.[75] Farklı mahallelerde yaşamaları sebebiyle olmalıdır ki Hasan ve Fatma birbirlerine çok da yakın değillerdir. Mesela, Fatma'nın kızı 23 Safer 1074/26 Eylül 1663 tarihinde vebâdan vefat ettiğinde Hasan

70 *Sohbetnâme I*, 13a.

71 *Sohbetnâme II*, 115a.

72 Örneğin bunlardan birinde, Hasan, Kayın Çelebi ve onun babası Kavukçu Mustafa Çelebi birlikte Çelebi'nin evinin binasını seyrederler. *Sohbetnâme II*, 11b. Bir eylem olarak binaları (*yapu*) izlemek (*seyr*) sâlnâmelerde sıklıkla karşılaştığımız meşguliyet ve eğlence türlerinden biridir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz., Durmaz, "Family, Companions, and Death: Seyyid Hasan Nûrî Efendi's Microcosm," 37–38.

73 *Sohbetnâme II*, 106b.

74 *Sohbetnâme II*, 38b.

75 *Sohbetnâme II*, 67b.

üzücü haberi not etmiş, ancak ölen kadının adını hatırlayamamıştır.[76] Bu durum bize kuzenlerin birbirleriyle yakın bir ilişki içinde olmadıklarını, sadece zaman zaman görüştüklerini göstermektedir.

Ayrıca, günlük yazarı iki ayrı süt anneden (*süt dâye*) bahseder. Bu kadınların ikisinin de kız kardeş Hadice'nin ailesiyle bir bağlantısı vardır. *Küçük dâye* olarak bahsedilen süt anne 13 Muharrem 1073/28 Ağustos 1662 tarihinde vefat etmiştir.[77] Cenaze töreni Kürkçü Camii'nde kılınmış ve Hasan'ın aile mezarlığının yakınında bir yere gömülmüştür.[78] Hasan, günlüğünü tuttuğu dönem boyunca diğer süt anneyi belli aralıklarla olarak ziyaret etmeye devam etmiştir.[79]

Aileden değillerse de Hasan'a ve ev halkına yakın olduğunu bildiğimiz bazı kişiler de günlük notlarda kendilerine azımsanmayacak ölçüde yer bulmuştu. Bu isimlerin başında Selîm(e) Kadın ve ailesi gelmektedir.[80] Hasan Efendi'nin anlatımından herhangi bir akrabalık bağı kuramadığımız bu kadın ve ailesi ya komşu ya da evde bazı işlere yardımcı olan biri olmalıdır. Sık sık gelen bir başka misafir olan Lütfi Usta, Selîm Kadın'ın kocası olmalıdır, çünkü isimleri sıklıkla birlikte verilmektedir. Her ikisi de oğulları Yusuf'la birlikte ev halkı için güvenilir kimseler olarak karşımıza çıkarlar; zira zor günlerde her zaman oradadırlar. Mesela, Gülbevî Hatun hastalandığında kendisine bakan kişi Selîme Kadın'dan başkası değildi. Yine, Gülbevî öldüğünde ortanca oğul Mustafa onun kollarında teselli bulmuştu.[81] Mustafa vebaya tutulduğu zaman ona refakat edecek kişiler de Selîm Kadın ve Lütfi Usta'dan başkası değildi.[82] Küçük Mehmed'e bakacak kimse olmayınca Hasan Efendi onu Selîm Kadın'ın evine bırakırdı.[83]

Çoğu zaman "Belkıs Hoca" bazen de "Belkıs Bacı" olarak hitap edilen komşu yine aileye yakın isimlerden biridir. Hasan ve Belkıs'ın dostlukları, Osmanlı ve İslam dünyasındaki kalıplaşmış toplumsal cinsiyet algılarımızı sorgulatması sebebiyle bilhassa ilginç bir örnektir. İkisi muhtemelen kapı

76 Hasan, derkenara iliştirdiği bu notta, ismin olması gereken yeri boş bırakmıştır: "*Mâlûm ola ki ammzâdemiz Seyyide Fatma hâtûnun kızı Seyyide … fevt olmuş.*" *Sohbetnâme II*, 131a.

77 *Sohbetnâme II*, 4a.

78 *Sohbetnâme II*, 4b.

79 Mesela bkz. *Sohbetnâme II*, 25a.

80 Bu kişinin ismi bazen Selîm (سليم) bazense Selîme (سليمه) olarak yazılmıştır. İlkine örnek için bkz: *Sohbetnâme II*, 58a. İkincisine örnek için bkz. *Sohbetnâme II*, 136a.

81 *Sohbetnâme I*, 9b.

82 *Sohbetnâme I*, 14b-15a.

83 *Sohbetnâme II*, 58a.

komşusuydular. Öyle ki, Hasan onunla ayaküstü konuşmalarını (*kâimen musâhabet*) ara ara not eder.[84] Örneğin, bir keresinde Belkıs'ın bahçesinde yeni kazılan kuyuyu birlikte seyredip sohbet etmişlerdir.[85] Yine başka bir sefer, onunla kapı önünde karşılaşıp sohbet etmişler, o esnada Ali Fakih'in dibeğinde buğday döven Belkıs'ın zevci de bu sohbete katılmıştır.[86] Belkıs, Hasan'a ihsanlarda da bulunurdu. Mesela bir gün ona bahçesini gezdirmiş, sonra kümesini gösterip ona üç yumurta hediye etmiştir.[87] Yine gelecek günlerde Hasan Belkıs'a oturmaya gittiğinde kendisine bir "*basdurma hissesi ihsân*" edilecektir.[88] Hasan Belkıs'ın evini ara ara davet üzere ziyaret eder, orada sadece Belkıs'la değil eşraftan ve mahalleden kimselerle de görüşürdü. Belkıs'ın sık sık hoca lakabıyla da anılması onun önemli biri olduğunu gösterir. Bu kadının tekke çevresiyle de bir bağlantısı olması muhtemeldir.

Gündelik Karşılaşmalar: İhvân ve Dostlar

"Hicâb oldu benlik bana,
Gidemedim dosttan yana,
Ben benliğimden geçmeğe,
Şeyh elin tutmağa geldim."[89]

*Sâlnâme*ler, eğer içinde bahsi geçen yüzlerce farklı bireyin kimlikleriyle ilgilenilmeden okunursa, okuyucuda Hasan'ın dünyasının yalnızca kendi tarikatinden ibaret olduğuna dair bir yanılgı oluşturacaktır. Fakat tezkireler gibi diğer birincil kaynaklarla da desteklenen daha büyük ölçekli ve çok mercekli bir okuma, günlük yazarının sıradan çevresinin ne kadar çeşitli gruplardan müteşekkil olduğu hususunda bizi emin kılar. Çevresindekiler yalnızca Sünbüliyye'ye mensup insanlar değil; Cerrâhiler gibi Halvetiyye'nin diğer kollarından ya da Mevleviyye gibi başka tarikatlerden de gelmektedirler. Hatta bazı kimselerin sûfiyyeyle bir bağı olup olmadığı dahi kanıtlanamaz durumdadır. Özellikle askeriyeden ve bürokrasiden tanıdıklarının bazıları—ki buna saraylı kimseler de dahildir—bu son grubu şekillendirirler.

84 Örneğin bkz. *Sohbetnâme II*, 82b.
85 *Sohbetnâme II*, 83a.
86 *Sohbetnâme II*, 137a.
87 *Sohbetnâme I*, 131a.
88 *Sohbetnâme I*, 114a.
89 Seyyid Nizamoğlu, *Alevi ve Bektaşi Şiirleri Antolojisi Cilt II: 16. Yüzyıl*, der. İsmail Özmen (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 470.

*Sâlnâme*lerin yazarının bir derviş olması, onun gündelik hayatının da genelde tekke çevresinde ve manevi bir seyirde akacağı kanısını beraberinde getirir. Sûfilikte tanımsal olarak maddeden ziyade manevi olan önemlidir. Dolayısıyla, dünyevi tecrübeyle anlam arayışını önceleyen içsel tecrübe arasında keskin bir ayrım vardır.[90] Hasan'ın yaşadığı dönemden ve onun çevresinden bazı örneklere bakmak gerekirse, Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi (ö.1065/1655) bize bir dervişin nasıl yaşaması gerektiğiyle ilgili anekdotlar verir. Mesela, Oğlanlar Şeyhi, Hasan'ın da sıklıkla katıldığı *sohbet* toplantılarının adabı üzerine kelam etmiş; edeb fikrini öncelediği tartışmasında, sohbetin ancak edeple dervişin manevi yolculuğunu anlamlı kılacağını söylemiştir.[91]

Aynı şekilde, Hasan Efendi'nin sufî kardeşi ve arkadaşı Nizâmzâde Efendi'nin ceddinden olan Seyyid Nizamoğlu da bu bölümün girişinde verilen dizelerinde dünyevi arzulara meyleden nefsin bunlardan kolay kolay sıyrılamamasından yakınmıştır. Yine, tarikat silsileleri, sûfî şiirleri gibi konunun temel kaynaklarında her zaman karşılaştığımız 'dünyevi olandan kurtulma' meselesi ve bunun yarattığı arada kalmışlık hissi, sufî felsefenin fikri temelidir. Fakat Hasan'ın *sâlnâme*leri gibi daha sıra dışı olan kaynaklar, bu çevrelerin gündelik tecrübelerini de bize gösterir. Burada beklendiği gibi dünyevi ile manevi arasında belirgin bir ayrım yoktur. Aksine ortaya çıkan resim, tamamen profan değilse de, manevi ve dünyevi olanın birbirini kucaklayıp tamamladığı bir görüntüden ibarettir. Bu görüntüde sohbet gibi sufî ritüeller; gezmek, yemek, içmek ve yüzmek gibi sıradan ve dünyevi faaliyetlerle kesişir.[92] Benliği, külli olanın potasında yok etmekten ziyade onun varlığını bir şekilde mümkün kılma kaygısı aşikardır.

Ayrıca, saraylıların ve ekâbirden kimselerin de sufî tarikatlar içindeki varlığı bu noktada önem arz eder. Son kısımda daha detaylı tartışılacağı

90 Temel tanımlar için bkz. Reşat Öngören, "Sûfî," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2009, https://islamansiklopedisi.org.tr/sufi.

91 Ahmet Ögke, "Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi'ye Göre Sohbet Adabı," *İslam Araştırmaları Dergisi* 17, no. 1 (2004): 86–90.

92 Eyüp'te kutsal olanın ve olmayanın yan yana gelişini sayfiye ve sahilsaraylar üzerinden tartışan Tülay Artan, manevî ve dünyevî ikiliğinin sadece bizim modern bakışımızda var olduğunu; dinin hayatın her alanına sızdığı geleneksel toplumlar için bunun söz konusu bile olamayacağını belirtir. Bkz: Tülay Artan, "Eyüp'ün Bir Diğer Çehresi: Sayfiye ve Sahilsaraylar," içinde *Eyüp - Dün, Bugün: Sempozyum, 11 - 12 Aralık 1993*, der. Tülay Artan (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1994), 106. Hasan'ın günlüğü *sâlnâme*ler, Artan'ın tezini kendi dönemi ve çevresi özelinde destekler ve modern okuyucuları erken modern İstanbulluları anlamaya çalışırken kalıpların dışında düşünmeye sevk eder.

üzere, Hasan'ın bahsettiği bir çok üst rütbeli ismin tarikatlerdeki varlığı, bir rekabet ve prestij meselesini gündeme getirmiş olmalıdır. Nitekim Cemal Kafadar'ın belirttiği gibi, sûfiyye, Süleyman-sonrası dönemde tıpkı kalemiyye, seyfiyye ve ilmiyye gibi, çoktan bir kariyer edinme yolu haline gelmişti.[93] Hasan'ın bahsettiği sayısız toplantı, ziyafet ve ziyaretlerin, sufî tarikatlerindeki rütbe ve makamların rekabetine ve beraberinde bir 'network'leşmeye yol açtığı söylenebilir.

Dahası, bu rekabet ve networkleşme sûfî topluluklar arasında bir elit tabaka öykünmesini de beraberinde getirmiş olmalıdır. Kafadar'ın *şehrî* bir burjuvazi sınıfının ortaya çıkışıyla ilgili sunduğu argüman, burada da geçerliliğini gösterir.[94] Zira yeni ortaya çıkan bu şehirli sınıf, sosyal tabakalaşmanın çeşitli gruplarını bir araya getirmiş ve bazı kültürel kodların varoluş alanını genişletmiş olabilir. Mesela, Hasan yalın Türkçesine dört yıl içinde sayıları giderek artan bazı ağdalı sözcükler ve tamlamalar ekler. Bu o denli dikkat çekicidir ki yazarın esasen kullandığı sade dil, Farsça ağırlıklı tamlamalarla büyük bir tezatlık yaratır. Bu durum acaba dönemin "yüksek kültürüne" bir öykünmeye mi işaret ediyordu? Benzer bir şekilde, Hasan'ın kürkü ve saatleri gibi şahsi eşyalarından da ayrıntılı tasvirlerle bahsetmesi yine bu yüksek kültür algısına işaret ediyor olabilir. Bu durum aynı zamanda yukarıda da bahsettiğimiz benlik ve sahip olma arzusunun da bir tezahürü olarak görülebilir. Çuha kaplı, zümrüt rengi kürkü tamirden geldiğinde onu Yıldızzâde'nin evinden alır ve bu onun için not etmeye değecek kadar önemlidir.[95]

Bu noktadan baktığımızda aslında statü sahibi ve varlıklı insanlardan oluşan bir sosyal çevreyle karşı karşıya olduğumuzu anlıyoruz. Sıradan olmayan bu *şehrî* bireylerin sıradan dünyasıyla doğrudan karşılaşma fırsatı buluyoruz. Birbirine bağlı küçük bir gruptan, daha geniş sınırlara genişleyen bu dünyanın insanları sohbet gibi ritüellerin dışında ziyaretler, davetler ve ziyafetlerle sosyalleşmekteydi. Peki sözkonusu çevre kimlerden müteşekkildi ve onların kimliklerini tespit etmek mümkün müydü?

93 Kafadar, "Self and Others," 139.

94 Cemal Kafadar, "How Dark Is the History of the Night, How Black the Story of Coffee, How Bitter the Tale of Love: The Changing Measure of Leisure and Pleasure in Early Modern Istanbul," içinde *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, der. Arzu Öztürkmen ve Evelyn Birge Vitz, vol. 20, Late Medieval and Early Modern Studies (Turnhout: Brepols Publishers, 2014), 244, https://doi.org/10.1484/M.LMEMS-EB.1.102271.

95 *Sohbetnâme I*, 30b.

Samimiyet seviyesine göre gitmemiz gerekirse, Hasan'a açıkça en yakın olan isim "Şeyhzâde" ile başlamalıyız.[96] Şeyhzâde olarak anılan bu kişi ve Hasan hem tekkede hem de tekke dışında bolca vakit geçirirlerdi. Hasan, sıklıkla onun evini ziyaret ederdi. Tıpkı Hasan gibi, Şeyhzâde de 1661'de evlat acısını yaşamak zorunda kalmıştı. Muhtemelen bu ortak acı da paylaşımlarını kuvvetlendirmişti. Yine ortak bir özellik olarak, ikili tarikatte bir mevki sahibi olmalarına rağmen, o dönemde hiçbir makamları yoktu. Yani bir nevi mülâzemet üzerelerdi. Hasan, bize Şeyhzâde'nin kimliğini tam tespit etmeyi sağlayacak bir ipucu vermez. Ama *Sicill-i Osmânî* üzerinden bir takip yapmak mümkündür. Buna göre bu kişi, biyografisi bağlamsal olarak günlükte anlatılan karakterle örtüşen Şeyhzâde İbrahim Efendi (ö. 1104/1693) olabilir.[97] Şeyhzâde İbrahim Efendi Edirnelidir. Dedesi Şeyhzâde İbrahim Efendi (ö. 1014/1606) Sünbül Sinan Efendi'nin müridi, babası Mustafa Efendi (ö. 1052/1642) ise Manisa müderrisi ve molladır. Sonraları İbrahim Efendi'nin kendisi de Edirne'de molla olmuş ve bu görevden azledildikten sonra 1104/1693 yılında vefat etmiştir.

Neredeyse Şeyhzâde kadar sıklıkla bahsedilen bir başka yakın dost Ağazâde'dir. Fakat onun kimliği hakkında yorum yapmak dahi mümkün durmamaktadır. Hasan, Ağazâde ile çoğunlukla onun evinde görüşür. Bazen de Ağazâde tarikat mensuplarıyla birlikte bazı ayin ve toplantılara katılırdı. Fakat Ağazâde muhtemelen Sünbüliyye'ye doğrudan mensup değildi ve farklı bir çevreden geliyordu. Zira Hasan'ın Ağazâde'nin evinde karşılaştığı kişiler genelde sık karşılaşmadığı kimselerdi. Ayrıca, belli aralıklarla ihvandan birinin evinde tertip edilmesi adet olan sohbet toplantılarının hiçbirine ev sahipliği de yapmamıştı.

Hasan Efendi'nin bir diğer dostu ve sufî kardeşi, evini düzenli aralıklarla ziyaret ettiği Yıldızzâde'dir. Hasan'ın Yıldızzâde'nin evine yaptığı ziyaretleri genelde *muâşeret* yani dost sohbeti üzere olmakla birlikte, bazen dikiş dikmek (*hiyâtet*) için de orayı ziyaret ederdi. "Safer ayında dışarı çıkmaktan haz almayan"[98] Yıldızzâde, Hasan'ın yakın çevresindeki en varlıklı kişiydi. Genelde dikiş işlerini yaptığı denizi gören bir köşkü vardı.[99] Sık aralıklarla ihvan

96 Şeyhzâde muhtemelen bu kişi için dedeleri dolayısıyla verilmiş bir lakaptı. Zîra Hasan Efendi o zamanki şeyhin çocuklarından bahsederken "şeyh oğlu" ya da ibn-i Şeyh gibi ayrı isimler kullanarak onları Şeyhzâde'den ayırır.

97 Şeyhzade İbrahim Efendi'nin biyografisi için bkz. Mehmed Süreyyâ, Nuri Akbayar, and Seyit Ali Kahraman, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1996), 763.

98 *Sohbetnâme I*, 36b.

99 Hasan Efendi bir defasında bu köşkte oğlu Mehmed'e deryayı göstermişti. *Sohbetnâme II*, 100a.

akşam yemeklerini onda yerdi. Hasan, ona genelde "Yıldızzâde" ya da "Yıldız Mustafa'sı" diye hitap eder. Kimliğini tam olarak tespit etmek mümkün olmasa da Mehmed Fennî Efendi'nin *Tuhfetü'l-ihvân* isimli şükûfe-nâmesinde iyi bir çiçek yetiştiricisi olarak anılan Yıldız-zâde Çelebi kendisi olmalıdır.[100] Sünbüliyye tarikatinde önemli bir yeri olduğunu anladığımız Yıldız sülalesi, Yıldızzâde Mehmed Emin Efendi'nin 1231/1816 yılında Kocamustafapaşa Tekkesi'nin şeyhi olmasıyla, postnişini kendi sülalelerine almışlardır.[101]

Hasan'ın sıklıkla ziyarete gittiği ve gün içinde görüştüğü diğer yakın dostlarının içinde Nizamzâde, Bazirganzâde, Terzibaşızâde, Kuburizâde, Mihribanzâde gibi bazı isimler de vardır. Bunların içinden izini rahatlıkla sürebildiğimiz isim Nizamzâde Efendi'dir. Nizâmzâde kendi namıyla anılan bir tekkeye bağlıydı. Dolayısıyla, Nizâmzâde Efendi büyük olasılıkla önde gelen Halveti-Sinani şeyhi Seyyid Nizamoğlu'nun yani Seyfullah Kasım Efendi'nin soyundan gelmektedir.[102] Fatma Deniz, Nizâmzâde tekkesinin, Seyyid Nizâm Tekkesi olduğunu tespit etmiştir.[103] Fakat bu tekkenin yine aynı tarikate ait olan Emirler Tekkesi olabileceğini de göz önünde bulundurmak gerekir.[104] Nitekim, günlük yazarımız 2 Ramazan 1073/10 Nisan 1663 tarihinde kaydettiği notunda bize bunu düşündürür: *"[Veznedarzâdenin evi kurbünde Beşyol ağzında dükkanlı evin dibinde] Emir Tekkesi yoluna nazır ettik de yol ortasında Nizâmzâde Efendi'yi beyaz pûş ve şitâbende semtine azm olduğu halde verâ zuhûrundan müşâhede..."*[105]

Bu notta gördüğümüz üzere, Hasan'ın Emir(ler) Tekkesi'nin yakınında Nizâmzâde ile karşılaşmasının bir tesadüf eseri olmayabileceğini hesaba katmak gerekir. Bu sebeple, Nizâmzâde'nin Emir(ler) Tekkesi'yle irtibatına işaret edildiğini düşünebiliriz. Buradan hareketle Nizâmzâde'nin Emir(ler) Tekkesi'nin o zamanki şeyhi olduğunu varsayarsak, onun Seyyid Nizâmoğlu'nun torunu Seyyid Ahmed Ali Murteza Efendi (ö. 1077/1666-67) olduğunu söylebiliriz.[106] Fakat bu varsayım elbette teyide muhtaçtır.

100 Fatih Sona, "Mehmed Fennî ve Tuhfetü'l-ihsân İsimli Şükûfe-nâmesi," *Turkish Studies* (2014): 923-943, 939.

101 Hür Mahmut Yücer, "Sünbüliyye," *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2010, https://islamansiklopedisi.org.tr/sunbuliyye.

102 Necdet Tosun, "Seyyid Nizamoğlu," *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2009, https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid-nizamoglu.

103 Deniz, "The Use of Space by Sufis in Seventeenth-Century Istanbul in Light of Seyyid Hasan's Diary, The Sohbetnâme," 36.

104 Emirler Tekkesi için bkz. Fatih Köse, "İstanbul Halveti Tekkeleri" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 107.

105 *Sohbetnâme* II, 72a.

106 Fatih Köse, İstanbul Halvetî Tekkeleri, 108.

Hasan Efendi'nin bir diğer samimi dostu ve yoldaşı Nazmî Efendi'dir. Bu zat Hasan için o kadar saygıdeğer bir şahsiyettir ki ondan "Faziletli Nazmî Efendi" diye bahseder. Dört yıllık süre zarfında ikisinin pek çok anısı olmuştur. Her ikisi de 1072/1661 salgınında sevdiklerini kaybetmişler ve dert yoldaşı olup mezarlıkları birlikte ziyaret etmişlerdir. Hasan onun hayatında olup bitenlere karşı ayrı bir ilgi göstermiştir. Mesela, Nazmî Efendi Şaban 1073/Mart 1663'te sefere çıkmaya niyetlendiğinde Hasan Efendi onun elli riyale bir at satın aldığını kaydeder.[107] Nazmî Efendi sefere çıktığında, Hasan mûtad olan "*mâlûm ola ki*" notlarından birini düşer ve dostunun gidişini tarihlendirir.[108] Bu sefer 1073/1663 yılında yapılan Uyvar Seferi'dir ve Nazmî Efendi de seferde ordunun şeyhi olarak tayin edilen Mehmed Nazmî Efendi'den (ö. 1112/1701) başkası değildir. Kocamustafapaşa Mahallesi'nde 1032/1622 yılında doğan Mehmed Nazmî Efendi, çocukluk ve ilk gençlik zamanlarında Yenikapı Mevlevîhânesi'ne müdavim olmuştur. Bunu takiben Halvetîyye'nin Şemsiyye kolunun Sivasîyye şubesine intisap etmiş ve 1065/1655 yılında günlük yazarımızın da Mehmed Ağa Tekkesi olarak andığı Yavaşça Mehmed Ağa Tekkesi'nin şeyhi olmuştur. Fakat Nazmî Efendi'nin esas şöhreti, Halvetî şeyhlerinin hayatlarını anlattığı eseri *Hediyyetü'l-ihvân* dolayısıyladır. Ayrıca Nazmî Efendi, Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Cemaleddin-i Hulvî, Niyâzi Mısrî ve Sarı Abdullah Efendi gibi önde gelen tasavvufî şahsiyetlerle de irtibatlıdır.[109] Nazmî Efendi'den kendisinin Mesih olduğuna inanmasını istediği için Mısrî ile tartıştığı bilinmektedir.[110] Sefer devam ederken mektuplaştıklarını bildiğimiz Hasan ve Nazmî Efendi, Nazmî Efendi İstanbul'a döndükten sonra da dostluklarını devam ettirmişlerdir. Hatta bu dostluk, yıllar sonra Hasan'ın küçük oğlu Mehmed Vahyî'nin Nazmî Efendi'nin kızı ile evlenmesiyle bir akrabalığa dönüşecektir.[111]

Seyyid Hasan Nûrî Efendi'nin *sâlnâme*leri, on yedinci yüzyıl sonlarında İstanbul'un sosyo-ekonomik dinamiklerinin sıradan bir resmini çizer. Amaç, doğrudan kente dair bir hikaye anlatmak olmadığı için, bu sıradan resim çok ilginç bir perspektifi yansıtır ve bize yeni sorular sordurur. Bu İstanbul resmi-

107 *Sohbetnâme II*, 64b.

108 *Sohbetnâme II*, 65a.

109 Nazmî Efendi ile Niyâzi Mısrî arasındaki ilişki hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için bkz: Derin Terzioğlu, "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyazi-i Mısri (1618-94)" (Doktora Tezi, Harvard University, 1999), 452–54.

110 Mehmed Nazmî Efendi'nin hayatıyla ilgili olarak bkz. Hasan Aksoy, "Mehmed Nazmî Efendi," *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2006, https://islamansiklopedisi.org.tr/nazmi-efendi-mehmed.

111 Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 79–80.

nin içinde kimler vardır? Hasan'ın insanları, elbette ailesi ve yakınlarıyla sınırlı değildi. Birçok zanaatkar ve meslek erbabının isimleri, yine meslek unvanlarıyla birlikte bu resimde yer almışlardır. Kişileri tanımak ve tespit etmekte çoğu zaman yetersiz kalsak da, bahsi geçen bu unvanlar ve meslekler bize modern öncesi dönemdeki İstanbullu toplulukların temel yapısını ve kente yayılışını tanımak adına önemli bir imkan tanır. Yazarımız *börekçi*, *kataifçi*, *kebapçı* gibi dükkanları sıklıkla ziyaret eder. Örneğin, Davud Paşa'da Börekçi Veli, yine aynı civarda bir saatçi dükkanı ve bir de *kataifçi*ye giderdi. Ziyaret ettiği dükkanların çoğu muhtemelen Davud Paşa Çarşısı'ydı. Ama Samatya, İbrahim Paşa ve Sultan Çarşıları gibi çarşıları da ziyaret ederdi. Bu çarşılar ve dükkanlar yalnızca bir alışveriş mekanı değil aynı zamanda sosyalleşmek için de bir fırsattı. Berber dükkanları bunun için iyi bir örnek oluşturur. Hasan, berber dükkanlarına, özellikle de Süvâri'nin dükkanına sık sık giderdi ama bunların çoğu genelde sosyalleşmek amaçlıydı.[112] Tıraş olacağı zaman Süvarî çoğunlukla onun evine gelirdi. Süleyman Çelebi, Nîm Berber ve Mirzazâde de tercih edilen diğer berberler arasındaydı. Fakat bu esnafın dükkanları olup olmadığını bilmiyoruz. Bunun dışında neccârlar, kahveciler, yorgancılar, şorvacılar, gazzazlar, kuyumcular, terlikçiler, hayyatlar, akdarlar, simkeşler, çiniciler, hattatlar günlükte bahsi geçen meslek gruplarından bazılarıdır.

Unvanıyla mesleğini tanıyabildiğimiz insanlar dışında, çok istisnai de olsa bazı meslek erbabını o alanda edindikleri şöhret sebebiyle tanıyabiliyoruz. Buna en iyi örnek, hattatlıkla bilinen Nefeszâde Seyyid (İsmail) Efendi'dir.[113] Müstakîmzâde'ye göre bu zât o kadar yetenekli bir hattattı ki, yazı tahtası ile arasına giren büyük bir göbeği olmasaydı, Şeyh Hamdullah kadar meşhur bir hattat olabilirdi.[114] Yine, Hasan'ın en fazla irtibat halinde olduğu insanlar, müezzinler, vaizler ve imamlar gibi kişilerdi. O bu kişilerin bazılarını görev yerlerinde yani camilerde ve tekkelerde ziyaret ederdi. Bazı durumlarda ise bu insanlarla belirlenmiş bir yerde toplanırlardı. Bu din görevlileri arasında sadece sûfî tekkelerine bağlı olanlar değil, Süleymanîye, Fâtih, Selim ve hatta Ayasofya gibi sultan camilerinin imamları, müezzinleri ve vaizleri de vardı.[115] Bu toplantılar düzensiz aralıklarla

112 Örneğin; "...Süvâri'nin dükkanında Ahmed Ağa'ya mukârenet" *Sohbetnâme II*, 167b.

113 Hasan bir defâsında Nefeszâde ile İmam Musa Efendi'nin evinde mücâleset ettiklerini not eder. *Sohbetnâme II*, 62a. Hasan'ın kendinin de hattat olması ikili arasındaki ilişkiyle ne kadar bağlantılıdır?

114 Müstakimzade Süleyman Saddeddin Efendi, *Tuhfe-i Hattâtîn*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 118.

115 Örneğin, Yıldız'daki bir toplantıda şu kişiler vardı: "...Ayasofya İmâmı, Evliyâ Efendi Dâmadı Mustafa Efendi ve şeriki Ali Efendi ve Ebu'l-feth İmamı Şaban Efendi ve Süleymâniyye İmâmı ve Hatîbi Sü-

olurdu fakat Hasan'ın sonda bahsi geçen camilerin görevlilerinin çoğuyla bağlantısı vardı.

Günlükte dikkat çeken önemli hususlardan biri de bir şekilde İstanbul'dan başka bir yere gidenlere ait kayıtlardır. Özellikle Balkanlara gidenlerle ilgili pek çok not vardır ve bu seyyahlar ekseriyetle tekkenin müridleridir. Yola revan olduğuna dair kayıt düşülen bu kimselerin arasında Nazmî Efendi gibi aşina olduğumuz isimler olduğu gibi Yüsrî Efendi gibi ismiyle pek karşılaşmadığımız kişiler de vardır. "*Mâlûm ola ki*" kalıbıyla başlayan bu notlar bize bu isimlerin gittiği şehirler ve gidiş tarihleri ile ilgili bilgi verir. En yaygın ziyaret noktası açık ara Edirne gibi durmaktadır. Örneğin, Nazmî Efendi'nin birkaç kez Edirne'ye gidip geldiği kaydedilir. Memiş Beşe gibi bazı isimler de yine Edirne'ye gidip dönmüşlerdir. Bu şehre gidişin başlıca nedeni, hünkâr ve maiyetinin sıklıkla Edirne'de ikamet etmesiyle izah edilebilir.[116] Ancak Balkanlara sık yapılan bu ziyaretlerin çok başka sebepleri de olmalıdır. Öyle ki, Balkan Müslümanlığı konusunda çalışmaları olan Nathalie Clayer, Rumeli'deki Sünbüli ağının Edirne'den Macaristan ve Bosna sınırlarına ve Kefe'ye kadar uzandığını yazar.[117] Yine, Osmanlı Hırvatistan'ı konusunda uzman olan Nenad Moačanin, on altıncı yüzyılın sonuna kadar genellikle zanaatkar olan bir grup Halvetî dervişinin Macaristan ve Slavonya sınırlarının aşan bir bölgede yerleştiklerini söyler.[118] Hasan, İstanbul'dan ayrılarak Selanik, Kırcaali, Serez, Sofya ve Berat gibi şehirlere giden Sünbülilerden bahseder ki tüm bunlar Clayer ve Moacanin'in bulgularını destekler niteliktedir.[119] Ayrıca mürit kardeşlerinden Kefeli Mehmed Ağa da Sünbüliyye'nin Kefe'deki ağından geliyor olmalıydı. Yani aslında İstanbul, Rumeli ve Karadeniz'in batı toprakları arasında gidip gelen bu gezgin dervişlerin varlığı olağan bir durumdu. Dahası, Hasan'ın babası Eyyübî Mehmed Efendi'nin şeyhi Hasan Adlî Efendi sultanla sefere çıktığında Yanya'da Yakup Efendi

leyman Efendi ve Şehzâde Hatîbi Emîr Efendi ve Sultân Selîm İmâmı bizüm Şeyh-i kurrâ Mehmed Efendi ve Hobyâr İmâmı Mûsa Efendi ve Eski Nişâncı İmâmı Mehmed Efendi ve Dâvud Paşa Hatîbi Ali Efendi ve Hâcı Evhad'ın İmâm ve Hatîbi Abdurrahman Efendi ve Yolgeçen İmamı Osmân Efendi ve Mevlevi İmâm Hüseyin Efendi ve bizüm İmâm Efendi" *Sohbetnâme I*, 141b-142b.

116 Sultan IV. Mehmed payîtaht İstanbul ve eski başkent Edirne arasında çok sık gidip gelmiş; iki şehirde de mütemekkin olmuştur. Mesela, Abdurrahman Abdi Paşa maiyyet olarak 1073/1663'te İstanbul'dan Edirne'ye dördüncü kez gittiklerini kaydetmiştir. Bkz: Abdurrahman Abdi Paşa and Fahri Çetin Derin, *Vekâyi'-nâme: Osmanlı tarihi, 1648-1682 tahlil ve metin tenkidi* (İstanbul: Çamlıca, 2008), 156.

117 Nathalie Clayer, "Sunbuliyya," *Encyclopaedia of Islam. 9. San - Sze*, 1997, 875–76.

118 Nenad Moačanin, *Town and Country on the Middle Danube: 1526 - 1690* (Leiden: Brill, 2006), 96–97.

119 Örneğin, Selânik için *Sohbetnâme II,* 28b; Kırcaali için *Sohbetnâme II,* 2b; Seres (*Siroz*) için *Sohbetnâme II,* 2b; Sofya için *Sohbetnâme I,* 151a; Berat (*Arnavut Belgradı*) için *Sohbetnâme II,* 103a.

adında bir tekke kurduğu bilinmektedir.[120] Ayrıca Serez'de Adlî Efendi'ye atfedilen bir Sünbüli tekkesinin varlığı bilinmektedir.[121] Dolayısıyla, bu dönemden itibaren Kocamustafapaşa âsitânesi ve farklı Rumeli şehirlerine dağılmış bu Sünbüli tekkeleri arasında organik bir bağ oluşmuştu ve insan akışının da esas sebebi buydu. Hasan'ın günlüğünde gördüğümüz seyahatler de bu tarihsel olgunun devamlılığına delalet eder.

Sünbüliyye âsitânesinden bahsetmişken, tarikatin önde gelen isimlerinin günlükteki varlığından da söz etmek yerinde olacaktır. Hasan kendine Şeyhzâde gibi yakın olmayan isimleri günbegün anmaz. Fakat cenaze, nikah, boşanma ve herhangi bir ritüel bağlamında bu isimlerin varlığından mutlaka bahsedilir. Hiyerarşi anlamında daha üst bir konumda olduklarından emin olduğumuz bu isimler, Hasan Efendi'nin sosyal çevresinin bir üst tabakaya geçtiği noktayı temsil ederler. Karşımızda artık, tarihteki varlıkları sadece Hasan'ın notlarıyla tespit edilebilen sıradan insanlar değil, birçok kaynak vasıtasıyla tarihe geçmiş ekâbir ve ulemâdan kimseler vardır. Fakat hiç de sıradan olmayan karakterlerine rağmen bu şahıslar *sâlnâme* yazarının gündelik hayatının bir parçasıdırlar. Belli usul ve erkanı takip ederek bu kimselere istediği zaman ulaşma şansı vardır.

Bunların ilki, Hasan Efendi'nin "Hazret-i Azîz" diye bahsettiği bir zattır. Bu zat açıkça Sünbüliyye âsîtanesinin şeyhi ve dolayısıyla tarikatin de en önemli ismidir. Hasan onun gerçek ismini hiçbir zaman anmasa da, Gökyay *Hazret-i Azîz*'in Hasan Adlî Efendi olduğunu iddia etmiştir.[122] Ancak Hasan ile aralarında geçen birçok münasebetten de anlaşılacağı üzere, Hazret-i Aziz 1661-1665 yılları arasında hayattadır. Oysa Hasan Adlî Efendi XVI. yüzyıl sonlarında Kocamustafapaşa'nın şeyhidir ve bu dönemlerde artık hayatta değildir. Buna karşın, Sünbüli şeyhlerinin silsilesi şüpheye yer bırakmaksızın bize bu ismin Seyyid Alaaddin Efendi olduğunu gösterir.[123] Hazret-i Azîz'in kimliği ile ilgili bir başka kanıt da *sâlnâme*lerden gelmektedir. Hasan, *Pişkadem* Seyyid Hasan Çelebi'nin vefatını kaydettiği notta şöyle der: "Malum *ola ki Hazret-i Aziz'in damadı [ve] birader ve selefi Kiramüddin*

120 Nev'îzade Ataî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî tekmileti'ş-şakâ'ik: Nev'îzade Atâyî'nin şakha'ik zeyli: (İnceleme - tenkitli metin)*. 2. cilt, der. Suat Donuk ve Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1538.

121 Nathalie Clayer, *EI*, Sunbuliyya; Hür Mahmut Yüce, *İslam Ansiklopedisi*, "Sünbüliyye".

122 Bkz: Gökyay, "Sohbetnâme", 63.

123 Tuğba Özçelik, "Silsile-i Sünbüliyye (Metin-Inceleme)" (Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2018), 33.

Efendi'nin mahdum-ı mükerremi Pişkadem Seyyid Hasan Çelebi…câm-ı eceli nûş eylemiş."[124]

Kiramüddin Efendi'nin Alaaddin Efendi'nin kardeşi olduğunu bildiğimize göre, Hazret-i Aziz açıkça Necmeddin Hasan Efendi'nin oğlu Seyyid Alaaddin Efendi'den başkası değildir. Hazret-i Aziz'in günlükteki varlığı onun güçlü konumunun net bir tezahürüdür. Hasan, onun otoritesinin bir vurgusu olarak Aziz için oldukça mesafeli bir portre çizer. Yine de onun hayatında olup biten her şeyden haberdardır ve şeyhinin yaptıklarını not etmeye değer bulur. Mesela, bu dört yıl içinde Alaaddin Efendi sık sık seyahat etmiştir, yani her zaman tekkede değildir. Hasan ise bunları genellikle not etmiştir. Eşi Gülbevî Hatun vefat edince Hasan Efendi cenaze namazını ve telkini Aziz'in üstlenmesini "niyâz" etmiş ancak şeyh Filorya Bahçeleri'ne gideceğini "mazeret buyurarak" görevi reddetmiştir. Hasan dolaylı olarak bu duruma içerlemiş olmalıdır ki sonrasıyla ilgili anbean bir anlatıma girişir. Filorya Bahçeleri'ne gitmek "hatırasıyla" Aziz ve beraberindekiler, Zakirbaşı'nın hücresinde kahve içerler. Hasan ise başka bir odadan onları dinler. Sonra gittiklerini öğrenir ve "sadede gelelüm" diyerek konuyu değiştirir.[125] Eğer hakikaten gücendiyse bile, Hasan bunu sonradan unutmuştur. Zira Aziz'le bazıları kahve eşliğinde ve başbaşa yapılan çokça mükâlemeleri olmuştur.[126] Sonuç olarak, Alaaddin Efendi'nin, nam-ı diğer Hazret-i Aziz'in, Hasan'ın hayatında çok önemli bir rolü vardı ve Hasan'ın ona hürmeti büyüktü. Aynı şekilde Hasan'ın oğlu Mehmed (Vahyî), Alaaddin Efendi 1091/1682 yılında vefat ettiğinde onun anısına bir tarih düşmüştür.[127]

Hasan'ın gündelik hayatında Alaaddin Efendi'nin dışında çok hürmet gösterdiği iki isim daha vardır. Bunlar "hocamız" diye hitap ettiği Salih Efendi ve Debbağzâde Efendi'dir. Salih Efendi'nin kimliğini tespit edemesek de Debbağzâde için durum farklıdır. Hasan Debbağzâde'yi farklı bağlamlarda "*müderrisimiz*" ve "*müfettişimiz*" olarak da anar.[128] Bu şahsiyet, ilerleyen yıllarda iki kez şeyhülislamlık makamına da atanacak olan Debbağzâde Mehmed Efendi'den başkası değildir. Günlüğün yazıldığı dönemlerde, Debbağzâde Efendi, henüz kariyerinin başında genç bir alimdir. Bu dönemde Deb-

124 *Sohbetnâme II,* 46b.
125 Bu olay için bkz. *Sohbetnâme I,* 6a-6b.
126 Böyle bir mükâleme için bkz. *Sohbetnâme II,* 27a.
127 Hakan Taş, "Mehmed Vahyî Divânı ve İncelemesi", 492.
128 Örneğin, *Sohbetnâme II,* 8a.

bağzâde, aşağıda daha detaylı bahsedilecek olan Vişnezâde Mehmed Efendi'nin kızıyla evlendirilir. Hasan bu evliliği günlük notlarına düşer. Belli ki Debbağzâde'nin ilk dikkat çekmeye başladığı zaman da bu dönemlerdir. Zaten esas parlak yükselişi de sonradan 1667'de Şam kadısı olmasıyla başlayacaktır. Bunun öncesinde, Süleymaniye Dârü'l-hadisi de dahil olmak üzere birçok medresede müderris olarak görev yapmıştır. 1098/1687 ve 1099/1688'de iki kez şeyhülislam olarak atanmış; 18 Ramazan 1101/25 Haziran 1690 tarihindeki azline kadar bu görevi sürdürmüştür. [129]

Âlim, Paşa ve Hünkâr: Sıradan Notlardaki Sıra Dışı Tanıdıklar

Şu ana kadar gördüğümüz üzere, Hasan'ın çeşitli mevki ve unvanlardan tanıdıkları vardı. Bu açıdan bakıldığında sosyal çevresinin sınırları asla bir tekdüzelik arz etmemekteydi. Günlüklerinde anlık ve sıradan tarafını yansıttığı dünyasının sıra dışı insanları da vardı. Mesela, Hasan saraylı ve yüksek rütbeli bazı kimselerle doğrudan irtibat halindeydi. Bunların başında "Hazînedâr Ağa" gelmekteydi. Hasan, tarikatin bir müdavimi olduğu anlaşılan Mehmed adındaki bu Hazînedâr Ağa'nın evinde bazen yemek yer, hatta orada kalırdı.[130] Hatta bir keresinde *sohbet* toplantılarından biri de bu ağanın evinde yapılmıştı.[131] Aynı şekilde, o zaman IV. Mehmed'in hekimbaşısı olan Sâlîh bin Nasrullah, daha çok bilinen nâmıyla İbn-i Sellûm'u da tanıyordu. [132] Bir defasında, Topkapı'da Ahmed Paşa Camii yakınında, Ömer Çelebi ile İbn-i Sellûm'u ziyaret etmiştir. Ondan ne olduğunu yazmadığı bir "mûcize" almıştır.[133]

Hakeza, Hasan'ın ilmiyye sınıfının önemli isimleriyle de irtibatı vardır. Bunların başında yukarıda da bahsettiğimiz Debbağzâde Mehmed Efendi vardır. Fakat onun aracılığıyla tanışmış olma ihtimali yüksek olan İstanbul kadısı Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi (ö.1092/1681) de bu gruptaki tanıdık isimlerdendir.[134] Vişnezâde önceleri, Sahn-ı Seman başta olmak üzere

129 Debbağzâde hakkındaki tüm bilgiler için bkz. Mehmet İpşirli, "Debbağzade Mehmed Efendi," *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1994, https://islamansiklopedisi.org.tr/debbagzade-mehmed-efendi.

130 Örneğin bkz. *Sohbetnâme I*, 49a.

131 *Sohbetnâme I*, 59b.

132 İbn Sellûm hakkında daha fazla bilgi için bkz. Kasım Kırbıyık, "Salih b. Nasrullah," *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2009, https://islamansiklopedisi.org.tr/salih-b-nasrullah.

133 *Sohbetnâme II*, 13a.

134 Vişnezâde'yle ilgili tüm bilgiler içib bkz. Azmi Bilgin, "İzzetî Mehmed Efendi," *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2001, https://islamansiklopedisi.org.tr/izzeti-mehmed-efendi.

çeşitli medreselerde müderrislik yapmıştır. 1073/1662'de de İstanbul kadısı olarak tayin edilmiştir. Bu atamayı Hasan, 26 Muharrem 1073/10 Eylül 1662 tarihinde kaydetmiştir.[135] Bir gün sonra da Debbağzâde Efendi, Vişnezâde Efendi'nin kızıyla evlenmiştir.[136] 28 Muharrem 1073/12 Eylül 1662 tarihinde Hasan Efendi, Şeyhzâde ile birlikte Vişnezâde Kadı Efendi'ye tebrik ziyaretinde bulunmuş; "*…Vişnezâde Kadı Efendi'de tenâvül-i kahve ve şerbet ve te'attür ve taavvüd ve taaşşi*" etmiştir.[137]

Hasan'ın bahsettiği bir diğer önemli isim, Rumeli beylerbeyiliği ve çeşitli vezirlik görevleri dahil olmak üzere Osmanlı bürokrasisinin farklı kademelerinde görev yapmış olan Melek Ahmed Paşa'dır (ö.1073/1662).[138] Melek Ahmed Paşa, 28 Şaban 1072/18 Nisan 1662 tarihinde Fatma Sultan ile evlenmiştir.[139] Nikahtan bir süre sonra Hasan Efendi Melek Ahmed Paşa'yı Fatma Sultan'ın sarayında ziyaret etmiş; tıpkı Vişnezâde'de olduğu gibi burada da gördüğü ilgiyi not etmiştir.[140] 17 Muharrem 1073/1 Eylül 1662'de, Hasan, Melek Ahmed Paşa'nın ölümünü de kaydetmiş ve telkininin Hazret-i Aziz tarafından verildiğini not etmiştir.[141] Ancak kendisi belirtmediği bir sebepten dolayı cenaze merasimine katılmamıştır. Paşanın kırkı çıktığında da, Kaya Sultan Sarayındaki duada Hazret-i Aziz vaaz vermiştir.[142]

Günlükte bahsedilen diğer sıra dışı aktörler şeyhülislamlardır. Günlüğün tutulduğu 1072/1661-1075/1665 yılları arasında toplamda üç şeyhülislam görev yapmıştır. Bunların ilki Esîrî Mehmed Efendi'den günlükte hiç bahsedilmez, ancak diğer iki isimle Hasan'ın bir şekilde münasebeti olmuştur. Günlük yazarı, Esîrî Mehmed Efendi'yi takiben şeyhülislam olan Sûnîzâde Mehmed Emin Efendi (ö. 1076/1665) ile görüştüğünü yazar ancak kendisi için mûtad olduğu üzere görüşmenin detaylarıyla ilgili hiçbir bilgi vermez. [143] 9 Rebiülahir 1073/21 Kasım 1663 tarihinde Sûnîzâde'nin azle-

135 *Sohbetnâme II,* 7b.

136 *Sohbetnâme II,* 8a.

137 *Sohbetnâme II,* 8a.

138 Melek Ahmed Paşa hakkında birçok Osmanlı devlet adamına göre daha fazla bilgi sahibi olabiliyoruz. Bunun başlıca sebebi, kendisinin Evliyâ Çelebi'nin seyahatlerini himâye etmesi ve Çelebi'nin paşa hakkında yazdıklarıdır. Çelebi'nin *Seyahatnâme*'de anlattıkları üzerinden yazılan bir Melek Ahmed Paşa biyografisi için bkz. Evliya Çelebi ve Robert Dankoff, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662): As Portrayed in Evliya Çelebi's Book of Travels (Seyahat-Name)* (Albany: State University of New York Press, 1991).

139 *Sohbetnâme I*, 92b.

140 *Sohbetnâme I*, 102a-102b.

141 *Sohbetnâme II,* 5a.

142 *Sohbetnâme II,* 17a.

143 *Sohbetnâme II,* 13a.

dildiğini ve Minkârîzâde Yahya Efendi'nin onun yerine şeyhülislam olduğunu bildiren bir not kaydeder.[144]

Minkârizâde'yle muhtemelen hiç tanışmamış olsa da Şeyhülislam Efendi Hasan'ın hayatında bir dönüm noktası olacaktır. Sünbüliyye'nin önemli tekkelerinden olan Balat'taki Ferrûh Kethüdâ'nın şeyhi Devezâde Mehmed Efendi, 4 Şevval 1074/2 Mayıs 1664 tarihinde vefat eder. Bunun üzerine Hasan, Abdülfettah Dede'nin Edirne'ye gittiğini ve Hasan için Ferrûh Kethüda Dergâhı'nın yeni şeyhliğini talep ettiğini yazar.[145] Nihayet Şeyhülislam Minkârîzâde Efendi, 10 Şevval 1074/ 5 Mayıs 1664 tarihinde günlük yazarımız Seyyid Hasan Nûrî Efendi'yi adı geçen tekkenin şeyhliğine atar ve atama yazısını da o zaman orada bulunan Debbağzâde Efendi'ye teslim eder. Günlükte bu olay "*Matlâb-ı Debbağzâde*" başlığıyla not edilir.[146] Bu atamanın ardından Hasan, babası Eyyübî Mehmed Efendi'nin ilk görev yerine tayin olarak kariyerinde önemli bir adım atmış olur. O artık nam-ı diğer Balat Şeyhi Hasan Efendi'dir.

Günlükte geçen sıra dışı şahsiyetlerin en önemlisi şüphesiz ki Sultan IV. Mehmed'dir. Hasan, padişahtan *hünkâr* diye bahseder ve onun hakkında ara ara bilgiler verir.[147] Örneğin, Şehzâde Mustafa'nın doğumunu not etmiştir.[148] Hünkârın Edirne'ye gittiğini not etmeye değer bulmuştur.[149] Ama IV. Mehmed'den bahseden notlardan iki tanesi özellikle önemlidir çünkü bunlarda Hasan sultanla doğrudan karşılaşmıştır. İlkinde, 6 Safer 1073/20 Eylül 1662 günü, Demirkapı Bahçesi isimli bir yere avam ve ensariyle girerken hünkara denk geldiğini ve onu kendi tabiriyle "uzacıktan" gördüğünü not eder.[150] Ama sultanı sonradan çok daha yakından da görecek ve yine bunu da kaydedecektir: *Leyl-i beraat*'e denk gelen 7 Receb 1073/16 Şubat 1663 tarihinde *saadetlü hünkâr* Kocamustafapaşa'ya gelecek, Hazret-i

144 *Sohbetnâme II,* 29a.

145 *Sohbetnâme II,* 182b.

146 *Sohbetnâme II,* 183a.

147 Gökyay'a göre hünkâr tabiri genellikle Hacı Bektaşî Velî için kullanıldığından, bahsi geçen bu kişi de Bektaşîyye tarikatinden saygıdeğer biri olmalıdır. Bkz. Gökyay, "Sohbetnâme", 30. Ancak bu *saadetlü hünkâr*ın Osmanlı İmparatorluğu'nun sultanı IV. Mehmed olduğu şehzâdenin doğum tarihini not düştüğü kısımda da *hünkâr* tabirini kullanması sebebiyle tartışmasızdır. Bkz. *Sohbetnâme II*, 11a. Ayrıca, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın da belirttiği gibi, *hünkâr* yalnızca padişah için kullanılırdı ve sıradan Osmanlıların sultana hitap etmek için kullandıkları en yaygın tabirdi. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2014), 222–23.

148 *Sohbetnâme II*, 11a.

149 *Sohbetnâme II*, 39b.

150 *Sohbetnâme II*, 11a.

Azîz'in vaazını dinleyip Cuma namazını burada kılacaktır.[151] Elbette günlük yazarı da bu cemaatin içinde yerini alacaktır.

Sonsöz

Bu makale Seyyid Hasan Nûrî Efendi'nin günlüğündeki sosyal dünyanın sınırlarını tanımlamaya çalıştı. Bu minvalde, bilhassa günlükte geçen isimlerin yazarın hayatındaki yeri ve önemini anlamak, araştırmanın esas amacını teşkil etti. Bunun için tezkire gibi başka kaynakların da yardımıyla, bazı isimlerin kimliğini tespit etmek mümkün oldu. Ortaya çıkan resimde, aileden başlayarak sultana kadar uzanan bir çizgide bulunan bireyler, aşağıdan yukarı gidecek şekilde üç ana grup halinde incelendi. Ele alınan ilk grup, Hasan'ın ailesini ve ev hayatına dahil olabilen kimseleri inceledi. İkinci grup; ihvânı, yakın dostları ve gündelik hayatının doğrudan parçası olan bireylerdi. Bu grubun bazı üyeleri, sıra dışı isimlerdi. Yani eşraftan ve tarihin başka kaynakları aracılığıyla da kolaylıkla takip etmek mümkün olan kimselerdi. Böyle isimler, en son gruba, yani yazarın gündelik hayatının parçası olmayan sıra dışı tanıdıklara bir geçiş sağladılar. Bu en son grupta yer alan isimler alimler, paşalar ve sultanın kendisiydi.

Bu ilişkiler bütünü açısından düşünüldüğünde, günlük tutma alışkanlığı, sosyalleşme ve "ben" olma meselesiyle ilgili iki noktaya dikkat çekmek gerekir.

(1) Günlük tutma pratiğinin yazarın sosyal dünyasıyla ilişkisi neydi? Hasan Efendi'nin bu alışkanlığını şahsi bir merakla izah etmeye çalışmak, meselenin sosyal boyutunu gözardı etmemiz anlamına gelir. Zira yazarın bu pratiği dört yıl boyunca çevresinin de etkisiyle değişip dönüşmüş ve yine o çevreyi anlatmak için kullanılmıştır. Nitekim Hasan'ın tanıdığı rûznâmeciler de vardır.[152] Bu meslek grubu gibi etrafındaki çok yönlü insanlardan gördüğü günü gününe not alma şemalarını, kendi dünyasını kaydetmek için uygulamış olması ihtimal dışı değildir. Ek olarak yazarın Ferruh Kethüda Tekkesi'ne şeyh olarak atanmasını takiben günlük notlarını giderek kısaltması ve nihayet durması, günlük tutma pratiği ve kariyer arayışları arasında bir bağlantı olup olmadığını sorusunu da gündeme getirmektedir.[153]

151 *Sohbetnâme II*, 53a.

152 Bunlardan biri Rûznâmeci Hüseyin Efendi (*Sohbetnâme II*, 20b) diğeri ise Rûznâmeci Hasan Efendi'dir. (*Sohbetnâme II*, 36b)

153 Hasan'ın günlüğündeki kariyer meselesi ve not tutma pratiklerindeki değişimlere dair bir değerlen-

(2) Yazar günlüğünde doğrudan duygu ve düşüncelerini paylaşarak bize "ben"ini göstermese de bu durum metinde yazarın bireylik emarelerine ulaşamayacağımız anlamına gelmez. Bireysel meraklarının ve yaşayış tarzının gösterdiği üzere, Hasan statü sahibi ya da statüsünü arayan bir İstanbul efendisiydi. Bu kimliğin bir yansıması olarak günlüğü de bize bir o kadar geniş ve girift bir sosyal dünyanın varlığını resmeder. Gündelik ve sıradan haline şahit olduğumuz bu dünya, yazarın kendisini çevresindekilerle birlikte yeniden yarattığı; ziyaretler, ziyafetler ve sohbetler aracılığıyla yeni insanlar tanıdığı; üzerinden İstanbul'un belli kesimlerinin sosyal hareketlerini okuyabildiğimiz dinamik bir dünyadır.

Birincil Kaynaklar

Seyyîd Hasan Nûrî Efendi. "Sohbetnâme I (Hazine 1426)." Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Hicri 1072.

—. "Sohbetnâme II (Hazine 1418)." Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Eserler Kütüphanesi, Hicri -1075 1073.

İkincil Kaynaklar

Abdurrahman Abdi Paşa, Fahri Çetin Derin. *Vekâyi'-nâme: Osmanlı tarihi, 1648-1682 tahlil ve metin tenkidi*. İstanbul: Çamlıca, 2008.

Akkılık, Ayşe. "Seyyid Hasan'ın Günlüğü, II. Cilt (H.1073-1075/M.1662- 1664), (İnceleme-Metin)." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.

Aksoy, Hasan. "Mehmed Nazmî Efendi." İçinde *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32:460–61, 2006. https://islamansiklopedisi.org.tr/nazmi-efendi-mehmed.

Artan, Tülay. "Eyüp'ün Bir Diğer Çehresi: Sayfiye ve Sahilsaraylar." İçinde *Eyüp - dün, bugün: sempozyum, 11 - 12 Aralık 1993*, ed. Tülay Artan. Sempozyum Atöyle 3. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1994.

Aslan, Mustafa. "Kastamonulu Hattatlar." *Journal of Turkish Studies* Volume 2 Issue 4, no. 2 (2007): 144–60.

Bilgin, Azmi. "İzzetî Mehmed Efendi." İçinde *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 23:564–65, 2001. https://islamansiklopedisi.org.tr/izzeti-mehmed-efendi.

Can, Aykut. "Seyyid Hasan Sohbetname I. Cilt (1071-1072/1660-1661)." Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.

Çapraz, Erhan. "Mizahi Bir Mektup ve Kuşbazlığa Dair Bir Vesika: Balat Şeyhi Vahyî Efendi'nin Bağdat Valisi Hasan Paşa'ya Gönderdiği Mektup." *Türkbilig*, no. 34 (2017): 211–28.

dirme için bkz. Durmaz, "Family, Companions, and Death: Seyyid Hasan Nûrî Efendi's Microcosm," 24–26, 28–30.

Clayer, Nathalie. “Sunbuliyya.” İçinde *Encyclopaedia of Islam. 9. San - Sze*, 875–76, 1997.

Deniz, Fatma. “The Use of Space by Sufis in Seventeenth-Century Istanbul in Light of Seyyid Hasan’s Diary, The Sohbetnâme.” Yüksek Lisans Tezi, Central European University, 2018.

Durmaz, Tunahan. “Bir Duygu ve Tavırlar Tarihçesi 1661 İstanbul Veba Salgını Hakkında Çağdaş Bir Günlüğün Bize Anlattıkları.” *Aktüel Arkeoloji*, December 2020.

—, “Family, Companions, and Death: Seyyid Hasan Nûrî Efendi’s Microcosm.”

Yüksek Lisans Tezi, Sabanci University, 2019. http://research.sabanciuniv.edu/36873/1/10219554_TunahanDurmaz.pdf.

Emecen, Feridun. “Eyüplü Hasan Paşa.” İçinde *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 16:336–37, 1997. https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan-pasa-eyuplu.

Evliya Çelebi, Robert Dankoff. *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662): As Portrayed in Evliya Çelebi’s Book of Travels (Seyahat-Name)*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Faroqhi, Suraiya. “Ein Istanbuler Derwisch Des 17. Jahrhunderts, Seine Familie Und Seine Freunde: Das Tagebuch Des Seyyid Hasan.” In *Selbstzeugnisse in Der Frühen Neuzeit: Individualisierungsweisen in Interdisziplinärer Perspektive*, edited by Kaspar von Greyerz and Elisabeth Müller-Luckner. Schriften Des Historischen Kollegs 68. München: Oldenbourg, 2007.

Gökyay, Orhan Şaik. “Sohbetname.” *Tarih ve Toplum*, 1985, 128–36.

—, “Sohbetnâme Hakkında Müsveddeler” OŞG1430, OŞG1431, OŞG1432, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, Orhan Şaik Gökyay Koleksiyonu (İstanbul)

İnce, Adnan. “Sâlim Tezkiresi İnceleme-Transkripsiyonlu Metin.” Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1977.

İpşirli, Mehmet. “Debbağzade Mehmed Efendi.” İçinde *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9:62–63, 1994. https://islamansiklopedisi.org.tr/debbagzade-mehmed-efendi.

Jancke, Gabriele. “Persons, the ‘Autobiographical Person’ and Cultural Concepts of the Person: Early Modern Self-Narratives from German-Speaking Areas in a Transcultural Perspective.” *The Medieval History Journal* 18, no. 2 (October 2015): 346–77. https://doi.org/10.1177/0971945815601307.

Kafadar, Cemal. “How Dark Is the History of the Night, How Black the Story of Coffee, How Bitter the Tale of Love: The Changing Measure of Leisure and Pleasure in Early Modern Istanbul.” İçinde *Medieval and Early Modern Performance in the Eastern Mediterranean*, eds. Arzu Öztürkmen ve Evelyn Birge Vitz, 20:243–69. Late Medieval and Early Modern Studies. Turnhout: Brepols Publishers, 2014. https://doi.org/10.1484/M.LMEMS-EB.1.102271.

—, “Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature.” *Studia Islamica*, no. 69 (1989): 121. https://doi.org/10.2307/1596070.

Karahasanoğlu, Selim. “Ottoman Ego-Documents: State of the Art.” International Journal of Middle East Studies 53, no. 2 (May 2021): 301–8. https://doi.org/10.1017/S0020743821000350.

—, Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzade Telhisî Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme. 1. basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

Kırbıyık, Kasım. "Salih b. Nasrullah." İçinde *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36:41–43, 2009. https://islamansiklopedisi.org.tr/salih-b-nasrullah.

Köse, Fatih. "İstanbul Halveti Tekkeleri." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.

Magnússon, Sigurður Gylfi, and Davíð Ólafsson. "Minor knowledge. Microhistory, scribal communities and the importance of institutional structures." *Quaderni storici*, no. 2 (2012): 495–524. https://doi.org/10.1408/37891.

Mehmed Süreyyâ, Nuri Akbayar, Seyit Ali Kahraman. *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1996.

Mehmed Tevfik. "Mecmûa-i Terâcim.," -. Türkçe Yazmalar Koleksiyonu 192. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi.

Moačanin, Nenad. *Town and Country on the Middle Danube: 1526 - 1690*. The Ottoman Empire and Its Heritage 35. Leiden: Brill, 2006.

Müstakimzade Süleyman Sadeddin, Mustafa Koç. *Tuhfe-i Hattâtîn*. Birinci basım. İstanbul: Klasik, 2014.

Nev'îzade Ataî. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî tekmileti'ş-şakâ'ik: Nev'îzade Atâyî'nin şakha'ik zeyli: (İnceleme - tenkitli metin). 2. cilt*. Eds. Suat Donuk ve Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Ögke, Ahmet. "Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi'ye Göre Sohbet Adabı." *İslam Araştırmaları Dergisi* 17, no. 1 (2004): 84–90.

Öngören, Reşat. "Sûfî." İn *TDV İslâm Ansiklopedisi*, n.d. https://islamansiklopedisi.org.tr/sufi.

Özçelik, Tuğba. "Silsile-i Sünbüliyye (Metin-Inceleme)." Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2018.

Paperno, Irina. "What Can Be Done with Diaries?" *The Russian Review* 63, no. 4 (2004): 561–73.

Şehsuvaroğlu, Haluk. "17. Asırda Bir İstanbullunun Notları." *Cumhuriyet*, 1956.

—, "17. Asırda İstanbul." *Cumhuriyet*, 1956.

Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekayiü'l-Fuzela Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli II*. Ed. Derya Örs. Çev. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Seyyid Nizamoğlu. *Alevi ve Bektaşi Şiirleri Antolojisi Cilt II: 16. Yüzyıl*. Edited by İsmail Özmen. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Sona, Fatih. "Mehmed Fennî ve Tuhfetü'l-ihsân İsimli Şükûfe-nâmesi." *Turkish Studies* 923–943 (2014).

Sukan, Murat. "Seyyid Mehmed Vahyî Divanı'nın Bilimsel Yayını Ile Eserin Şekil ve Muhteva Bakımından İncelenmesi." Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2005.

Taş, Hakan. "Mehmed Vahyî Divânı ve İncelemesi." Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004.

—, "Vahyî." İçinde *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42:451–52, 2012. https://islamansiklopedisi.org.tr/vahyi.

Terzioğlu, Derin. "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyazi-i Mısri (1618-94)." Doktora Tezi, Harvard University, 1999.

Tosun, Necdet. "Seyyid Nizamoğlu." İçinde *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 37:73–74, 2009. https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid-nizamoglu.

Tülüveli, Güçlü. "Nicknames and Sobriquets in Ottoman Vernacular Expression." *New Perspectives on Turkey* 44 (2011): 161–80. https://doi.org/10.1017/S0896634600005975.

Ulbrich, Claudia, Kaspar von Greyerz, ve Lorenz Heiligensetzer, eds. "Introduction." İçinde *Mapping the "I": Research on Self-Narratives in Germany and Switzerland*. Egodocuments and History Series, Vol. 8. Leiden: Brill, 2015.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2014.

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

Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf: Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII. Yüzyıl)*. Eminönü, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001.

Yücer, Hür Mahmut. "Sünbüliyye." İçinde *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38:136–40, 2010. https://islamansiklopedisi.org.tr/sunbuliyye.

Araştırma Makalesi/Research Article

‘Öteki’ Üzerinden ‘Kendini’ Ele Vermek: Ali Mubârek’in *Alemuddîn*’inde ‘Ben-Anlatısı’ Arkeolojisi[1]

Revealing ‘the self’ via ‘the other’: The archeology of self-narration in Ali Mubaraks *Alamuddîn*

ŞÜKRAN FAZLIOĞLU

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı
Marmara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

(sukran.fazlioglu@marmara.edu.tr), ORCID: 0000-0003-3738-4645

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 24.11.2023
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 26.12.2023

Fazlıoğlu, Şükran. “ ‘Öteki’ Üzerinden ‘Kendini’ Ele Vermek: Ali Mubârek’in *Alemuddîn*’inde ‘Ben-Anlatısı’ Arkeolojisi,” Ceride 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 102-120.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10667315

Öz

1798’de Napolyon Bonapart’ın (ö. 1821) Mısır’ı işgaliyle birlikte Batıyla yakından tanışan Mısır halkı, Fransa’ya gönderilen öğrenciler aracılığıyla bu tanışıklığı derinleştirdi ve bir anlamda ‘öteki’ni tanıyarak ‘kendi’ni bulmaya kalkıştı. Bu sürecin önemli tanıklarından biri de Ali Mubârek’tir (1823-1893). 19. yüzyılın başında paşa ve emir çocuklarıyla beraber tahsil için Fransa’ya gönderilen Ali Mubârek, Fransızca öğrendi ve dönemin Fransa’sında hakim bilgi ve kültür ile tanıştı.

1 Makale, İstanbul Medeniyet Üniversitesi’nde 15-17 Haziran 2022 tarihleri arasında yapılan Osmanlı Literatüründe Ben Anlatıları başlıklı sempozyumda sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

Ali Mubârek, daha sonra, para kazanmak için Avrupa'ya giden *Alemuddîn*'in maceralarını anlattığı aynı adlı bir eser telif etti. Eserin girişinde, insanların çoğu zaman ilmî eserler yerine biyografi kitaplarına, hikâyelere ve eğlendirici eserlere yöneldiklerini; bu nedenle de eserini hikâye üslubuyla kaleme aldığını söyler. Arap edebiyatında romana doğru geçişin ilk adımlarından olan bu eserde, 'hikâye - gezi – gözlem – hatırat' gibi edebî türlerin harmanlandığı görülür.

Bu çalışmada Ali Mubârek'in *Alemuddîn*'i dikkatle çözümlenecek ve 'ben'in izleri 'öteki'nden hareketle takip edilecektir. Temel iddiamız, bu özellikleriyle *Alemuddîn*'in bir tür 'ben-anlatısı' olarak okunabileceğidir. Dolayısıyla söz konusu iddia örneklerle gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Ali Mubârek, *Alemuddîn*, ben-anlatısı, öteki, kendisi

Abstract

Egyptian people who got well acquainted with the West through Napolion Bonaparte's occupation of Egypt in 1798 deepened their acquaintanceship with the West via the students sent to France and in a sense attempted to find their own self by getting to know the other. One of the important witnesses to this process is Ali Mubarak. Ali Mubarak who was sent to France to recieve education in the beginning of the 19th century along with the childeren of amirs and pashas learnt French and became acquainted with the dominant culture of knowledge.

Subsequently Ali Mubarak compiled a book in which he narrated the adventures of *Alamuddîn* who left for Europe to earn money. In the introduction of the book, he remarks that poeple more often than not gravitate towards biographies, stories and entertaining books as opposed to academic works. He remarks that he therefore wrote his book in the manner of a story. As one the first steps towards transitioning to novels in Arab literature, a blend of literary genres such as story, travel writings and diary can be observed. Nonetheless due to the schocking similarity between the author and his character the book can be considered as a memoir.

This study will thoroughly analyze Ali Mubaraks *Alamuddîn* and the traces of the self will be pursued through the other. Our main claim is that *Alamuddîn* can somewhat be read as a self-narration. In this presentation the claim in question will be presented with examples.

Keywords

Ali Mubarak, *Alamuddîn*, self-narration, the self, the other

Giriş

İnsanın, kendini tanıması, tanımlaması, anlamlandırması ve kendi-olmayana tanıtması, kendini başkalarının seyredebileceği bir şekilde yaşam sahnesinde göstermesi, temsil etmesi, tabiri caizse doğası gereği bir ihtiyaçtır. Bir insanın başkalarını gözlemek istemesi ve başkaları tarafından gözlemlenmek arzusu, kısaca göz-altında bulunmak, insan doğasının kendini bir ifade şekli, bir var-olma tarzı olarak görülebilir. Bu istek belki de insanın varlık sahnesinde yalıtılmış bir şekilde var-olma korkusundan kaynaklanabilir. Nitekim bir insan tek başına kaldığında bile yapayalnız değildir; çünkü kişinin kendiyle konuşma imkânı vardır. Bunun yanında insan kendi içinde kendi-olmayana bürünerek, bir söyleşiyi tahayyül ve bunu muhayyilesinde temsil edebilir. Konuşulan-başkası, aslında kendine ait bir parçanın ötekileştirilmesinden başka bir şey değildir. Çok basit bir tabirle, insanın kendiliği, kendi içinde farklı rollere bürünerek, muhayyilesinde bir tiyatro oynama imkânına sahiptir.

Bu çalışmada bir insanın kendini tanıması, tanımlaması ve anlamlandırması üzerinde duracağız. Bilindiği üzere tarih boyunca dinler, felsefî sistemler, mistik öğretiler vb. başta olmak üzere pek çok kurum bu ihtiyacı gidermek üzere farklı yollar önermiştir. Hatta 'insanın kendi doğasının bilgisine ulaşmak' diye özetlenebilecek insan felsefesi, felsefenin içinde önemli bir yer işgal etmiştir.[2] Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ... gibi İslam düşüncesinin önemli isimleri de insanı evrende konumlandırma yarışında bir adım önde olmuşlardır. Söz konusu yollardan biri kendini tanıma, tanımlama ve anlamlandırma işini '*öteki*' ya da '*başkası*' üzerinden yapmaktır. Burada tüm sosyolojik yüklerini dışarıda bırakarak daha çok '*öteki*' kavramını kullanacağız.[3] Buna göre, kişinin *karşı*sına ya da *karşıt*ına koyduğu *öteki*yi

2 Antik Yunan'da Sofistler insan ve insan doğasıyla ilgili konularla ilgilenmişler; sonrasında Sokrates insanın kendisiyle, toplumla ve evrenle ilişkisini ahlâkî bir zeminde sorgulamıştır. Çünkü ona göre insanın gayesi mutluluk olup mutluluğa giden yol insanın kendini tanımasından geçmektedir. Sokrates'ten başlayarak günümüze kadar pek çok düşünürün insanı merkeze alarak tartıştığı "benlik" kavramı insan felsefesenin ana kavramıdır. Bkz: Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu* (İzmir: İlya Yayınları, 2006). Ayrıca benlik kavramı psikoloji başta olmak üzere başka ilim dallarının da önemli bir araştırma alanı olmuş hakkında literatürde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Hanzade Aslan Yılmaz, "Bir Derleme: Benlik Kavramına İlişkin Bazı Yaklaşımlar ve Tanımlamalar", *Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 48, Nisan 2016, s. 79-89. Modern çalışmalarda özellikle 20. yüzyılın başlarında benlik teorisini geliştiren W. James'in önemli etkisi olmuştur. W. James, *The Principles of Psychology*. (London: Dover Publications, 1950).

3 Öteki ve ötekileştirme kavramlarının kullanımları için bkz: Tuba Çay Sağlam, Mustafa Yaşar, "Teoride, Pratikte ve Araştırmalarda Öteki ve Ötekileştirme," *Turkish Studies* 12, no. 3, 135-154.

olumlu ya da olumsuz niteliklerle *belirleme*si, bir yönüyle kişinin kendini belirlemesi anlamına gelir. Burada kullanılan belirleme, en genel anlamıyla tanıma, tanımlama ve anlamlandırma süreçlerini birlikte içerir. Aslında kişinin ötekini belirlemesi, onu sınırlaması demektir ve sınırlama insan idrâki için şarttır; çünkü sınırlanamayan, belirlenemeyen idrak edilemez. Ancak ötekine ilişkin her sınırlama, kişinin kendine de bir sınır çizmesi, kendini de tanımlamaya hazır hâle getirmesi demektir. Söz konusu belirleme işi *kişisel boyut*ta yapılacağı gibi *toplumsal boyut*ta da yapılabilir. Yani, bir toplum, o toplum için öteki olan bir toplum üzerinden kendini belirleyebilir, konumlandırabilir.[4] Şimdiye kadar söylenilenleri çokça kullanılan Barbar kelimesi üzerinden, herkesin bildiği bir örneğe işaret ederek tamamlamak mümkündür: *Barbar* kelimesi, mesela, *öteki* anlayışı için temsil gücü yüksek iyi bir örnektir. Grekler, iklim teorisinden de hareketle kendilerini dünyanın merkezinde görmüşler; kendi konuştukları dili de *logos*un bir ifadesi kabul etmişlerdir. Bu ilkeden hareketle Grekçe konuşmayanları da *barbar* olarak adlandırmışlardır. Özellikle aşırı soğuk ve aşırı sıcak iklimlerde yaşayan insanları logosla doğal olarak irtibât kuramayan bir tür *behâim* seviyesinde yabanî hayvan olarak görmüşledir.[5] Pek çok benzer örnek verilebilir: İbraniler[6], Romalılar[7], Araplar, belki de hemen tüm topluluklar kendilerini bir-arada tutmak, hatta korumak için, kendi-olmayanları, ötekiyi belirli bir sınırın ötesinde tutmaya çalışmışlardır. Kendileri de o sınırın berisine konuşlanmışlardır. 'Öteki', hatta 'ötekiler' üzerinden 'beriki'yi hatta 'berikileri' tanımlama için belki de en güzel örneklerden biri Kâdî Sâid Endelûsî'nin *Kitabu't-Tarîf fi Tabakâti'l-Umem* adlı eseridir. Tarihteki toplumları *bilgi üretenler* ve *bilgi üretmeyenler* kategorisi üzerinden ikiye ayıran Kâdî Sâid, eserinde esas itibarıyla Müslümanlara, özellikle de Endülüslülere berikiler arasında bir yer belirlemeye çalışır.[8]

4 Ötekileşmek ve ötekileştirmenin kimlik ve aidiyetle olan ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz: W. E. Connoly, *Kimlik ve Farklılık*. Çev. F. Leksizalın (İstanbul: Ayrıntı, 1995).

5 G. Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West 376-568* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

6 M. Hengel, *Jews, Greeks, and Barbarians*. çev. J. Bowden (Philadelphia: Fortress Press, 1980). Batı'nın barbarlar üzerinden kendilerini konumlandırması hakkında geniş bilgi için bkz: Murat Tural, "Batının Modern Dünyayı Şekillendiren Barbarlar Yaklaşımı Üzerine Bir Değerlendirme," *VI. Uluslararası Eğitim Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ed. Cemal Avcı ve diğerleri (Bolu: Bolu Abant Baysal Üniversitesi Yayınları, 2019), 656- 678.

7 R. Collins, Early Medieval Europe 300-1000 (New York: St Martin's Press, 1991).

8 Kâdî Sâid Endelûsî, *Kitabü't-Tarîf fi Tabakâti'l-Umem*. Nşr: Gulam Rıza (Tahran: 1374); Çev: Ramazan Şeşen, *Milletlerin Bilim Tarihi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014).

Ö*teki* üzerinden kendini konumlandırma ve tanımlama özellikle 19. yüzyıldan sonra yaygınlaşmıştır. Hatta bu davranış, 19. yüzyılda istikametini Batı olarak belirlemiş Doğu toplumları -Batı ve Doğu kavramlarının delâletleri açısından sorunlu olduklarını bilerek kullanıyorum- için karakteristik bir özellik hâlini almıştır. Dolayısıyla *mağduriyet* hatta *yenilmişlik* psikolojisi üzerinden gelişen doğu toplumlarındaki bu *algı*, kendilerinde bulunmadığını, ancak batılıların sahip olduğunu düşündükleri politik özgürlük, teknolojik gelişmeler, askerî üstünlük, ekonomik refah gibi olgular üzerinden gelişmiştir denebilir. İşte Osmanlı iktidarının son bulup Batı ile tanışıklığın gerçekleştiği Mısır'da da aynı karakteristik özelliği yakından görmek mümkündür. Osmanlı iktidarıyla mağduriyet yaşadığına inanan Mısır aydınları teknolojik ilerlemenin, modernliğin ve refahın merkezi olarak gördüğü Batı'ya yönelmiş, kendini Batı üzerinden tanımlama yoluna girmiştir. Medeniyetin beşiği olarak adlandırılan Batı'nın nadiren de olsa olumsuz yanları da bu dönemde yazılmış eserlerde yer bulmuştur. *Self-oryantalizm* diye ifade edilebilecek bu süreci meydana getiren bazı unsurlar mevcuttur: Öncelikle Doğu ile Batı'nın tanışıklık dönemi gelir ki bu çoklukla Batı'nın Doğu'yu işgali ile gerçekleşir; bu tanışıklık döneminde aydınlar sınıfı Batı'ya seyahatler gerçekleştirerek Batı'yı yakından tanırlar; ve bu aydınlar Batı toplumlarındaki değerler ile kendi toplumlarındaki değerleri karşılaştırıp Batı değerlerini üstün görürler; bunun sonucunda da üçüncü dünya ülkelerinde hakim kılınan Batı merkezli milliyetçilik ile ulus devletler ortaya çıkar. Tüm bunlardan hareketle self-oryantalizm modern-ulus devletlerin oluşturulmasında bilinçli bir şekilde modernleştirmeyi hedefleyen liderler eliyle gerçekleştirilen, sömürgecilik sonrası dönemde ise yine modernleşmeyi hedefine koymuş ve sömürgeciler ile temas halindeki entelektüeller tarafından sömürge sonrası uygulanacak bir politik strateji olarak tarif edilebilir. Yani sömürge sonrası, aydınlar sınıfında ve devlet pratiklerinde oryantalizm içselleştirilmiştir.[9]

9 Bünyamin Bezci ve Yusuf Çiftçi, "Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite ve/veya İçselleştirdiğimiz Modernleşme," *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7/1, 2012, s. 139-166. Ayrıca Self-oryantalizm bağlamında son dönem Osmanlı ve ilk dönem Türkiye okuması için bkz: Yusuf Yetiş, "Self Oryantalizm ve İçselleştirilen Batılılaşma", (İstanbul, Strateji Düşünce ve Analiz Merkezi, 2022). http://www.sdam.org.tr/image/foto/2022/05/09/oryantalizm_1652074697.pdf.

Ali Mubârek ve *Alemuddîn* adlı eseri

Çağdaş Arap literatüründe 1798'de Napolyon Bonapart'ın önderliğinde Mısır'a yapılan Fransız hamlesinin Mısır halkı için *aydınlanma*yı bir başka deyişle *uyanış*ı (nahda) yani Rönesans'ı başlattığı kabul edilir. Böylece de Batı'nın pek çok şeyiyle beraber edebî unsurları da Arap edebiyatındaki yerini alır. Makâme, seyahatnâme, siyâsetname, müsâmerât gibi yazı türleri yerini roman, hikâye, tiyatro ve benzerlerine bırakır. Ali Mubârek'in *Alemuddîn* (1882)[10] adlı çalışması da esas itibarıyla yazarın Avrupa'ya yani modernleşmeye doğru yaptığı seyahatinin roman unsurlarının da kullanılarak gözler önüne serilmesidir. Bilindiği üzere aynı hedefle yapılan Rıfâa Râfi et-Tahtâvî'nin yolculuğunu satırlara döktüğü eseri *Tehlîsu'l-İbrîz fî Telhîsi'l-Bârîz* (1834) bu alanda yazılmış ilk eserdir.[11] 19. yüzyıla has *gerçekçi romanlar* diye de adlandırılabilecek Mısır'daki bu yazım türü, halka yeniden şekillenmekte olan Mısır için yeni bir *teklif* sunar aslında. Bir başka açıdan bu seyahatler temsilini '*ben*'de bulan zâtın keşfedilmesine ve '*öteki*'ni temsil eden Batı ile tanışıklığa odaklanmış seyahatlerdir. Aralarında farklar olmakla beraber her iki yazar da –Tahtâvî ve Ali Mubârek-; doğu-batı, geçmiş-şimdi-gelecek, coğrafya-tarih, gerçek-hayal arasındaki karşıtlıkları edebî bir kalıba dökerek Mısır insanı için yeni bir *teklif* sunmayı hedeflemiştir.

Elbette benzerlikleri yanında iki çalışma arasında önemli farklılıklar vardır. Bu farklar bu çalışmanın ana iddiası, yani "öteki üzerinden kendini ele vermek" açısından son derece önemlidir. Çünkü, Tahtâvî'nin eseri bir tür otobiyografidir (yani sîre zâtiyye). Anlatının mekânı Fransa, özellikle Marsilya ve Paris gibi şehirleridir. Üslubu *iç-monolog*dur: Yazar gördükleri karşısında önce şaşırır; sonra kendi kendine sorular sorar; akabinde de bu sorulara yine bizzat kendisi cevap üretmeye çalışır ve bunu monolog yoluyla okuyucuya aktarır. Eserin yazım nedeni de bizzât Tahtâvî'nin yani yazarının yolculuğudur.[12]

Ali Mubârek'in *Alemuddîn* adlı eseri ise tam bir otobiyografi (sîre zâtiyye) değildir; belki de tam tersine *sîre gayriyye* diye adlandırılabilir yani ötekinin sîreti, ötekinin biyografisi.

10 Ali Mubârek, *Alemuddîn*, 4 cilt (İskenderiyye: Matbaa Cerideti'l-Mahrûse, 1882).

11 Rifâa Râfi et-Tahtâvî, *Tahlisu'l-İbrîz fî Telhîs-i Bâriz* (Kahire: Kelimât Arabiyye, 2011).

12 Tahtâvî'nin eserinin ben ve öteki açısından incelenmesi ve Alemüddîn ile karşılaştırılması için bkz: Şükran Fazlıoğlu, *Arap Romanında Türkler* (İstanbul: Küre Yayınları, 2006), s. 190-192.

Ali Mubârek kendisi bir Ezher şeyhi olmamakla beraber kahramanı bir Ezher şeyhidir. Ancak bu ayrıntı dışında ailesi hakkında verdiği malumat uyuşmaktadır. Bir araştırmacı eserin kahramanının adıyla ilgili ilginç bir tespitte bulunur: "Ali Mubârek, kahramanın adını özenle seçti: Çünkü kendi isminin ilk 2 harfi ile babasının adının ilk harfini birleştirdi; sonuna da '*din*' ekledi: Alemuddîn. Bu kisve altında *kendini* gizledi."[13] Bu tespit çok da aşırı bir yorum değildir; çünkü yazar *Alemuddîn*'de kendine dair pek ipucu bırakmış gibi görünmemekle birlikte, kahramanın babasının, "oğlu önde gelen *müçtehit* bir âlim olsun" diye bu ismi verdiğini söylemesi iddiayı desteklemektedir.[14] Daha eserinin girişinde yazar kahramanın babası için şunları söyler: "Mısır'ın köylerinden birinde ailesinin geçmiş asırlarda yaptığı gibi köyün camisinde hem namazları kıldıran hem de köyün çocuklarına Allah'ın kitabını öğreten köyün fakihlerinden bir adam olduğu anlatılır. Bu erdemli adam geç yaşında bir erkek çocuğuyla rızıklandırıldı ve o da oğlu önde gelen müçtehid alimlerden olsun diye ona Alemuddîn adını verdi. Sonrasında onu edep üzere yetiştirdi. Çocuk babasından Allah'ın kitabını, bazı küçük metinleri ve başlangıç ilimlerinin ana prensiplerini okudu…"[15] Baba, sonrasında da tek oğlunu ilmi ve edebi öğrenmek üzere Ezher'e gitmesi için yönlendirir. Babanın oğlunu Ezher yolculuğuna hazırlayışı metinde şöyle tasvir edilir: "….bu niyetle istihareye yattı; aklı yatıp gönlü rahatlayınca oğlu için (fakirlikten dolayı) az da olsa azığını hazırladı ve Kahire'de bulunan meşhur tacirlerden bir arkadaşına oğlunu ona emanet ettiğini belirten bir mektup yazdı. Mektupta ondan oğlunun tüm işlerinde ona baba gibi olmasını rica ediyordu…"[16] Yaşlılığın hırpaladığı, gözlerini kör ettiği annesi de bu ayrılığı "kemal ehlinin vasıflarıyla donanmasını" umarak kabul etti.[17] Fakirlik içinde geçen eğitimi sırasında anne babasının ölümüyle kız kardeşlerini de Kahire'ye yanına almak zorunda kalır, sorumluluklarıyla beraber fakirliği de artar. Gündüzlerini ders ile gecelerini de maişetini kazanmak üzere çalışmakla geçirir.[18] Evlenerek en azından kardeşlerinin sorumluluğunu paylaş-

13 Ehâb Attâ, *Kırâa fi Rivayeti Alemuddîn li Ali Mubârek*, fhttps://www.academia.edu/40166758/%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A9_%D9%81%D9%8A_%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%8A%D8%A9_%D8%B9%D9%84%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86_%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%8A_%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D9%83_1

14 Ali Mubârek, *Alemuddîn*, c. I, s. 9.

15 Ali Mubârek, *Alemuddîn*, c. I, s. 9.

16 Ali Mubârek, *Alemuddîn,* c. I, s. 10.

17 Ali Mubârek, *Alemuddîn*, c. I, s. 21.

18 Ali Mubârek, *Alemuddîn*, c. I, s. 22-28.

mak ister. Ancak evlilik, yükünü daha da artırır. Karısının da ısrarlarıyla daha fazla kazanmanın yollarını arar.[19] Karşısına çıkan bir İngiliz oryantalist kurtuluşu olur. "...Fırsat kolluyordu. Çok geçmedi ki Arap dilini öğrenmek ve Arap dili ilimlerini okumak için Kahire'ye gelmiş bir İngiliz ile anlaştı."[20] Elinde *Lisânu'l-Arab*'ın bir el yazma nüshası bulunan bu İngiliz kendisiyle bu metni çalışacak birini aramaktadır. Sonuçta bu İngiliz oryantalist ile birlikte Arap dilinin bu ünlü ve kapsamlı sözlüğünü çalışmak üzere İngiltere'ye doğru yolculuğa çıkarlar.[21]

Anlatının mekânı ise bir Ezher şeyhi ve İngiliz bir oryantalistin İngiltere yolunda uğradıkları çeşitli yerlerdir. Yolculuk İngiltere'ye doğru olsa da romanın büyük bir bölümü Fransa'da geçer ve Fransa'yı konu alır. Bu durum oldukça ilginçtir çünkü Ali Mubârek kendine kahraman olarak İngiliz bir oryantalisti seçer; İngiltere'ye doğru yola çıkar; ancak Fransa'da eğleşir. Bu güzergâh Mısır'ın batılılaşma macerasıyla da son derece uygundur: Neticede Fransa'da eğleşmekle birlikte Mısır'ın gittiği yer İngiltere'dir: "*Modernleşmek istiyorsan Fransa'ya uğra ama İngiltere'de karar kıl*". Diğer ana karakterler yanına aldığı oğlu Burhâneddin ile gemide tanıştıkları ve yolculukları boyunca onlara eşlik eden denizci Yakup'tur.

Anlatıda diyalog, birbirinin karşısına konumlandırılan iki farklı kültürden gelen iki kişi arasında geçer. Ali Mubârek'in kendi soruları ve bu sorulara verdiği cevapları vardır; ancak bu soruları hayalî bir yolculuk üzerinden yanıtlamaya çalışır.

Ali Mubârek'in Batı'ya yolculuğu konu edinen *Alemuddîn*'i aslında 1500 sayfayı bulan kurgusal bir anlatı olarak kabul edilir. Müellif eserini '*musâmere*' adını verdiği bölümlere ayırarak yolculuğu esnasında gördüklerini düzenli bir şekilde karşılıklı diyaloglarla okuyucuya aktarır. Örneğin Kahire'den İskenderiye'ye giderlerken bindikleri tren yazarın trenin çalışması ile alakalı bilgi vermesi için bir araçtır. Yine İngiliz oryantalistin Burhaneddin ile Fransa'da gittikleri tiyatro, yazarın tiyatro ve Fransızların eğlence kültürleriyle alakalı düşüncelerini sunmak için araçtır. Bu bölümlemeler için seçilen başlık da önemlidir çünkü müsâmere "gece karşılıklı hikaye anlatmak, gece vakti karşılıklı konuşmak" demektir ve *semer* kelimesinden türetilmiştir. Eğlenmek amacıyla karşılıklı hikâye anlatmayı ifade eden bu

19 Ali Mubârek, *Alemuddîn*, c. I, s.28-69.
20 Ali Mubârek, *Alemuddîn*, c. I, s. 70.
21 Ali Mubârek, *Alemuddîn*, c. I, s. 69-71.

başlık altında Ali Mubârek, eser boyunca söylemek istediklerini diyaloglar halinde verir. Bu ona konuyu canlı bir şekilde tartışma fırsatı verdiği gibi anlatıyı düz yazıdan hayali ortama aktarma imkânı da sağlamıştır.

Biraz önce de işaret edildiği üzere, eser, Alemuddîn adında bir din âliminin, bir İngiliz oryantalistin davetiyle çıktığı İngiltere yolunda Fransa'ya yaptıkları yolculuğu tasvir eder. Trenle Kahire'den İskenderiye'ye; gemiyle İskenderiye'den Marsilya'ya; oradan da Paris'e gidilir. Görünen neden şudur: İngiliz oryantalist, maddî sıkıntılarla boğuşan bu din aliminden İbn Manzûr'un *Lisânu'l-Arab* adlı sözlüğün tercümesi konusunda yardım ister. Alemuddîn de oğlu Burhâneddîn'i alarak bu İngiliz oryantalistle beraber yola çıkar. Denildiği üzere bu tercihlerin hiçbiri tesadüfî ve gelişi güzel değildir. Tam bu yıllarda özellikle Ernest Renan'ın (ö. 1892) Arap medeniyetinin insanlığa tek katkısının dilde olduğu vurgusu göz önünde bulundurulmalıdır.[22] Araplar, Batı'ya dil ve dille ilgili bilimler konusunda verecek bir şeye sahiptir; ancak maddî konularda muhtaçtırlar. Alemuddîn en nihayetinde yaşlı bir Mısırlı'dır; eskimiş bir *Alem*dir (bayraktır); oğlu ise yeni dünyayı, özellikle Fransa'yı ve İngiltere'yi tanıyarak dinin yeni *Burhân*'ı (kanıtı) olacaktır. Dolayısıyla kahramanlar için gelişigüzel isimler değil hikayenin kurgusuna destek sağlayan isimler seçilmiştir. Kısaca, Ali Mubârek'in metni aslında Arap dünyasının, Batı'yı keşfi ile fark ettiği ve hayranlık beslediği, zaman zaman da eleştirmekten çekinmediği, Batı üzerinden kendini konumlandırması olarak okunabilir. Yazar bu konumlandırmaya Mısır halkını da şahit kılar; kılmaya çalışır.[23]

Daha da ilginç olanı şudur: Ali Mubârek'in *Alemuddîn*'den önce Makrîzî'nin *Hıtât*'ı formatında Mısır'ın topografyası ve tarihi hakkında kaleme aldığı *el-Hıtatu't-Tevfîkiyye* adlı bir eseri daha vardır.[24] *Alemuddîn*'in, bu eserin kurgu ile yeniden inşası olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle Ali

22 "6. yüzyılda İlkçağ medeniyetinin yok olması ile 12. ve 13. yüzyıllarda Avrupa dehasının doğuşu arasında Arap devri denilecek bir devre vardır ki, onun devamınca beşer zekâsının intikali, İslamlığı kabul eden bölgeler vasıtasıyla olmuştur. Arap bilimi denilen bu bilimin hakikaten Arap olan nesi vardır? Dil, yalnızca dil..." Ernest Renan, *Discours et Conferences* (Paris: Calman Levy,1883), 375-401; "İslamlık ve Bilim", *Nutuklar ve Konferanslar*. Çev. Ziya İshan (Ankara: Sakarya Basımevi, 1946), 197-198.

23 Ali Mubârek'in eserinin ben ve öteki açısından incelenmesi ve özellikle eserde Türklerin ve Osmanlı'nın konumlandırılması için bkz: Fazlıoğlu, *Arap Romanında Türkler*, 192-195.

24 Ali Mubârek, e*l-Hıtatu't-Tevfîkiyyetu'l-Cedîde*, (Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyyetu'l-Kübra, 1998). Eserin birinci baskısı Bulak'ta 20 cilt olarak 1305/1887 tarihinde yapılmıştır. Ayrıca meşhur Memlük tarihçisi Makrîzî'nin *Hıtat*'ı için bkz: el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İtibâr fi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*, nşr: Selim Muhammed (Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021).

Mubârek *Alemuddîn* adlı kurgusal metnini oluştururken Mısır tarihi, kültürü, önemli isimleri gibi pek çok konuda bilgi veren bu eserinden istifade etmiştir. Zira Ali Mubârek, Tahtâvî'yi kaleme aldığı *Tehlîsu'l-İbrîz fî Telhîsi'l-Bârîz* adlı eserini düz yazı olarak düzenlediği için eleştirir; kendi eserini ilgi çekici kılmak için hikaye formatında düzenlediğini ifade eder. Çünkü ona göre bu üslup kendini sadece '*haber verici*' olmaktan çıkarmış ve aydın bir şahsiyet konumuna yükseltmiştir.[25] Burada edebiyat-edeb kavramının Abbasîler dönemi ve sonrası "kültürlü-münevver bir kimsenin sahip olması gerekli bilgileri haiz olmak" anlamında kullanıldığı da hatırlanmalıdır.[26]

Ali Mubârek'in hedefi saf bir şekilde 'Batı'nın üstünlüklerini sıralamak değildir. Amacı kendini de üstünlükleri ve eksiklikleri ile birlikte, bu '*öteki*'nin yanına yerleştirmek; kısaca modern dünyada medeniyet masasında kendine yer bulmaktır. Başka bir ifade ile geri kalmış 'Doğu'yu, modern 'Batı' ile yan yana konumlandırmaktır.[27] Ali Mubârek, Alemuddîn'in tartışmaya açtığı konularla 'Batı'nın, bilim, teknoloji, siyasî yapı, modern toplum ve ekonomik güç vb. ile gelişmişliğini vurgular. Ancak tüm bunlar ona göre *öğrenilebilir* şeylerdir. Yine de her şeyi öğrenmeye gerek yoktur. Câbir Usfûr'un da dediği gibi Alemuddîn, 'Şark'ı temsil eden 'ben' ile 'Garb'ı temsil eden 'öteki ve yabancı' arasında bir *anlaşma* ve *uzlaşma* kurmaya uğraşır; bunun için de bir çekim alanı, câzibe zemini üretmeye çalışır.[28] Bu noktada, Ali Mubârek'in kendi olmaktan çıkıp baş kahramanın şahsında kendini "müçtehit alimlerin önderlerinden" bir Ezher Şeyh'i olarak sunması daha anlaşılabilir hale gelir. Bu aynı zamanda Mısır'ın modernleşmesinin Ezher kurumunun göz ardı edilerek gerçekleşemeyeceği konusunda da siyasîlere bir uyarı olarak okunabilir.[29] Metinde birbirine zıt iki karakter tarafından zıtlıkların karşılaştırılması ama bunun bir birlik ve işbirliği içinde yapılma-

25 Ali Mubârek, *Alemüddîn*, c.I, Giriş bölümü.

26 Edep kavramının Cahiliyeden itibaren kullanımı için bkz: İbrahim Yılmaz, "Edeb ve Adab Kavramlarının Semantiği ve Tarihsel Seyri", *Marife* 6, no. 2 (Güz 2006), 165-177.

27 Vedad el-Kadi, "East and West in 'Ali Mubarak's 'Alamuddin" *Intellectual Life in the Arab East, 1890–1939* içinde, edit: Marwan R. Buheiry (Beirut: Center for Arab and Middle East Studies, American University in Beirut, 1981), s. 23-25.

28 Câbir Usfur, "Gıvâyetü't-tahdîs", *el-Fusul*, 1/12 (1993), s. 9-12.

29 Hem *Alemuddîn*'de hem de *Telhîs*'de müelliflerin Ezher şeyhi ve bu şeyhlerin bir oryantalistle olan iletişimlerine dair vurgu dikkate değerdir. Mona el-Sherif, 19. yüzyıl anlatılarındaki şeyh figürünü Avrupa'nın sömürgeci gücüyle karşılaşıldığında halk direnişinin lideri; ayrıca kültürü ve tarihi koruyan bilim adamı olarak değerlendirmiştir. Mona el-Sherif, "Rethinking the Eurocentric Gaze in Narratives of Urban Modernity: the Shakh, the Flaneur, and the Orientalist in Thahlīs al-Ibrīz and Alam al-Dīn", *Middle Eastern Literatures*, 21: 1 (2018), s.29. Makale linki: https://doi.org/10.1080/14752 62X.2018.1492190.

sı, metni ve Ali Mubârek'in bu kurgu ile yapmak istediğini daha anlaşılır kılar. İlginçtir ki bu karşılaştırma, köyü, eskiyi, dinî eğitimi, vb. temsil eden baba Alemuddîn ile şehri, yeniyi, dünyevî eğitimi temsil eden oğul Burhâneddîn ve karşılarındaki İngiliz oryantalist üzerinden yapılır.

Alemuddîn'de cisimleşen Mısır modernleşmesi büyük oranda, bizatihi Ali Mubârek'in kendinden hareketle okunabilir. Çünkü hem mesleği hem de Mısır'da oynadığı rol bunu mümkün kılar. Çünkü, Ali Mubârek Mısır modernleşmesinin de en önemli isimlerinden biridir. Pek çok yüksek idarî görevde bulunan Ali Mubârek, Hidiv I. Abbas döneminde (1844-1854) tarihleri arasında ve Hidiv İsmail döneminde (1863-1879) tarihleri arasında Maarif ve Çalışma Bakanlığı yaptı. Batılı pedagoglardan aldığı görüşlerden faydalanarak Mısır maarifinin bugün dahi uygulanan ilkelerini tespit etti. Mekteplerin ıslahı konusunda hazırladığı rapor, Mısır maarifine yeni bir düzen vermek için yapılan ilk gerçek teşebbüs olup kendisinden sonra gelen tüm ıslahatçılar için de yol gösterici oldu. Bu konuda Fransa'daki Ecole Normale Supérieur'u örnek alarak Öğretmen Okulu (Dâru'l-ulûm), ayrıca Yabancı Diller Okulu, İdarecilik ve Muhasebe Okulu gibi modern okullar açtı. Mısır Millî Kütüphanesi'ni (Dâru'l-kutubi'l-Mısriyye) kurdu (1870). Matbaalar tesis ederek buralarda okul kitapları bastırdığı gibi ilmî dergiler de (meselâ *Ravzatu'l-medâris*) neşretti. Kahire yakınında Nil üzerinde baraj yaptırarak (el-Kanâtıru'l-hayriyye) sulama kanallarının ıslahı, demir yolu ağının genişletilmesi, başta Kahire olmak üzere şehirlerin imarı gibi çeşitli mühendislik ve bayındırlık hizmetlerinde bulundu.[30]

Alemuddîn, Ali Mubârek mi?

Bu bilgilerden sonra şu soruyu sorabiliriz: Alemuddîn, Ali Mubârek mi? İlginçtir ki Ali Mubârek (1823-1893), Alemuddîn kahramanını yaratırken bir taraftan kendi otobiyografisinden bazı telmihler sunarken bir taraftan da dönemin başka önemli isimlerinin biyografilerinden istifade etmiştir. Ali Mubârek, eseri *el-Hıtatu't-Tevfîkiyye'*de kendi otobiyografisini ayrıntılarıyla anlatır. Ayrıca bu bölüm daha sonra *Hayâtî* başlığıyla müstakil olarak da ya-

30 Kâzım Yaşa Kopraman, "Ali Paşa Mübârek", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ali-pasa-mubarek (11.06.2022); el-Hıtatu't-Tevfîkıyye, c. 9, s.37-61; Ali Mubârek, *Hayâtî* (Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî li't-Talîm ve's-Sekâfe, 2012). Ayrıca bu bölüm İngilizceye de çevrilmiştir. Dwight F.Reynolds, "The Autobiography of Ali Mubārak (1824-1893)", *Interpreting the Self - Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, edit. Dwight F. Reynolds, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2020), s. 224-240.

yımlanmıştır.[31] Dolayısıyla kendi hakkında verdiği bilgiler ilk elden eserdeki bu bölümden denetlenebilir. Biyografisinden istifade ettiği isimlerden biri İbrahim ed-Desûkî'dir (1811-1876) ki Ali Mubârek, onun hayat hikayesini de *el-Hıtatu't-Tevfîkiyye'*de verir. Buna göre; İbrahim ed-Desûkî Ezher'de öğrenim görmüş fakirlikle boğuşan bir âlimdir. Naklî ve aklî ilimlerde söz sahibi olduğu gibi şeyhi Ahmed el-Marsafî'nin (1815-1890) etkisiyle edebiyat alanında da ilerlemiştir.[32] Daha da önemlisi, Ali Mubârek, bu bölümü, Desûkî'nin oryantalist Lane (1801-1876) ile beraber *Tâcu'l-arûs* adlı sözlüğü okuyup birlikte çalışmalarını anlattığı bir makaleden hareketle kaleme almıştır.[33] Hatta Lane 7 yıl süren bu çalışma sürecinden sonra (1842-1849) 1863 yılından başlayarak *Arabic-English Lexicon* adlı 8 ciltlik sözlüğü Londra'da yayımlamıştır.[34] Dolayısıyla Alemuddîn karakterinde Ali Mubârek'in hem kendi hem de Desûkî'nin hayat hikayesini birleştirdiği söylenebilir. Her ne kadar İslam Ansiklopedi'sinin ilgili maddesinde Alemuddin'in Desuki'nin hayat hikayesi olduğu söylense de bu bilgi eksiktir. Zira yazar sadece bir şahsiyetin hayatını değil kendisi başta olmak üzere dönemin bazı önemli karakterlerin hayatlarını da eserine bir şekilde dahil etmiştir. Örnek olarak dönemin bir başka önemli karakteri Ahmed Fâris Şidyâk da (ö. 1887) Malta'da misyonerlik çalışmalarında bulunurken 1848'de Londradaki *Kitab-ı Mukaddes* tercümesi komitesinden aldığı bir davetle İncil'in tercümesi için İngiltere'ye gitmiştir.[35] Bu noktadan hareketle Alemuddîn karakterinde Ahmet Fâris Şidyâk'ın biyografisinden de parçalar bulunduğunu söylemek yanlış olmaz.[36] Hatta bir adım daha ileri gidilerek bu listeye Tahtâvî de eklenebilir. Öyleyse yazar, Alemuddîn karakterini kendi biyografisi ile Desûkî,

31 *el-Hıtatu't-Tevfîkıyye*, c. 9, s.37-61; Ali Mubârek, *Hayâtî*.

32 *el-Hıtatu't-Tevfîkıyye*, c.11, s.10-13. Ayrıca bkz: Zülfikar Tüccar, "Desukî, İbrahim b. Abdulgaffar," *TDV İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/desuki-ibrahim-b-abdulgaffar (23.01.2023).

33 Ahmed Emin, *Faydu'l-Hatır*, (Kahire: Müessese Hindavi, 2017) 3. Cüz, s. 45-56.

34 Bonapart'ın Mısır'ı işgalinden 27 yıl sonra Mısır'a ayak basan Lane, farklı zamanlarda farklı projeler için 3 defa Mısır'a seyahat etmiştir. Bu seyehatlar sonucu telif ettiği *Description de l'Égypte, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptian, Elf Leyle ve Leyl*e tercümesinin yanında üçüncü seyahatini *Arabic-English Lexicon* için malzeme toplamak için yapar ve hayatının sonuna kadar bu sözlükle meşgul olur. Selda Güner Özden, "Bir İngiliz Oryantalistin Portresi (1801-1876)", *Tarih Dergisi*, 73 (2021/1), s. 149-172.

35 Atilla Çetin, "Fâris eş-Şidyâk", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/faris-es-sidyak (12.06.2022).

36 Alemuddin karakterinin boyutları için bkz: Wen-Chin Ouyang, "Fictive Mode, 'Journey to the West', and Transformation of Space: 'Ali Mubârak's Discourses of Modernization", *Comparative Critical Studies* 4, 3, s. 331–358.

Ahmet Fâris Şidyâk ve Tahtâvî'nin hayat hikayesinden kesitler kullanarak yaratmıştır.

İmdi; 1239/1823-24 yılında doğan Ali b. Mubârek b. Mubârek b. Süleyman b. İbrahim er-Revcî, kendi anlatımıyla, mütevazi, dindar bir aileden olup Birimbal el-Cedide köyündendir. Ailesi nesilden nesile aktarılan köyün fakihi görevini yürütmektedir. Zira büyük dedesi Şeyh İbrahim, köyün imamı, hatibi ve kadısıydı. Ondan sonra gelen nesli de aynı vazifeleri üstlendiler. Bu sebeple de aile Şeyhler ailesi olarak bilinir. Ali Mubârek çok küçük yaşta okuma ve yazmayı öğrendi; Kuran-ı Kerim'i ezberledi. Babası onun, aile geleneğine uyarak, fakih olması için farklı hocaların yanına yerleştirdiyse de Ali Mubârek maruz kaldığı kötü muamelelerden dolayı bu hocaların yanından kaçmayı başardı. İyi yazan bu marifetli ancak fakir genç katiplerin toplumdaki ayrıcalıklı konumlarını fark etti ve katip olmak istedi. Ancak yanında çalıştığı katibin ve etrafındakilerin yine kötü muamelelerine maruz kaldı ve bu isteğinden vazgeçti. Katiplerin de üstünde bir görev alma hevesiyle bir yol ararken babasının Ezher'e gitmesi konusundaki ısrarlarına rağmen Kahire'ye gidip oradaki yazı, matematik, Türk dili gibi derslerin okutulduğu Munyetu'l-İz adlı okula kaydoldu. Bundan sonra zekası, becerikliliği ve okuldaki üstün başarısı sayesinde Kasru'l-ayn okuluna yatılı olarak girmeyi başardı. Mehmet Ali Paşa bu okulun Tıp okuluna çevrilmesini isteyince buradaki öğrenciler Ebu Zabel okuluna nakledildi. Yazı ve sosyal bilimlerdeki başarısıyla öne çıkan Ali Mubârek matematik ağırlıklı bu okulda da başarı gösterdi ve1839'da Mühendishaneye kabul edildi. Muhammed Ali döneminde kurulan bu modern okullarda okuyan Ali Mubârek nihayetinde mühendis oldu. Eğitim dönemi fakirlikle mücadele içinde geçen ve bir çıkış yolu arayan Ali Mubârek daha sonra da eğitimini tamamlamak üzere Fransa'ya gitti (1844-1850). Aslında Ali Mubârek ve onunla birlikte 80 kişilik öğrenci grubu Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Fransa'ya eğitim için giden oğullarına eşlik etmek üzere seçilmişti. Fransız Süleyman Paşa'nın Kahire'de kalması ve hem rütbe hem de maaşın hazır olduğu Mühendishane'de hocalık yapması konusundaki ısrarına rağmen, o daha yüksek rütbe, onur ve bilgi getireceğine inandığı Fransa'ya seyahati tercih etti. Kahire'de kalıp maaş almak kısa vadede fakirliğini giderecekti ama o daha çoğu için bunu kabul etmedi. Çünkü Mehmet Ali Paşa'nın oğullarıyla birlikte olmanın ona daha çok fayda sağlayacağının farkında idi. Fransa'da özel gayretiyle çok iyi Fransızca öğrendi; Fransa ordusundaki Mühendisler okulunda okuyup tec-

rübe kazandı. Ali Mubârek Mısır'a döndükten sonra istediği onur ve rütbeleri birer birer elde etti. Fransa'da kaldığı sürede kurduğu bağlantılar, dostluklar hayalini kurduğu güçlü ve etkili makamlara gelmesini sağladı. Her ne kadar Said Paşa'nın 1854'te yönetimi ele almasıyla gözden düşüp tenzil-i rütbe yaşadıysa da 1863 yılında İsmail Paşa'nın yönetime gelmesiyle durumu düzeldi ve neredeyse 1893'te ölümüne kadar Mısır'da önemli idari görevlerde bulundu.[37] Ali Mubârek hayat hikayesini hiçbir şeyi dışarda bırakmaksızın yaşadıklarıyla, duygularıyla, itiraflarıyla tüm ayrıntıları paylaşarak verir. Aslında gerçek hayatındaki bu gelişmelerin bazıları eserinin kahramanı Alemuddîn'den de takip edilebilir. Alemuddîn karakterini oluştururken dönemin diğer önemli isimlerinin hayatından da istifade etmesi söylediklerinin gücünü arttırma isteğiyle yakından alakalıdır. Alemuddîn ile Ali Mubârek arasında en önemli fark şudur: Alemuddîn babasının isteğine ve onun için çizdiği yola karşı durmaz. Tam tersine babasının isteğine boyun eğer ve Kahire'ye gidip Ezher'deki öğrenimini tamamlar. Bunun yerine oğlu Burhâneddîn'i modern bir okulda okutur. Burhaneddin modern hayatın kurallarını da gayet iyi bilmektedir. Fransa'da İngiliz oryantalist ile birlikte yemek yerken yazar Burhaneddin'in modern hayata uyumunu açıkça vurgular: "Burhaneddin daha önce de defalarca halka açık yerlerde yemek yemişti. Gerekli kuralların tümünü biliyordu. Gayet doğru ve nazik bir şekilde çatal ve bıçakla yemeğini yedi."[38] Bir parantez açarak, Ali Mubârek'in anlatısını bu şekilde kurarak, o dönemde Mısır'daki genel eğilime işaret etmek istediği söylenebilir. Devam edersek: Ezher'den mezun olduktan sonra fakirlikle boğuşan Alemuddîn, babasının ölümünden sonra üç kız kardeşini de yanına almak zorunda kalır. Eşinin daha fazla para kazanması için teşvikleri sonucunda kazanç elde etme yollarını aramaya girişir. Bu arada karşısına *Lisanu'l-Arab*'ı yayımlamakla meşgul olan ve Arap dilinin inceliklerine vakıf olmayı isteyen bir İngiliz oryantalist çıkar. Bu İngilizle birlikte Avrupa'ya doğru yolculukları başlar. İşte burada Desûkî'nin biyografisi devreye girer. Zira Desûkî ile ilim arayışı içinde Kahire'ye giden İngiliz oryantalist Edward William Lane'in (1801-1876) bir araya gelmesi Alemuddîn'in hikâyesinin bir diğer yönünü oluşturur. Alemuddîn de Desûkî gibi Ezher mezunu fakir bir gençtir. Ancak bu *örtüşüklük* birebir değildir. Alemuddîn'in ilim yolculuğu hayalî bir davet üzerine kuruludur. Ayrıca Desûkî 'nin hikayesi Lane'nin İn-

37 Ali Mubârek, *Hayâtî*, s. 6-12; *el-Hıtatu't-Tevfîkıyye*, c. 9, s.37-61.

38 Ali Mubârek, *Alemuddîn*, c. II, s. 424.

giltere'ye dönüşüyle son bulurken Alemuddîn'in hikayesi bu İngiliz ile birlikte Batı'ya doğru bir yolculukla devam eder. Zira Desûkî ve Lane'in çalışması Kahire'de gerçekleşmiş; ikili birlikte seyahat etmemiştir. İlginçtir ki, Ali Mubârek, tam bu noktada, Tahtâvî 'ye bağlanır. Çünkü bu noktadan sonraki anlatısı Tahtâvî'nin kendisinden önce kaleme aldığı *Tehlîs* ile benzerlik arz eder. O da aynen Tahtâvî'nin yaptığı gibi Fransa'da yaşarken şahit olduklarını sistematik bir şekilde okuyucuyla paylaşır.

Aslında Ali Mubârek, hayatının her bir aşamasını ve özellikle Avrupa yolculuğunu okuyucuya birtakım bilgiler sunmak için araç olarak kullanır. Örnek olarak oğlunu Ezher'e eğitime göndermek isteyen babası aracılığıyla yazar, eğitim ve öğretimin faziletine dair birçok şair ve filozofun şiir ve sözlerine yer verir. Aynı şekilde yazarın evlenmek için kendine bir eş araması, evliliğin faziletlerinden bir eşte bulunması gereken şartlara kadar birçok konunun ele alınması ve bu konulardaki görüşünü sunması için ona fırsat verir. Bu, yazarın üslubu olup metindeki her bir *musâmere* başlığı altında farklı bir konuyu gündeme alır.

Tren ve gemide olduğu gibi teknolojik gelişmeler, posta teşkilatında olduğu gibi hizmetler, saraylardaki gibi mimarî, tiyatrolardaki gibi kültürel faaliyetler, caddeler, parklar, kafeler gibi halka açık yerler, yolculukları sırasında görüp konuştukları şahsiyetler ve benzerleri karşılıklı bilgilerin, deneyimlerin ve hikayelerin paylaşıldığı *musâmere* konularıdır. Bu musâmerelerde sömürgeci güç ile sömürülenin ilişkisini takip etmek mümkündür. Fransa'da geçen müsamerelerde ise yazar bir din alimi ile İngiliz bir oryantalistin yolculuk temasını kullanarak genelde Doğu ile Batı toplumlarının, özelde Mısır ile Fransız toplumunun hayat tarzları, olaylara bakış açıları arasında bir karşılaştırma yapar. Alemuddîn akıllı, Mısır'ı seven ve Mısır için en iyisini isteyen dindar bir gençtir. Burada -tekrar bahasına-kendi biyografisinden çıkarak Alemuddîn'i Ezher'li bir şeyh olarak kurgulaması sorgulanmalıdır. Bu tercihle sanki söylediklerinin Mısır halkı üzerindeki etkisini arttırmak ister gibidir. Ali Mubârek, farkındandır ki, bir mühendis olarak değil bir Ezher şeyhi olarak Mısır halkına ulaşmak, sözünü etkin kılmak için daha kullanışlı bir yöntemdir; dolayısıyla da toplum nezdinde sözünün gücü olan bir karakterle yoluna devam etmek ister. Avrupa'da gördüğü her şeyi kabul etmez. Bazı örf ve geleneklerin kendilerinde daha üstün olduğunu ısrarla vurgular. Örnek olarak kadınların giyim tarzı, güzellik iddiasıyla göğüslerini, omuzlarını, kollarını ... açmaları, kadın-erkek ilişkilerindeki ra-

hatlıkları özellikle vurguladığı konulardandır.[39] Tüm bu eleştirilerle birlikte bir taraftan da yanlarında yer almak istedikleri bu toplumun kendilerine has bir ajandaları olduğunu bildiğini ve bunu bilmekle beraber bu yoldan vazgeçilmemesi gerektiğini de hissettirir.

Kitaptaki müsamerelerden birinde Alemuddîn, Asya kraliyet kurumunun başkanının evinde oryantalistlerle dolu bir odadadır. Alemuddîn sömürgeci bir Fransız askerinin Mısır'a girişi sırasında Napolyon'un yakın adamlarından birisi olduğunu öğrendiğinde askerin Mısır ve Mısırlıları ne denli sevdiğini söylemesine rağmen babasının Fransız ihtilali sırasında Mısır'da yaygın hale gelen kargaşa ortamını anlattığını hatırlatır. Bunun üzerine karşılıklı konuşma birbirini suçlamaya dönüşür. Fransız adam suçu Arapları kışkırtmakla suçladığı Memlüklere atar. Çünkü Memlükler Fransızlara karşı bir ayaklanma başlatmak istemektedirler. Diğer taraftan Fransız asker, Fransızların Mısır'a Memlüklere karşı halka destek vermek ve onlara yardım etmek için gittiklerini vurgular. Ayrıca destek ve yardım çağrısının bizzat Mısır'ın eşrafından ve din adamlarından geldiğinin de altını çizer. Konuşmasını şöyle sürdürür: "Fransızların Mısır'a karşı iyi niyetini Napolyon'un Kahire'deki barışı korumak adına verdiği kesin emirden anlamak mümkündür. Kahire, Fransızlar sayesinde yeniden inşa edilmiştir." Ancak Alemuddîn de Mısır'ın Fransızlara karşı savaşma haklarının olduğunu savunarak Fransız askere karşı durur. Çünkü vatanlarını korumak, kendilerine saldırana karşı durmak en doğal haklarıdır. Ayrıca Fransızlar, Memlüklerden daha iyi değillerdir. Çalmışlar, çırpmışlar, katletmişler, zaten kargaşanın hakim olduğu Mısır'ı yıkmışlardır. Özellikle de mescidleri yıkıp, din adamlarına zulmedip, dini değerlerini çiğnediklerinde en büyük zulmü gerçekleştirmişlerdir. Ayrıca Fransızların her bir ürün için koydukları ağır vergiler de unutulmamalıdır. Mısır halkı fakirleşmiştir. Ne zaman ki Mısırlılar Kahire'nin iradesini kendileri ele almak istemişler işte o zaman Batı (Fransızlar) şehri çok büyük bir yıkıma uğratmışlar, başta Ezher olmak üzere eğitim kurumlarını, mescitleri, yerleşim yerlerini yerle bir etmişlerdir. Fransızların verdiği zarar listesi uzayıp gidiyor.[40] Bu musâmerede sömüren ile sömürülen arasındaki doğrudan anlatım oldukça ilgi çekicidir. Tarihi olayların sömürgeci bir söylem ve yenilikçi bir anlatımla aktarılması sonucu ortaya çıkan ve hem sömürenin hem sömürülenin bakış açılarının verildiği bu bö-

39 Ali Mubârek, *Alemuddîn*, c. II, s.429-440.

40 Ali Mubârek, *Alemuddîn*, c.III, s. 1079-1093.

lüm önem arz eder. Buna göre Fransızların yenilikçilik-modernlik-reform (metinde islah kelimesi kullanılıyor) adı altında yapmaya çalıştıkları gerçekte en hafif tabirle Mısır'ı kontrol altına alma ameliyyesidir. Sonuçta ne Alemuddîn ne de konuştuğu Fransız asker birbirlerinin söylediklerine ikna olur. Ancak bu karşılıklı konuşmanın faydası orada bulunanların özellikle de Burhaneddin'in ve onun şahsında tüm Mısırlı gençlerin Mısır'a karşı Fransız sömürüsünün arka yüzünü ihsas ettirmektir. Bu yüzleşme bir tarafıyla da pek de konuşulmayan ve hatta üstü örtülen bir tarihi vakıaya iki farklı pencereden bakan iki tarafın yüzleşmesidir. Fransızlar gözüyle modernleşmeye binaen eski Mısır'ın yeniden inşası, Mısırlıların gözündeki modernleşmeyle aynı şey değildir. Mesele, o dönemde İngiltere'ye yönelen Mısır aydınlarının Fransız mirası ile bir türlü hesaplaşması ve Mısırlı gençleri buna hazırlamak olarak da yorumlanabilir.

Sonuç:

Ali Mubârek'in *Alemuddîn* adlı eserinde yapılan inceleme, 'ben'in ve 'biz'in yani kişiliğin ve kimliğin; hatta *kendilik*'in izlerinin 'öteki'nden hareketle takip edilebileceğini göstermektedir. Burada kendilik, kişilik ve kimlik, muhtelif yazım teknikleriyle, tabir caizse optik işlemlerle, ötekine yansıtılmıştır. Görüntüdeki söz konusu optik işlemler ayıklandığında, yani, kısaca görüntü düzeltildiğinde, görüneni yakalamak mümkündür. Buna göre Ali Mubârek eserindeki Alemuddîn karakteri ve onun karşısına konumlandırdığı İngiliz oryantalist karakteriyle 'öteki' üzerinden 'ben'i belirlemiş; 'ben'i 'öteki'nin yanına yerleştirmiştir. Bu kurgu çalışmada, Alemuddîn, ismi zikredilmemiş bir oryantalistle beraber ondan gelen davet ile İngiltere'ye doğru yola çıkar ancak bu yolculuk Fransa'da son bulur. Bu yolculuktan istifadeyle Mısır halkına modern Avrupa'nın bilim ve teknolojide geldiği nokta gösterilir. Böylece de Arap insanına Avrupa'daki eğitimin tarihini ve yürüttüğü siyaseti gözlemleme fırsatı verilmiş olur. Ayrıca bu yolculuk, Avrupa'nın toplumsal yapısıyla tanışıklığa da zemin hazırlamış; başta ekonomi olmak üzere modern Avrupa'nın gelişmesine katkı sağlamış alanlarla tanışmalarını mümkün kılmıştır. Kısaca geleceğe dair hayallerinin anahtarı gibidir.

Kaynakça

Ali Mubârek. *Alemüddîn*. 4 cilt. İskenderiyye: Matbaa Cerideti'l-Mahrûse, 1882.

—, *Hayâtî*. Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî li't-Talîm ve's-Sekâfe, 2012.

—, *el-Hıtatu't-Tevfîkiyyeti'l-Cedîde*. Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyyeti'l-Kübra, 1998.

Bezci, Bünyamin-Yusuf Çiftçi. "Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite ve/veya İçselleştirdiğimiz Modernleşme." *Akademik İncelemeler Dergisi* 7, no. 1 (2012): 139-166.

Collins, R. *Early Medieval Europe 300-1000*. New York: St Martin's Press, 1991.

Connoly, W. E. *Kimlik ve Farklılık*. Çev. F. Leksizalın. İstanbul: Ayrıntı, 1995.

Çay Sağlam, Tuba, Mustafa Yaşar. "Teoride, Pratikte ve Araştırmalarda Öteki ve Ötekileştirme," *Turkish Studies* 12, no. 3, 135-154.

Çetin, Atilla."Fâris eş-Şidyâk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/faris-es-sidyak (12.06.2022).

Emin, Ahmed. *Faydu'l-Hatır*. Kahire: Müessese Hindavi, 2017.

Fazlıoğlu, Şükran. *Arap Romanında Türkler*. İstanbul: Küre Yayınları, 2006.

Günay, Mustafa. *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*. İzmir: İlya Yayınları, 2006.

Güner Özden, Selda. "Bir İngiliz Oryantalisrin Portresi (1801-1876), *Tarih Dergisi* 73, no.1 (2021), 149-172.

Halsall, G. *Barbarian Migrations and the Roman West 376-568*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Hengel, M. *Jews, Greeks, and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*. Çev. J. Bowden. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

James, *W. The Principles of psychology*. London: Dover Publications,1950.

Kadı Saîd Endelüsî. *Kitabü't-Tarîf fi Tabakati'l-Ümem*. Nşr: Gulam Rıza. Tahran: 1374; Türkçe çev. Ramazan Şeşen, *Milletlerin Bilim Tarihi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı, 2014.

el-Kadi, Vedad. "East and West in 'Ali Mubarak's 'Alamuddin," *Intellectual Life in the Arab East, 1890–1939* içinde, ed. Marwan R. Buheiry. Beirut: Center for Arab and Middle East Studies, American University in Beirut, 1981.

Kopraman, Kazım Yaşa. "Ali Paşa Mübârek". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/ali-pasa-mubarek (11.06.2022).

el-Makrîzî. *el-Mevâiz ve'l-İtibâr fi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*. Nşr: Selim Muhammed. Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2021.

Ouyang, Wen-Chin. *Fictive Mode, 'Journey to the West', and Transformation of Space: 'Ali Mubârak's Discourses of Modernization*. Comparative Critical Studies 4, 3.

Renan, Ernest. "İslamlık ve Bilim," *Nutuklar ve Konferanslar*. Çev. Ziya İshan. Ankara: Sakarya Basımevi, 1946, 183-205.

Reynolds, Dwight F. "The Autobiography of Ali Mubārak (1824-1893)," *Interpreting the Self - Autobiography in the Arabic Literary Tradition,* ed. Dwight F. Reynolds. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2020.

el-Sherif, Mona. "Rethinking the Eurocentric Gaze in Narratives of Urban Modernity: the Shakh, the Flaneur, and the Orientalist in Thahlīs al-İbrīz and Alam al-Dīn," *Middle Eastern Literatures* 21, no. 1 (2018), 28-43. https://doi.org/10.1080/1475262X.2018.1492190.

Tural, Murat. "Batının Modern Dünyayı Şekillendiren Barbarlar Yaklaşımı Üzerine Bir Değerlendirme," *VI. Uluslararası Eğitim Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* içinde, ed. Cemal Avcı ve diğerleri. Bolu: Bolu Abant Baysal Üniversitesi Yayınları, 2019, 656- 678.

Tüccar, Zülfikar. "Desukî, İbrahim b. Abdulgaffar". *TDV İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/desuki-ibrahim-b-abdulgaffar (23.01.2023).

Usfur, Câbir. "Gıvâyetü't-tahdîs", *el-Fusul* 1 no. 12 (1993), 9-12.

Yetiş, Yusuf. *Self Oryantalizm ve İçselletirilen Batılılaşma.* İstanbul, Strateji Düşünce ve Analiz Merkezi, 2022. http://www.sdam.org.tr/image/foto/2022/05/09/oryantalizm_1652074697.pdf

Yılmaz, Handaze Aslan. "Bir Derleme: Benlik Kavramına İlişkin Bazı Yaklaşımlar ve Tanımlamalar", *Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 48 (Nisan 2016), 79-89.

Yılmaz, İbrahim. "Edeb ve Adab Kavramlarının Semantiği ve Tarihsel Seyri", *Marife* 6, no. 2, (Güz 2006), 165-177.

Elektronik kaynak:

Attâ, Ehab. Kırâa fi Rivayeti Alemuddîn li Ali Mubârek, fhttps://www.academia.edu/40166758/%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A9_%D9%81%D9%8A_%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%8A%D8%A9_%D8%B9%D9%84%D9%85_%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86_%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%8A_%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D9%83_1

Çeviri/Translation

Ben-Anlatıları: Tarihteki İnsana Yakınlaşmak mı?[1] " Ben-Anlatıları" Konferansı Üzerine İlk Değerlendirmeler

(Ego-Dokumente - Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung "Ego-Dokumente")[2]

Ego-Documents - Approach to People in History? Preliminary Considerations for the Conference "Ego-Documents"

WINFRIED SCHULZE

Münih Ludwig Maximilian Üniversitesi, Erken Modern Dönem Tarihi, Prof. (Emekli)
Ludwig-Maximilians-Universität München, Professor für Geschichte der Frühen Neuzeit (Emeritus)

1 Bu mülahazalar 1992 senesinin Haziran ayında Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg'da "Ego-Dokument" üzerine yapılan çalıştay içeriğinin hazırlanması çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Bu metin konferanstan önce tüm katılımcılara gönderilmiştir. Öncelikle Gabriele Jancke-Leutzsch ve Claudia Ulbrich'e önceki bir versiyon ile ilgili yaptıkları eleştirel yorumları için çok teşekkür ederim. Bu çalışmanın örnek incelemelerle genişletilmiş bir versiyonu şurada yayımlanmıştı: *Von Aufbruch und Utopie. Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters*. Für und mit Ferdinand Seiht aus Anlaß seines 65. Geburtstages, Köln-Viyana-Weimar 1992, s. 417-450. Ancak konferansın bağlamını belgelemek üzere gözden geçirilmiş yeni bir baskının yapılması bana uygun göründü.

2 Winfried Schulze: "Ego-Dokumente - Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung 'Ego-Dokumente'," Aynı Yazar (ed.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte* (Selbstzeugnisse der Neuzeit 2) (Berlin: Akademie Verlag, 1996), 11-30.

Çeviri/Translated by: TUĞBA İSMAİLOĞLU KACIR[3]

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

(tugba.kacir@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0002-9418-3375

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 23.11.2023
Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 11.12.2023

Schulze, Winfried. "Ben-anlatıları: Tarihteki İnsana Yakınlaşmak mı? "Ben-Anlatıları" Konferansı Üzerine İlk Değerlendirmeler." Çev. Tuğba İsmailoğlu Kacır. *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 121-143.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10668937

"*Metinler* – şüphesiz,
Ama onlar *insan* metinleri"
Lucien Febvre, 1933[4]

Tarihteki insana, onun düşüncesine, bilgisine ve davranışlarına karşı duyduğumuz ilgi büyüyor. Biz tarihçiler Marc Bloch'un buraya uygun düşen ifadesine göre yamyam olarak adlandırılırız: "İnsan etinin kokusunu aldığı yerde, avını hisseder."[5] Hâlihazırda yeni yayınlar da bunu destekliyor: Tarihçi kavminin avcıları doyumsuzdur, gizli kalacak hiçbir insan davranışı türü, muhtemel bir ganimet için taranmayacak hiçbir kaynak çeşidi yoktur. Şu an için "Özel Hayatın Tarihi" bu çalışmaların nihai noktasıymış gibi görünüyor, özel alan hadsizce didikleniyor, mahremiyet dikizleniyor, tüketim ve mülkiyet hesaplanıyor, hatta tarihi insanın kusurları insafsızca ortaya seriliyor,[6] bilimsel toplantılar Erken Modern dönemde "dürtülerin bireysel-

3 Çeviriyi gözden geçirerek kıymetli katkılar yapan Hilal Görgün'e ve metindeki Fransızca ibareleri Türkçeye çeviren Güneş Işıksel'e teşekkür ederim.

4 Lucien Febvre: "Ein Historiker prüft sein Gewissen", Aynı yazar (Ed.): *Das Gewissen des Historikers*, Berlin 1988, S. 9-22, burada S. 18.

5 Marc Bloch, Jacques LeGoff'tan alıntı: "Der Historiker als Menschenfresser", *Freibeuter* 41, 1989, S. 21-28, şu başlıkla tekrar yayımlandı: "Wie schreibt man eine Biographie?", Fernand Braudel, v.d.: *Der Historiker als Menschenfresser. Über den Beruf des Geschichtsschreibers*, Berlin 1990, S. 103-112, burada S. 103

6 Roger Chartier (Ed.): *Histoire de la vie privée*, C. 3: *De la Renaissance aux Lumières*, Paris 1986 (Almanca. *Geschichte des privaten Lebens*, C. 3: *Von der Renaissance zur Aufklärung*, Frankfurt am

leşmesini" araştırıyor.[7] Bu durum, bireysellik sendromu ile insanın en derinini tam olarak kavramak konusundaki çekimserliğiyle garip bir çelişki içinde olan klasik tarihçiliğe kıyasla önemli bir değişiklikle sonuçlandı. İnsanın bireyselliği sorunsalına ("Individuum est ineffabile") [Birey tarif edilemez]* böylesine güçlü bir şekilde eğilmiş olan Friedrich Meinecke gibi bir tarihçi için, insanı araştırırken çözülemeyen kısım kalmalı, bu durumda tarihçi *ars ignorandi*'yi [cehalet sanatını] uygulamalıydı: Bireyin haysiyeti kendisini ulu orta ifşa etmekten sakınmasından gelirdi. Öte yandan çağdaşı Otto Hintze ise tarihi kişiliklere daha derinlemesine bir erişimi savunmuştu. "Droysen'ın meşhur X'i" demektedir "öylece duruyor, ancak bence araştırmalar onu en aza indirgemek için çabalamalı. Aksi halde yapılacak en iyi şey, tarihi bilimsel araştırmalardan tamamen vazgeçmek olurdu."[8]

Rahatlıkla söylenebilir ki 20. yüzyılın son dönemlerindeki tarih araştırmaları, Meinecke'nin çekingenliğinden ziyade Hintze'nin saldırgan önerileri tarafından yönlendirilmiştir. Bilhassa son otuz yılda tarih araştırmalarının tematik olarak genişlemesi ve tarih metotlarındaki ilerleme, muğlak zihniyet tarihi [*Mentalitätsgeschichte*]* kavramı ile tanımladığımız, ancak insanların oldukça bilinçsizce ifade edilmiş tutumlarını, fikirlerini ve davranışlarını hedefleyen alan üzerinde özel bir etki yaratmıştır: Bu makalenin başında alıntılanan Lucien Febvre'nın 1933'te bilinçli bir şekilde formüle ettiği gibi "İnsan bilimi olarak tarih, insanın geçmişinin bilimidir."[9]

Başlangıçta belirgin bir bireycilik karşıtı, hatta muhalifleri tarafından bazen kolektivist olarak adlandırılan eğilimle ortaya çıkan toplumsal tarihin, son yıllarda bilinçli ve bilinçsiz insan eylemlerine daha yoğun bir metodolojik yaklaşımın yolunu açmış olması tarihin bir çeşit ironisidir. Bugün farkında olduğumuz makro tarihten mikro tarihe giden yol, ilk olarak makro tarihsel soruların ve metotların belirli içeriksel problemlere artık cevap

Main 1991). Ayrıca bkz. Daniel Roche: *Le peuple de Paris*, Paris 1981 ve son olarak Annik Pardailhé-Galabrun: *La naissance de l'intime: 3000 foyers parisiens, XVIIe–XVIIIe siècles*, Paris 1988.

7 Bkz. Erken Modern Dönem Araştırma Enstitüsü Konferansı (Viyana), 28.-30.11.1991. Konferansın çıktıları şurada basılmıştır: Daniela Erlach - Markus Riesenleitner - Karl Vocelka (Ed.): *Privatisierung der Triebe? Sexualität in der Frühen Neuzeit,* Frankfurt am Main 1993.

* Almanca olmayan kullanımlar ya da yerleşik söz ve deyimler metinde olduğu gibi muhafaza edilmiş, açıklaması köşeli parantez içerisinde metinde verilmiştir. (ç.n.)

8 Otto Hintze: *Soziologie und Geschichte. Gesammelte Abhandlungen zur Soziologie, Politik und Theorie der Geschichte*, Gerhard Oestreich (Ed.), 2. Genişletilmiş Baskı. Göttingen 1964, s. 352.

* Kavramların orijinal kullanımları ilk geçtikleri yerlerde köşeli parantez içinde verilmiştir. (ç.n.)

9 Dipnot 4'e bakınız, S. 17. Açıklayıcı bir örnek olarak: Arthur E. Imhof: *Die verlorenen Welten. Alltagsbewältigung durch unsere Vorfahren - und warum wir uns heute so schwer damit tun …*, Münih 1984.

veremeyeceği anlaşıldığında açıldı.[10] Örneğin nicel demografi tarihinde, tekil bireye dönmeyi gerekli kılan nitel sorulara götüren son derece hızlı bir konu ve metot değişimi yaşanmıştır.[11] Ancak bu araştırmacı süreç, tarihteki bireyin davranışlarına yönelik güçlü ve yeni bir ilginin, metodolojik izdüşümünü de bulan büyük yapısal sorunlara karşı bir hareketin gölgesinde kaldı. Lawrence Stone bu süreci, sürecin karmaşıklığını tam olarak karşılamasa da "*revival of narrative*" [anlatının dirilişi] olarak adlandırdı.[12]

Zihniyet tarihi ile ilgili soruların yoğun dinamizmi, başlangıçta merkezi konumda olan kolektif bilinçdışılık alanının sınırlarını aştı ve bireye, onun kendine has ve tekil hayal dünyasına, dünya görüşüne yönelik bütüncül, yeni bir ilgi doğurdu. Bu ilgi bilhassa, normalde tarihte sıklıkla dile gelenler arasında olmayan, sessiz kalabalıkları oluşturan sosyal sınıflara yönelikti. Bu noktada tarih araştırmaları, uygulanması zor ve tartışmalı "halk kültürü" kavramını sadece ana mesele olarak benimsemekle kalmamış, aynı zamanda kültürel uygulamaların, değer yargılarının ve sosyal bilgi birikiminin sorgulanabileceği özel sorular ve metotlar geliştirmiştir.[13] Tüm bu sorular kültür tarihinin eski sorularının oldukça ötesine geçiyor; günümüzde ise ekonomi, devlet ve toplumdaki temel tarihsel değişimlerin bireyler tarafından nasıl algılandığını ve işlendiğini her zamankinden daha çok bilmek istediğimiz gerçeğinin arka planında kendi önemlerini kazanıyorlar. Bu bağlamda modern tarih araştırmaları her şeyden önce, bireysel ve kolektif yo-

10 "Mikrotarih" kavramı 1965 civarında, mikro ve makro tarihi Tolstoi ve Namier'e başvurarak karşılaştıran, her ne kadar aslında sadece birey ve genele yönelik eski tartışmayı yeniden başlatan bir bağlamda olsa da bilimsel olarak ilk kez Siegfried Kracauer tarafından kullanılmıştır. Bkz. S. Kracauer: *Geschichte - Vor den letzten Dingen*, Frankfurt am Main 1971, Bölüm. V, S. 125 vd. – Yeni bağlamı için öncelikle C. Ginzburg - C. Poni: "Was ist Mikrogeschichte?" *Geschichtswerkstatt* 6, 1985, S. 48-52 (İtalyanca ilk basım 1979). Bkz. Winfried Schulze: "Mikrohistorie vs. Makrohistorie? Anmerkungen zu einem aktuellen Thema", Christian Meier - Jörn Rüsen (Ed.): *Historische Methode* (Theorie der Geschichte, C. 5), Münih 1988, S. 319-341. Almanya'daki tartışmaların mevcut durumu için Richard van Dülmen: "Historische Anthropologie in der deutschen Sozialgeschichtsschreibung", *GWU* 42, 1991, S. 692-709. Bununla ilgili son olarak Hans Medick: "Entlegene Geschichte? Sozialgeschichte im Blickpunkt der Kulturanthropologie", *Geschichtswissenschaft vor 2000. Festschrift für Georg G. Iggers zum 65. Geburtstag,* Hagen 1991, S. 360-369 ve Medick'in mikrotarih ile ilgili katkısı için Winfried Schulze (Ed.): *Sozialgeschichte, Alltagsgeschichte, Mikro-Historie*, Göttingen 1994, S. 40-53.

11 Bununla ilgili olarak örneğin Philippe Ariès: "L'histoire des mentalités", Jacques LeGoff - Roger Chartier - Jaques Revel (Ed.): *La Nouvelle Histoire*, Paris 1978, s. 402-423. Nüfus tarihçisi Arthur E. Imhof'un çalışmalarının tematik gelişimi bu süreci örneklendirebilir.

12 Lawrence Stone: "The Revival of Narrative", *PaP* 85,1980, s. 3-24.

13 Sadece Peter Burke'e atıfta bulunuyorum: *Helden, Schurken und Narren. Europäische Volkskultur in der frühen Neuzeit*, Stuttgart 1981; Steven L. Kaplan (Ed.): *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, New York-Berlin 1984 ve Bob Scribner: "Is a History of Popular Culture possible?", *History of European Ideas* 10,1989, S. 175-191.

rumlara, değerlere ya da sosyal bilgiye mümkün olduğu kadar doğrudan erişimi mümkün kılan kaynak türleriyle ilgileniyor. Bu ilgi bugün o kadar güçlü ki, bu tarihi kaynak koleksiyonlarının sunduğu imkanları sistemli bir şekilde düzenlemenin ve daha net bilgilere ulaşmanın zamanı gelmiş gibi görünüyor. Bu bağlamda geleneksel halk kültürü araştırmalarından ayrılarak temel ilgi alanı daha çok toplumsal yaşamın bireysel algılanışına odaklanan ben-anlatısı [*ego-dokument*] kavramına eğilmek istiyorum.[14]

İlk olarak, zaman zaman Fransızcada kullanılan "ego-historie" mefhumundan oldukça farklı olan ben-anlatısı kavramı üzerine bazı mülahazalardan bahsetmek yerinde olacaktır. Örneğin Pierre Nora "ego-histoire"den tarihçilerin biyografik "kişisel betimlemeleri"ni anlarken,[15] ben-anlatısı kavramı tarihsel kaynak malzemenin kendisini ifade eder. Anglo-Amerikan sosyal bilimlerinde yaygın olarak kullanılan "kişisel belgeler" [*personal document*], "insani belgeler" [*human document*] ya da tam olarak aynı olmasa da "yaşam belgeleri" [*document of life*], terimleri ile az da olsa bir yakınlık kurulabilir. "Yaşam belgeleri" olarak öncelikle psikoanalitik, antropolojik ve sosyolojik araştırmalarda, "bir bakıma" yazar olarak anlaşılabilecek bir kişinin biyografisi hakkında bilgi sağlayabilecek kaynaklar anlaşılır.[16] Tarihçinin de aşina olduğu günlük, mektup ya da sözlü tarih mülakatları gibi kaynakların yanı sıra edebî ve fotoğrafik kaynaklar ve son olarak günlük kullanımda olan eşyalar da burada yer alır.

Tabii ki şimdiye değin ben-anlatıları ile ilgili tartışmalar, bu sosyal bilimsel metot tartışmalarını henüz yeteri kadar dikkate almadı. Aynı durum etnografik biyografi araştırmaları bağlamında geliştirilen mülahazalar konusunda da böyle. Rolf Wilhelm Brednich "insani belgeler"den bahsetmiş ve

14 Bu, bu araştırma alanının kaynak gruplarının listelenmesiyle de netleştirilir. Scribner örneğin atasözlerinin, halk edebiyatı ve halk türkülerinin, broşürlerin, kilise geleneklerinin kalıntılarının yanı sıra adli kayıtları ve kilise dosyalarını da zikreder (ibid., S. 174 v.d.).

15 Pierre Chaunu - Georges Duby - Jacques LeGoff - Michel Perrot: *Leben mit der Geschichte. Vier Selbstbeschreibungen*, Pierre Nora tarafından bir önsöz ile neşredildi, Frankfurt am Main 1989 ve şuradaki makaleler: *Autour de l'égo-histoire* ve *Le Débat* 49,1988, S. 122-140.

16 Bununla ilgili olarak Louis Gottschalk'ın daha önceki çalışmalarına bkz.: "The Historian and the Historical Document", Aynı yazar - C. Kluckhohn - R. Angell: *The Use of Personal Documents in History, Anthropology and Sociology*, New York 1947, S. 3-78; G. W. Allport: *The Use of Personal Documents in Psychological Science*, New York 1942; C. Pitt: *Using Historical Sources in Anthropology and Sociology*, New York 1972 ve E. de Dampierre: "Le sociologue et l'analyse des documents personnels", *Annales ESC* 14, 1959, S. 442-454. "Yaşam Belgeleri" kavramına ilişkin son olarak Ken Plummer: *Documents of Life: An Introduction to the Problems and Literature of a Humanistic Method*, Londra 1983. Bu kitap "Yaşam Belgeleri" üzerine sosyal bilim araştırmalarındaki tartışmaların mevcut durumuna dair iyi bir fikir sunar. (Özellikle S. 13 v.d.). Son alıntı Robert Redfield'in formülasyonuna atıfta bulunuyor. (ibid., S. 14).

bununla öncelikle vasiyetnameleri, aile kayıt defterleri ve yazışma defterlerini, mektup ve günlükleri, aile kronik ve günlüklerini etnografik alan araştırması esnasında mülakatlar yoluyla elde edilebilecek kaynak türlerinden ayırmak istemiştir.[17] Brednich'in anladığı anlamda "tesadüfen ortaya çıkan belgeler" ile birazdan üzerine konuşacağımız ben-anlatıları arasında, iki kavramın bire bir aynı olmamasına rağmen, örtüşmeler mevcuttur.

Bilhassa son dönem Batı Avrupa Erken Modern dönem araştırmaları, ben-anlatılarından 1970'lerde Hollanda'daki tartışmalara ve Hollandalı tarihçi Rudolf Dekker'in bazı katkılarına dayanan, insanın kendisine dair görüşleri hakkında bilgi veren öncelikli olarak otobiyografik metinleri anlar. Dekker bu tanımla hemşerisi Jacob Presser'in uzun süredir fark edilmemiş önerisine başvurur. Presser 1958 gibi erken bir tarihte "ben-anlatısını" "yazarın bize kendi kişisel hayatı ve duygularıyla ilgili bir şeyler anlattığı",[18] ya da daha genel söylersek "bir ego'nun bilerek ya da bilmeyerek kendisini açık ettiği ya da gizlediği"[19] metinler olarak tanımlar. Herman van den Dunk, bir "yazarın koşullu ve çok dolaylı olarak kendisi hakkında bir şeyler ortaya koyduğu, ancak kendisini kişisel olarak ilgilendiren, heyecanlandıran ve etkileyen şeyleri ifade ettiği"[20] kaynaklardan bahseder.

Bu açık ve burada tekrar başvuracağımız tanımlar, Hollanda'daki yeni sosyal tarih araştırmalarını bilhassa Erken Modern dönem otobiyografik metinlerine yoğunlaşmaları için teşvik etmiştir. Bu yüzden Dekker'in olukça büyük ölçekli bir projesinin amacı, 16 ila 18. yüzyıllar arasındaki tüm Hollanda otobiyografik metinlerini, otobiyografiler, günlükler ve kişisel seyahat notları dahil olmak üzere, mümkün olduğunca eksiksiz bir şekilde bir araya getirmeye çalışan bir koleksiyon oluşturmaktı. Pratik sebeplerden dolayı,

17 Rolf Wilhelm Brednich: "Zum Stellenwert erzählter Lebensgeschichten in komplexen volkskundlichen Feldprojekten", Aynı yazar v.d. (Ed.): *Lebenslauf und Lebenszusammenhang. Autobiographische Materialien in der volkskundlichen Forschung,* Freiburg i. Br. 1982, S. 46-70.

18 Dekker Presser'in 1958'deki önerisini şöyle yorumlar (Memoires als geschiedsbron). Bkz: Rudolf M. Dekker: "Ego-Documents in the Netherlands 1500-1814", *Dutch Crossing* 39, 1989, S. 61-72, burada S. 61, Jacob Presser'e atıfta bulunarak (*Uit het werk van dr. J. Presser*, Amsterdam 1969, S. 277). - Tüm proje ile ilgili olarak ayrıca bkz. Rudolf M. Dekker: "Egodocumenten: Een literatuuroverzicht", *Tijdschrift voor Geschiedenis* 101, 1988, S. 161-189 ve Aynı yazar - R. Lindeman - Y. Scherf: "Verstopte bronnen: egodocumenten van Noord-Nederlanders uit de 16de tot 18de eeuw", *Nederlands Archieven Blad* 86, 1982, S. 226-235, ibid., S. 226 v.d. Ayrıca kavramın kökeni hakkında bazı açıklamalar.

19 Presser'in formülasyonu için: Aynı yazar: *Uit hei werk van dr. J. Presser*, Amsterdam 1969, S. 286.

20 Bkz. H. W. van den Dunk: "Over de betekenis van ego-dokumenten", *Tijdschrift voor Geschiedenis* 83, 1970, S. 147-161. "Tijdschrift"in bu sayısı şu başlık ile yayımlanmıştır: *Egodokumenten, een bijzonder genre van historische bronnen*.

tahmin edilebileceği üzere, kişisel mektuplar, sonunda yaklaşık 1200 parçadan oluşan bu koleksiyona dahil edilmedi.[21]

Hollandalı tarihçilerin bu çalışması, son yıllarda oldukça gelişen, bir hayli yaygın olan ve artık tarih biliminin kapsamlı antropolojik yeniden yöneliminin kanıtı olarak kabul edilen otobiyografik metin türleri araştırmasının içinde sınıflandırılabilir.[22] Bazı ülkelerde otobiyografik kaynaklar çoktan çeşitli sınıflandırma kriterleri altında toplanmış ve kayıtlara geçirilmiştir.[23] Otobiyografik metinler eskiden daha çok kültür tarihi veya edebiyat

21 Dekker'in bu ciltteki katkısı için bkz. s. 33-57 ve şu anda mevcut olan (sadece Kuzey Hollanda) kaynakların genel durumu için bkz.: Quellen R. Lindemann - Y Scherf - R. Dekker (Ed.): *Egodocumenten van Noord-Nederlanders uit de zestiende tot begin negentiende eeuw. Een chronologische lijst,* Rotterdam 1993, yaklaşık olarak 630 metin içermektedir.

22 Rudolf M. Dekker: "Egodocumenten: Een literatuuroverzicht", *Tijdschrift voor Geschiedenis* 101, 1988, S. 161-189, son derece önemli bir literatür değerlendirmesi yaparken, Kenneth Barkin: "Autobiography and History", *Societas* 6, 1976, S. 83-108, ise otobiyografiye yönelik yeni, derinlemesine tarihsel ilgiyi vurgular ve bunu tarih yazımındaki genel ilgi değişimiyle birleştirirken, daha eski tarih araştırmaları otobiyografiye karşı uyarıda bulunma eğilimindeydiler. - Ayrıca Bkz: Günter Niggl (Ed.): *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung,* Darmstadt 1989; J. M. Osborn: *The beginnings of Autobiography in England*, Los Angeles 1960; John N. Morris: *Versions of the Self. Studies in English Autobiography from John Bunyan to John Smart Mill*, New York 1966; Paul Delany: *British Autobiography in the Seventeenth Century*, Londra 1969; Dean Ebner: *Autobiography in Seventeenth-Century England*, Den Haag- Paris 1971; A. Stauffer: *The Art of Autobiography in 18th-Century England*, Princeton, New Jork 1965; Roy Pascal: *Die Autobiographie. Gehalt und Gestalt*, Stuttgart v.d.. 1965; Pierre Lejeune: *L'histoire de l'autobiographie en France*, Paris 1971; Jan Szczepanski: "The Use of Autobiographies in Historical Social Psychology", Daniel Bertaux (Ed.): *Biography and society. The life history approach in the social sciences,* Beverly Hills, Ca. - Londra 1981, S. 225-234; Robert Elbaz: *From Confessions to Antimemoires: A Studv of Autobiography*, Doktora Tezi. Montreal 1980; Harvey J. Graff: *Literacy and Social Development in the West: A reader*, Cambridge 1981; E. Graham v.d. (Ed.): *Her own Life. Autobiographical Writings by Seventeenth-Century Englishwomen*, Londra-New York 1989; Hans Glagau: *Die moderne Selbstbiographie als historische Quelle*, Marburg 1903; Hans W. Gruhle: "Die Selbstbiographie als Quelle historischer Erkenntnis", M. Palyi (Ed.): *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, C. 1, Münih-Leipzig 1923, S. 157-177; Theodor Klaiber: *Die deutsche Selbstbiographie. Beschreibungen des eigenen Lebens, Memoiren, Tagebücher*, Stuttgart 1921; J. Kronsbein: *Autobiographisches Erzählen. Die narrativen Strukturen der Autobiographie,* Münih 1984; Werner Mahrholz: *Deutsche Selbstbekenntnisse. Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus,* Berlin 1919; Georg Misch: *Geschichte der Autobiographie*, C. IV, 2: *Von der Renaissance zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts*, Bernd Neumann tarafından genişletilmiş 3. Baskı, Frankfurt am Main 1969; Horst Wenzel (Ed.): *Die Autobiographie des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit,* 2 C., Münih 1980; Aynı yazar: "Zu den Anfängen der volkssprachigen Autobiographie im späten Mittelalter", *Daphnis* 13,1984, S. 59-75; H. Winter: *Der Aussagewert von Selbstbiographien. Zum Status autobiographischer Urteile,* Heidelberg 1985; Urs M. Zahrnd: *Die autobiographischen Aufzeichnungen Ludwig von Diesbachs. Studien zur spätmittelalterlichen Selbstdarstellung im oberdeutschen und schweizerischen Raume*, Bern 1986; Karl Joachim Weintraub: *The Value of the Individual: Self and Circumstance in Autobiography*, Chicago 1978; Aynı yazar: "Autobiography and Historical Consciousness", *Critical Inquiry* 1,1975, S. 821-842; Heidi I. Stull: *The Evolution of the autobiography from 1770-1850. A comparative study and analysis*, New York 1985.

23 Büyük Britanya için bkz. William Matthews (Ed.): *British Autobiographies. An annotated Bibliography of British Autobiographies published or written before 1951*, Berkeley 1984 ve Aynı yazar: *British Diaries. An Annotated Bibliography of British Diaries written between 1442 and 1942*, Berkeley

tarihi-edebî bilimler araştırmalarının mevzusu idi, şimdi ise bu kaynaklar gittikçe tarihçilerin ilgi alanına daha çok giriyor,[24] dolayısıyla tarihçiler edebiyat tarihçileri, etnologlar ve psikologlarla kesişiyorlar.[25] Otobiyografik metinler şüphesiz cinsiyet tarihinin yanı sıra psiko-tarihsel ve tıp tarihi araştırmalarının ilgi odağında da olan bir kaynak türüdür.

Böylelikle şimdiye değin çeşitli sorular netleşmiş oluyor. Araştırmalar dönüp dolaşıp türün ortaya çıkış sebepleri, örneğin Geç Ortaçağ bütçe ve ticaret defterleri[26] gibi öncülere, bunların kural ve biçimleri ile ilgili sorulara yoğunlaşıyor.[27] Bu noktada modern öznellik ve bireyselliğin ortaya çıkışı ile yakın bir ilişki var gibi görünüyor,[28] bilhassa bu Werner Mahrholz'da olduğu gibi şehir dünyası ile burjuvazi arasındaki ilişkinin mükemmel bir so-

1984. ABD için Aynı yazar: *American diaries in manuscript 1580-1954. A descriptive bibliography*, 1975. Hollanda için bkz. Rudolf M. Dekker - R. Lindeman, R. - Y. Scherf: "Verstopte bronnen: egodocumenten van Noord-Nederlanders uit de 16de tot 18de eeuw", *Nederlands Archieven Blad* 86,1982, S. 226-235 ve kaynakların mevcut durumu için: Aynı yazarlar (Ed.): *Egodocumenten uit de zestiende to begin negentiende eeuw. Een chronologische lijst*, Rotterdam 1993. İtalya için bkz. M. Guglielminetti: *Memoria e scrittura: l'autohiografia da Dante a Cellini*, Turin 1977 ve aynı yazar: "L'autobiographie en Italie, XIVe-XVIIe sieclès", *Revue de l'institut de Sociologie* (Brüksel) 55, 1982, S. 101-114. İspanya için: *L'autobiographie dans le monde hispanique. Actes d'un colloque internationale de la Baume-lès-Aix*, 11-13 Mayıs 1979, Paris 1980. Almanya için bkz. Jens Jessen (Ed.): *Bibliographie der Autobiographien*, Toplam 6 cilt, Münih-Londra-New York v.d. 1983-1989, bu eser malzemeyi meslek gruplarına (yazarlar, sosyal bilimciler, doğa bilimcileri, doktorlar) göre düzenler. 17. yüzyıl biyografilerinin geniş bir derlemesi için bkz. Inge Bernheiden: *Individualität im 17. Jahrhundert. Studien zum autobiographischen Schrifttum*, Frankfurt am Main 1988, elbette tam bir liste sunmamaktadır. Öncelikli olarak Orta çağın sonlarından 17. yüzyılın ortalarına değin olan stratejik dönem için akademik standartları karşılayan bir bibliyografyaya ihtiyaç var gibi görünmektedir. – Yakın zamanda Çin otobiyografisini Wolfgang Bauer ayrıntılı olarak incelemiştir: *Das Antlitz Chinas. Die autobiographische Selbstdarstellung in der chinesischen Literatur von ihren Anfängen bis heute*, Münih 1991.

24 Daha eski araştırmalara örnek olarak Ermentrude von Ranke'nin katkılarına bkz.: "Der Interessenkreis des deutschen Bürgers im 16. Jahrhundert (aufgrund von Selbstbiographien und Briefen)", *VSWG* 20, 1928, S. 474-490 ve Fritz Redlich: "Autobiographies as sources for social history. A research program", *VSWG* 62,1975, S. 380-390. Kenneth D. Barkin'in gözlemleri bilhassa önemlidir: "Autobiography and History", *Societas* 6,1976, S. 82-108 ve - E. W. Zeeden'in kültürel-tarihsel ilgisiyle teşvik edilen - otobiyografi ve özanlatı üzerine tartışmaya erken bir Alman katkısı olarak öncelikle Heide Stratenwerth: "Selbstzeugnisse als Quellen zur Sozialgeschichte des 16. Jahrhunderts", *Festgabe für E. W. Zeeden zum 60. Geburtstag*, Horst Rabe v.d. (Ed.), Münster 1976, S. 21-35.

25 Ruth Mohrmann, halk biliminin bu kaynak çeşidi için özgün yetkinliğini ve halk kültürünün (yeniden) keşfinde tarihçilerin belirli bir mesleki körlüğünü defalarca vurgulamıştır. Bu konuda bkz.: "Volkskunde und Geschichte", *Rhein.-Westfäl. Zs. für Volkskunde* 34/35, 1989/90, S. 9-23.

26 Bu konuda Christof Weiand'ın yeni çalışması: *"Libri di famiglia" und Autobiographie in Italien zwischen Trecento und Cinquecento. Studien zur Entwicklung des Schreibens über sich selbst*, Tübingen 1993.

27 Özel olarak bkz. William C. Spengemann: *The Forms of Autobiography. Episodes in the History of a literary genre*, New Haven-Londra 1980.

28 Bkz. James Olney: *Metaphors of Self: The meaning of autobiography*, Princeton 1972, (1. Bölüm, Theory of Autobiography).

nucu olarak görüldüğünde.[29] Otobiyografik metinlerin tahminen kentsel mekanlarda ortaya çıktığı fikri çok da net bir şekilde savunulamaz, bunun yerine yazarları yazmaya yönlendiren farklı sosyal konumlarına ve niyetlerine yönelmek daha uygun olacaktır: Gabriele Jancke'nin makalesinde özetlediği gibi 16. yüzyılın otobiyografik türü "oldukça çeşitli yazma durumları, biçimleri ve tartışma stratejilerine" sahiptir.[30] Philippe Lejeune bu sebepten hatırat ile otobiyografi türü arasındaki "temel muhalefet"e (*opposition fondamentale*) dikkat çekmiştir. Hatıratlar bireyi sosyal bağlamına yerleştirirken, birey ilk olarak otobiyografide tartışmanın konusu olur.[31]

Diğer yandan araştırmalar pragmatik olarak otobiyografik metinlerin ve öncülerinin gelişimini teşvik eden, hatta zorlayan alanlara doğru yönelmiştir: Püritenlik[32] ve Pietizm gibi dini hareketlerin[33] yanı sıra otobiyografik yansımaları gerekli kıldığı için tarikatlar tarihi de burada ilk sırada yer alırlar.[34] Son olarak günah çıkarma (itiraflar) prosedürleri ve dini süreçlerin düzenlenmesi de otobiyografinin şekillenmesine katkı sağlamıştır.[35] Örneğin 1560'lardan itibaren İspanyol Engizisyonu süreçlerinde, mahkemeye sanıkların aile geçmişi ve dini eğitimi hakkında bilgi vermek için bir

29 Yani Werner Mahrholz: *Deutsche Selbstbekenntnisse. Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus*, Berlin 1919, S. 1 v.d.

30 Bkz. S. 106.

31 Pierre Lejeune: *L'histoire de l'autobiographie en France*, Paris 1971, S. 15.

32 Bu konuda özellikle Owen C. Watkins: *The puritan experience. Studies in spiritual autobiography*, Londra 1972; L. D. Lerner: "Puritanism and the spiritual Autobiography", *HibJ* 55, 1956/57, S. 373-386; Margaret Spufford: "First steps in literacy: the reading and writing experiences of the humblest seventeenth-century spiritual autobiographers", *Social History* 4, 1979, S. 407-435; Kaspar von Greyerz: "Religion in the life of German and Swiss autobiographers (sixteenth and early seventeenth centuries)", aynı yazar (Ed.): *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*, Londra 1986, S. 223-241.

33 Ingo Bertolini: *Studien zur Autobiographie des deutschen Pietismus*, 2 Bölüm, Doktora Tezi. Viyana 1968; Gerd Birkner: *Heilsgewißheit und literarische Methapher, Allegorie und Autobiographie im Puritanismus*, Münih 1972 ve daha eski bir çalışma Werner Mahrholz (Ed.): *Der deutsche Pietismus*, Berlin 1921.

34 Örneğin bkz. Jacques Le Brun: "Rêves de réligieuses. Le désir, la mort et le temps", *Revue des sciences humaines* 82, 1988, S. 27-47 ve Aynı yazar, "Das Geständnis in den Nonnenbiographien des 17. Jahrhunderts", A. Hahn – V. Kapp (Ed.): *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt am Main 1987, S. 248-264. Alman bölgesinden papaz Johannes Butzbach'ın otobiyografisine atıfta bulunulmalıdır: *Odeporicon. Eine Autobiographie aus dem Jahre 1506*. Andreas Beringer tarafından yapılan iki dilli Baskı, Tercüme ve Tahlil, Weinheim 1991. Alman otobiyografisinin gelişiminde "dönüm noktası" olarak kabul edilir.

35 Örneğin bkz. T. C. Price Zimmermann: "Bekenntnis und Autobiographie in der frühen Renaissance", Günther Niggl (Ed.): *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, Darmstadt 1989, S. 343-366. Alois Hahn, dini olarak şartlandırılmış kendini keşfetme ile otobiyografik ilgi arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekmektedir: "Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34,1982, S. 407-437, özellikle 418 v.d..

"*geneologia*" ve bir "*discurso de la vida*" talep edilmiştir.[36] Ayrıca başarılı bir ihtida hadisesi de genellikle kendini memnuniyetle detaylı bir şekilde yansıtan bir yayın için yeterli bir fırsatı oluşturmuştur.[37] Otobiyografinin dini tandanslı türü için Alan Macfarlane'nin mükemmel tarihsel-antropolojik bir çalışma ile edisyonunu hazırladığı bir 17. yüzyıl İngiliz rahibi olan Ralph Josselin'in günlüğü,[38] Paul Seaver'in Londralı Püriten bir zanaatkarın hayat hikayesini yeniden inşa ettiği "Wallington'ın Dünyası" ya da yine aynı yüzyıldan Michael Wigglesworth'un günlüğü İngilizce örnekler olarak alıntılanabilir.[39] Elbette bunlar ciddi bir yekunu olan bu yüzyıl otobiyografileri içinde sadece birkaç örnek.[40] Araştırmalar ayrıca tarihsel dönüm noktalarının ya da bilhassa etkileyici olayların (devrimler, savaşlar, depremler, veba salgınları gibi) otobiyografik metinlerin üretimi için önemini yoğun bir şekilde sorgularlar.[41] Yazılı tanıklıkları üretmeye pek alışık olmayan sınıfların üye-

36 Bununla ilgili olarak bkz. Richard L. Kagan: *Lucretia's Dreams. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, Berkeley, Cal. 1990, S. 13, örnek olarak 30 sayfadan uzun bir otobiyografik mahkeme kaydını refere eder. Engizisyon süreçlerinin antropolojik söylem gücüne dair özel olarak Jean-Pierre Dedieu: "The archives of the Holy Office of Toledo as a source for historical anthropology", Gustav Henningsen – John A. Tedeschi (Ed.): *The Inquisition in Early Modern Europe*. Dekalb, III. 1986, S. 158-189 ayrıca Antonio Gómez Moriana: "Autobiografia y discurso ritual. Problematica de la confesión autobiográfica al tribunal inquisitiorial", *L'autobiographie dans le monde hispanique*. Aix-en-Provence 1980, S. 69-94 ve Adrienne Schizzano Mandel: "Le procès inquisitorial comme acte autobiographique. Le cas *de* Sor Maria de San Jerónimo", *ibid*., S. 155-169.

37 Özelikle irtida sorunu üzerine Louis Desgraves: "Un aspect des controverses entre catholiques et protestants: les récits de conversion (1598-1628)", *La conversion au XVIIe siècle. Actes du XIIe colloque du C.M.R.* (janvier 1982), S. 89-110. Örnek olarak: Heiko Wulfert: "Der nassauische Pfarrer Wilhelm Köllner (1760-1835) ve Wilhelm Köllner'in otobiyografik „Bekehrungs- und Rettungsgeschichte"", *Jahrbuch der hessischen kirchengesch. Vereinigung* 38, 1987, S. 41-68.

38 Alan Macfarlane: *The Family Life of Ralph Josselin. A Seventeenth-Century Clergyman. An Essay in Historical Anthropology*, Cambrige 1970 ve aynı yazar (Ed.): *The Diary of Ralph Josselin 1616-1683*, Londra 1976.

39 Paul S. Seaver: *Wallington's World: A Puritan Artisan in Seventeenth-Century London*, Stanford 1985 ve E. S. Morgan (Ed.): *The Diary of Michael Wigglesworth, 1653-1657: The Conscience of a Puritan*, New York 1965.

40 Bununla alakalı ilk genel çalışma için Kaspar von Greyerz: "Der alltägliche Gott im 17. Jahrhundert. Zur religiös-konfessionellen Identität der englischen Puritaner", *Pietismus und Neuzeit* 16, 1990, S. 11-30.

41 Örneğin bkz. David Bryant: "Revolution and Introspection: The Appearance of the Private Diary in France", *Europ. Studies Rev.* 8, 1978, S. 259-272; Georges Benrekassa: "Die Französische Revolution und das Autobiographische: Überlegungen und Forschungsvorschläge, R. Koselleck – R. Reichardt (Ed.): *Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins*, Münih 1988, S. 398-408 veya Edith Zehm: *Der Frankreichfeldzug von 1792: Formen seiner Literarisierung im Tagebuch Johann Konrad Wagners und in Goethes „Campagne in Frankreich"*, Frankfurt am Main – Bern 1985. – Bilhassa veba salgınları, insanları yaşamlarını ve hayatta kalma süreçlerini kayıt altına almaya teşvik etmiştir. Burada bununla ilgili olarak James S. Amelang (Ed.): *A Journal of the Plague Year. The Diary of the Barcelona Tanner Miquel Parets 1651*, New York - Oxford 1991, özellikle S. 5 v.d. ve Ek II, S. 103 v.d.. Fransız restorasyon döneminin hatıratlara olan düşkünlüğü ile ilgili olarak bkz. Pierre Nora: *Zwischen Gedächtnis und Geschichte*, Berlin 1990, S. 74 v.d..

leri için bile kendi hayatlarını tasvir etme adına en baskın dürtü burada bulunur.[42]

Tüm bunlar gösteriyor ki otobiyografinin, Geç Ortaçağ ve Erken Modern dönemde cidden önemli bir rol oynayan -burada açıklığa kavuşturulamayacak kadar- uzun ve karmaşık bir geçmişi vardır.[43] Klasik edebî örneklerin yanı sıra somut toplumsal şartlar, etkenler ve taleplerden kaynaklanan çok sayıda motivasyonun olduğu giderek daha belirgin bir şekilde ortaya çıkıyor. Bunlar, okur-yazarlığın ve ticaret ve yönetimdeki pragmatist yazıcılığın artışından,[44] yoğunlaştırılmış eğitim sayesinde kağıda erişimdeki kolaylığa, meslekî ihtisaslaşmadaki artıştan yeni sosyal hareketliliğe ve tebaasının itaatini talep eden mutlak devlet mekanizması karşısında gerekli bir alternatif olarak bireyin kişisel özel alanının oluşumuna kadar uzanmaktadır.[45] Son olarak, insan ruhu ve duyguları ile ilgili bilimsel araştırmaların başlangıcına ve edebî bir piyasanın oluşumuna değinilmelidir.[46] Eğer böyle bir karakterizasyonu kabul etmeye hazırsak kendine özgü bir edebî tür olarak [Typus sui generis] "tam" otobiyografiye giden tarihsel süreçte yeni bir alan açılır: Hesap ve ticaret defterleri gibi diğer prototip kaynak çeşitleri de böylelikle bu türün kapsamına girerler.[47] Bu koşulların ve ön biçimlerin anlamının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir ve "ben-anlatısı" kavramı da buna yardımcı olabilir.

42 Bununla ilgili olarak James S. Amelang: ""Vox populi": Popular Autobiographies in Early Modern Urban History", *Urban History Yearbook* 20, 1993, S. 30-42.

43 Jean Marie Goulemot ile karşılaştırın: R. Chartier (Ed.): *Histoire de la vie priviée*, C. 3: *De la Renaissance aux Lumières*, Paris 1986, S. 380 (Buradaki alıntı İngilizce baskıdan yapılmıştır: Cambridge, Mass. 1989).

44 Bununla ilgili olarak Hagen Keller – Klaus Grubmüller – Nikolaus Staubach (Ed.): *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen*, Münih 1992 und Hagen Keller: "Vom "heiligen Buch" zur "Buchführung". Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter", *Frühmittelalter-Studien* 26, 1992, S. 1-31.

45 Reinhart Koselleck'in tezi oldukça ünlüdür: *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt,* Freiburg–Münih 1959, S. 41 (Ciltsiz baskı Frankfurt am Main 1973).

46 Temel olarak Wilhelm Dilthey: "Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert", Aynı yazar: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Toplu Baskı, C. 2), 9. Baskı. Göttingen 1970, S. 1-89 ve Aynı yazar: "Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts", Aynı yazar: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, ibid., S. 416-492. Bu konuda öne çıkan yeni bir bakış için W. Sparn: "Art. „Mensch"", *TRE* 3,1992, Sp. 458-577, ve bibliyografik bir temel olarak Hermann Schüling: *Bibliographie der psychologischen Literatur des 16. Jahrhunderts*, Hildesheim 1967, S.7.

47 Bununla ilgili örneğin Baron Wolfgang Stromer von Reichenbach: "Das Schriftwesen der Nürnberger Wirtschaft vom 14. bis zum 16. Jahrhundert. Zur Geschichte oberdeutscher Handelsbücher", *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte Nürnbergs* 11/2, Nürnberg, 1967, S. 751-799 ve mevcut araştırmaların içinde bulunduğu durum ile ilgili ayrıntılı bir özet Urs Martin Zahrnd: *Die autobiographischen Aufzeichnungen Ludwig von Diesbachs. Studien zur spätmittelalterlichen Selbstdarstellung im oberdeutschen und schweizerischen Raume*, Bern 1986, S. 279 v.d.

"Ben-anlatısı" bana, açıkçası -Presser'in anladığı şekilde- dar anlamda sadece otobiyografik malzeme için kullanılmak zorunda olmayan mümbit bir terim gibi görünüyor. Presser'in 1969'daki konferansında sadece günlük, otobiyografi, seyahatname, mektup, hatırat veya röportaj gibi dar anlamda otobiyografik malzemeye yönelik olmayan, açık bir formülasyonu kasıtlı olarak seçtiği göz ardı edilmemelidir.[48] Presser daha çok ben-anlatılarının "bir ego'nun bilerek ya da bilmeyerek kendisini açık ettiği ya da gizlediği" kaynaklar olduğunu vurgulamıştır.[49] Bu formülasyon bundan sonraki mülahazalar için çıkış noktası olabilir.

Özellikle zihniyet tarihinde ve tecrübi tarihte[50] [*Erfahrungsgeschichte*] olduğu gibi, bireye yönelik kaynak türleri üzerine yapılan yoğun araştırmalar, daha kapsayıcı bir ben-anlatısı kavramı kullanmanın faydalı olabileceğini gösteriyor. Jacques LeGoff'un her kaynağın bir zihniyet tarihi kaynağı olduğu yönündeki oldukça cömert teminatına karşı,[51] burada kaynak malzemenin daha kesin bir sınırlandırması yapılmalıdır. Lucien Febvre 1941'de "Duyarlılık ve Tarih" başlığı altında "geçmiş dönemlerin duygusal yaşamına erişim" üzerine düşünmüş ve mahkeme arşivleri ve vaka raporlarında bulunabilecek sözde "ahlakî belgelerin" faydalarından bahsetmiştir. Sanatsal ve edebî belgelerle birlikte bu belgeler ona, arzu edildiğini düşündüğü "empatik tarih"in[52] [*empathische Geschichte*] temelini oluşturuyor gibi gelmiştir.[53] Bu konsept bana burada araştırılan ve elbette bu alana odaklanan benanlatıları ile iyi bir bağlantı kuruyor gibi görünüyor.

Bunlardan, gönüllü olarak yapılıp yapılmadığına bakılmaksızın örneğin kişisel bir mektupta, bir günlükte,[54] bir rüya defterinde ya da otobiyogra-

48 Tijdschrift voor Geschiedenis'in özel sayısının editörleri bu alternatifleri kullanırlar: *Tijdschrift voor Geschiedenis* 83,1970, Önsöz S. 145.

49 Dipnot 19'a bakınız!

50 Türkçe'de pek yaygın olmamakla birlikte kullanılan "tecrübi tarih", sözlü tarih ile bağlantılı olarak gelişen ancak zamanla ondan bağımsız bir alana dönüşen, bireyin ya da toplumsal grupların şahsi tecrübelerinden, yaşantılarından, hafızalarından hareketle öznelliği ve öznelerin tecrübelerini tarih yazımının konusu haline getiren, çok da uzun bir geçmişi olmayan bir tarih yazım türüdür. (ç.n.)

51 Jacques LeGoff: "Les mentalités, une histoire ambigue", Aynı yazar - Pierre Nora (Ed.): *Faire de l'histoire*, C. III: Nouveaux objets, Paris 1974, S. 76-94, burada S. 85.

52 Türkçede "empatik tarih" olarak yerleşik bir kullanım bulunmamaktadır. "Empathische Geschichte" tarihi nesnenin gözünden algılayıp yazarak genellikle toplumda ötekileştirilen ya da şeytanlaştırılan grup veya kişilerin anlaşılmasını hedefler. (ç.n.)

53 Lucien Febvre: "Sensibilität und Geschichte. Zugänge zum Gefühlsleben früherer Epochen", Claudia Honegger (Ed.): *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, Frankfurt am Main 1977, S. 313-334, burada S. 330.

54 Bununla ilgili olarak Magdalena Buchholz: *Die Anfänge der deutschen Tagebuchschreibung: Beiträge zu ihrer Geschichte und Charakteristik*, Münster 1983.

fik bir denemede veya farklı koşullar sebebiyle bir kişinin kendisi ile ilgili bilgi verdiği tüm kaynaklar anlaşılmalıdır. Seçkin tarihsel kişiliklerle ilgili bu türden kaynakların tarihçilerin ilgisini her zaman çektiğini burada vurgulamaya gerek yoktur: Dürer'in bir tufanın kâbusu, Luther'in 1545 tarihli yaşam öyküsü,[55] Descartes'ın ya da Başpiskopos Laud'un rüyaları,[56] Liselotte von der Pfalz'ın günlüğü örnek olarak zikredilebilirler. Bunların yanı sıra, özel "koşullar" tarafından kendileri ile ilgili açıklama yapmaya sevk edilen, farklı sosyal sınıflardan "normal" insanlarla da ilgileniyoruz. Bu tür durumlar idarî, hukukî veya ekonomik süreçler kapsamında mülakatlar ya da niyet beyanları (vergi tahsilatı, teftiş, teba sorgulamaları, tanık ifadeleri/sorgulamaları, kişiye ait adlî beyanlar, mahkeme sorgulamaları, işe alım mülakatları, af talepleri, (işkence altında alınmış) itiraflar, ticaret, muhasebe ve yazışma defterleri, vasiyetnameler vs.) olabilir.[57] Bununla birlikte klasik -ve nispeten sınırlı- tüm kaynak araştırmalarında dikkate alınan özanlatı [*Selbstzeugnisse*] kaynak grubu ile açık bir ayrım yapılmalıdır.[58] Ancak aynı zamanda vasiyetlerin tek başına incelenmesinin, vâsileri ihmal etmekle suçlandığı da dikkate alınmalıdır. Vasiyetnamelerin daha büyük bir ben-anlatısı grubu altında sınıflandırılması bu türden bir ayrımı önlemeye yardımcı olabilir.

Arşiv uzmanı Hans Joachim Behr haklı olarak "günlük yaşamın tüm yönlerinin mahkeme kayıtlarına yansıdığını"[59] belirtmiştir. Robert Muchembled bu bağlamda zenginliği, zihinsel yapıların araştırılması için sağladığı fayda-

55 Bununla ilgili olarak Ernst Stracke: *Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator historisch-kritisch untersucht,* Leipzig 1926.

56 Bkz. Alice Brown: "Descartes' Dreams", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 40, 1977, S. 256-273 ve Charles Carlton: "The Dream Life of Archbishop Laud", *History Today* 36, 1986, S. 9-14.

57 Justin Stagl: "Vom Dialog zum Fragebogen. Miszellen zur Geschichte der Umfrage", *KZSS* 31, 1979, S. 611- 638 ve Hermann Woldemar Bühne: *Das Informationswerk Ernst des Frommen von Gotha*, Doktora Tezi. Leipzig 1885 ve Friedrich Waas: "Die Generalvisitation Ernsts des Frommen im Herzogtum Sachsen-Gotha 1641-1645", *Zs. Ver. f. Thür. Geschichte u. Altertumskunde* 27,1909, S. 83-128 ve S. 395-422; 28, 1911, S. 81-130; W. Diehl: "Die Aussagen der Protokolle der großen hessischen Kirchenvisitation von 1628 über den im Volk vorhandenen Aberglauben", *Zs. f. Kulturgeschichte* 8,1901, S. 287-324.

58 Bu konuda önemli katkılar için bkz. Heide Stratenwerth: *Selbstzeugnisse als Quellen*, S. 22, çalışma mevcut literatüre atıfta bulunur. Kavram çok erken bir tarihte çalışmalarda kullanılmıştır, örneğin von Ernst Stracke: *Luthers großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator historisch-kritisch untersucht,* Leipzig 1926. Özanlatı kavramı için son olarak bkz. Benigna von Krusenstjern: "Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert", *Historische Anthropologie* 2, 1994, S. 462-471, ki kendisi bu örneğe bağlı kalmayı savunur.

59 H. J. Behr: "Archivalische Quellen zur bäuerlichen und bürgerlichen Alltagskultur vom 15. bis 17. Jahrhundert in Deutschland und ihre Auswertungsprobleme", *GWU* 36,1985, S. 415-425, burada S. 419.

da yatan "hukukî-edebî" malzemeden bahseder.[60] Ortaçağ uzmanı Juliane Kümmell kısa bir süre önce bu kaynak türünün "büyük ve neredeyse hiç kullanılmamış rezervi"nin altını çizmiştir.[61] Kadın tarihi araştırmacıları bireysel şikâyet ve arzların yanı sıra "mahkeme kaynaklarının" Ortaçağ ve Erken Modern dönemdeki kadın işçilik tarihi için büyük önemine dikkat çekmişlerdir,[62] ve Fransız tarihçi Arlette Farge Ancien Régime'in polis ve mahkeme arşivlerinde "söze gelen insanları" [le peuple en mots] yeniden bulmuştur. Sorgu protokollerindeki ifadelerin ardında hayatın gerçekliği yeniden keşfedilebilir, burada bireyin sosyal sınıfı ve otorite karşısındaki konumu ortaya çıkar.[63] Henüz 1956'da Pierre Chaunu engizisyon hâkimlerinin "sevindirici boşboğazlıklarından" bahsetmiş ve "insan davranışlarının derin tarihine" ulaşma imkanına ikna olmuştur.[64] Birkaç sene önce bazı tarihçiler, içeriksel zenginlikleri yavaş yavaş genişletilen engizisyon protokollerinin yöntemsel olanaklarını araştırmışlardır. İnsanın derinine giden bu zor yolda ilerlememize yardımcı olabilecek kaynak malzeme büyük olasılıkla burada bulunmaktadır. Vasiyetname çalışmalarının ölüm ve dinden çıkarma [*Dechristianisierung*] araştırmalarına nasıl bir katkı yaptığına burada işaret edilmelidir.[65] Bu araştırmalar bir seri zihniyet tarihinin – her ne kadar eleştirilmiş olsalar da- adeta kusursuz bir örneği haline geldiler[66] ve yakın geçmiş Erken Modern dö-

60 Bkz. Robert Muchembled: *La violence au village. Sociabilité et comportements populaires en Artois du XVe au XVIIe siècle*, Turnhout 1989, S. 17 v.d..

61 Juliane Kümmell-Hartfelder: "Städtische Verwaltung und Landbevölkerung im Spätmittelalter - Ein Personenrödel als Quelle zur Sozial- und Mentalitätengeschichte", *ZGO* 136, 1988, 5. 129-142, burada S. 141 v.d..

62 Yani örneğin Dorothee Rippmann - Katharina Simon-Muscheid: "Weibliche Lebensformen und Arbeitszusammenhänge im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit", M. Othenin-Girard v.d. (Ed.): *Frauen und Öffentlichkeit. Beitr. der 6. Schweizerischen Historikerinnentagung*, Zürich 1991, S. 63-98, burada S. 75 v.d. – Ayrıca Claudia Ulbrich'in bu ciltteki katkısına bakınız!

63 Arlette Farge: *Le goût de l'archive*, Paris 1989, S. 36 v.d..

64 Gustav Henningsen - John Tedesebi (Ed.): *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies an Sources and Methods*, Dekalb, Ill. 1986; Pierre Chaunu: "Inquisition et vie quotidienne dans l'Amérique espagnole au XVIIe siècle", *Annales ESC* 11, 1956, S. 228-236, burada S. 230.

65 Herşeyden önce Michel Vovelle'e işaret edilmelidir: *Piété baroque et déchristianisation. Attitudes provençales devant la mort au siècle des Lumières*, Paris 1973. Vovelle şurada "bireyci" suçlamalara karşı seri zihniyetler tarihini savunur: Aynı yazar: "Serielle Geschichte oder "case studier": ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma?"", Ulrich Raulff (Ed.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1989, S. 114-126.

66 Mevcut çalışmaların durumu için bkz. Urs Martin Zahrnd: "Spätmittelalterliche Bürgertestamente als Quelle zur Realienkunde und Sozialgeschichte", *MIÖG* 96, 1988, S. 55-78 ve son olarak Thomas Maisel: "Testamente und Nachlaßinventare Wiener Universitätsangehöriger in der Frühen Neuzeit. Beispiele und Möglichkeiten ihrer Auswertung", *Frühneuzeit-Info* 2, 1991, S. 61-75. Bu konuda Ahasver von Brandt: *Mittelalterliche Bürgertestamente. Neuerschlossene Quellen zur Geschichte der materiellen und geistigen Kultur*, Heidelberg 1973; Paul Baur: *Testament und Bürgerschaft. Alltagsleben und Sachkultur im spätmittelalterlichen Konstanz,* Sigmaringen 1989; S. Briffaud: "La

nem cinsiyet tarihçiliği için vasiyetnamelerin ne kadar önemli olduğunu gösterdi.[67] Dahası Erken Modern dönem kadın ve cinsiyet tarihinin inşa edilmesinin yüksek oranda otobiyografik metinlerin, mektupların ve sorgu tutanaklarının varlığına bağlı olduğu pek çok kez belirtilmiştir.[68]

Burada önerilen ben-anlatısı tanımına ilk itiraz elbette "gönüllü" yazılmış otobiyografik metinlerle kişinin "iradesi dışındaki" ifadelerinin bir tutulmasına olacaktır. Kendi dönemini yansıtmakla beraber, özünde kişinin başkalarından farklı olan, zamanın akışında kendine özgü özelliklerini fark edilir kılan, kendi Ben'ini aydınlatan, az ya da çok yansıtan bir otobiyografik metin ile bu tür "kişi ile ilgili" belirsiz ifadelerin büyük farklar taşıdığı yadsınamaz. Her uzman, suçlunun yaşamını veya vatandaşlık hakkını tehlikeye atabilecek olan mülakatın, sorgulamanın, bir uzlaşı yemininin [*Urfehde*][69], ya da bir af talebinin zorunlu bir durum olduğuna haklı olarak dikkat çekecektir. Burada hem tipik hem de bireysel kanıtlar bulunur[70] ve bu kaynaklarda görülen üçüncü bir şahıs tarafından yazıya dökülmüş ve dolayısıyla "tercüme" edilmiş olan ifadelerde, sorgulanan kişinin bilinçli reddetmesi, yapmacılığı, tarihsel "inatçılığı" olasılığıyla her daim karşı karşıya kalınır.[71] Örneğin Anabaptistlere yönelik davalarda sorgulayan kişinin sanığın "sofistike" cevaplar verdiği yönünde ibaresi bulunmaktadır.[72]

famille, le notaire et le mourant: testament et mentalités dans la région de Luchon (1650-1790)", *Annales du Midi* 97, 1985, S. 389-410; Richard Matt: "Die Wiener protestantischen Bürgertestamente von 1578-1627", *Mitt. des Vereins für die Geschichte der Stadt Wien* 17, 1938, S. 1-51 ve Philippe Goujard: "Échec d'une sensibilité baroque: Les testaments roucnnais aux XVIIIe siécle", *Annales ESC* 36, 1981, S. 26-43. Friedrich Bothe: "Das Testament des Frankfurter Großkaufmanns Jakob Heller vom Jahre 1599. Ein Beitrag zur Charakteristik der bürgerlichen Vermögen und der bürgerlichen Kultur am Ausgang des Mittelalters", *Arch. f. Frankfurts Geschichte u. Kunst*, 3. Folge, C. 9, 1907, S. 339-401; Lothar Kolmer: "Spätmittelalterliche Testamente. Forschungsergebnisse und Forschungsziele. Regensburger Testamente im Vergleich", *ZBLG* 52, 1989, S. 475-500. - Pierre Chaunu'nun Paris vasiyetnamelerinin vasiyet biçimlerini inceleyen çalışması önemli bir örnektir: *La mort à Paris: XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, Paris 1978.

67 Heide Wunder: "Vermögen und Vermächtnis, Gedenken und Gedächtnis. Frauen in Testamenten und Leichenpredigten am Beispiel Hamburgs", B. Vogel - U. Weckel (Ed.), *Frauen in der Ständegesellschaft*, Hamburg 1991, S. 227-240.

68 Bununla ilgili olarak bkz. B. Vogel - U. Weckel (Ed.): *Frauen in der Ständegesellschaft*, Hamburg 1991.

69 Kan davasından vazgeçme teminatı (ç.n.)

70 Örnek olarak bkz. Hans Sebald: "Hexen-Geständnisse. Stereotype Struktur und lokale Farbe. Der Fall des Fürstbistums Bamberg", *Spirita. Zs. f. Religionswissenschaft* 4, 1990, 5. 27-38. – Kan davalarının ifade gücü için bkz. G. Richer: "Urfehden als rechts-, orts- und landesgeschichtliche Quellen", *Zs. f. Hohenzollernsche Geschichte* 14, 1978, S. 63-76.

71 Örnek olarak bkz. Jan Peters: "Eigensinn und Widerstand im Alltag. Abwehrverhalten ostelbischer Bauern unter Refeudalisierungsdruck", *Jb. f. Wirtschaftsgeschichte* 1991/2, S. 85-103 ve Peters'in bu ciltteki makalesi.

72 E. Bernhofer-Pippert: *Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre*, Münster 1967, burada S. 150.

Ayrıca hukukî belgeler her ne kadar soyut ve görünüşte kesin bir dilde yazılmış olsalar da bazen ifadeyi tahrif eden oldukça farklı anlamlara da gelebilirler. Şikayetçi, dilekçe sahibi, davacı ile ilgili muhataplar arasındaki sosyal farklılık ne kadar büyükse, ilgili metnin manipüle edildiği şüphesi de o kadar artar.[73] Heretik ya da Anabaptist sorgulamalarının tarihsel analizi, elbette zaman içerisinde bu metinleri kullanma hususunda yeteri kadar tecrübe elde etmiştir.[74]

Bu endişelere rağmen bu belgelerdeki ifadeler ilgimizi çekmelidir, çünkü her ne kadar gizlenmiş ve idarî formal bir dil ile yabancılaştırılmış olsalar da bunlar insanlara kendilerini -tarihsel olarak teyit edilebilecek şekildeifade etme fırsatı sunarlar. İsviçreli etnolog David Meili bu yüzden hatta -bir hayli abartarak- dava dosyalarının röportajlarla karşılaştırılabileceğini söylemiştir.[75] Michel Vovelle biraz daha temkinli davranarak, tarihçinin "arşivlerinden kurnazlık ve hinlikle, eşdeğer olanını değilse bile en azından gerçek, doğrudan şahitliğin yerine geçecek bir şeyler bulup çıkarmasından" bahsetmiştir.[76]

Erken Modern dönemde otobiyografik metinlerin tâbî oldukları büyük bir gelenek ve katı kurallar olduğu ve edebî öncülerine[77] sıkı sıkıya bağlı oldukları, yani hiçbir zaman kaidelerden bağımsız olmadıkları[78] düşünüldüğünde ben-anlatısı kavramının otobiyografik metinleri aşarak genişletilmesi savunulabilir, hatta gerekli gibi görünüyor. Genç soyluların eğitimleri için yaptıkları gezilerle ilgili seyahatnameler, hümanist otobiyografileri[79] ya da

73 Bu, köylü isyanları ve davalarının tarihinde tekrar tekrar gözlemlenebilir. Bu konuda son olarak Claudia Ulbrich: "Rheingrenze, Revolten und Französische Revolution", Volker Rödel (Ed.): *Die Französische Revolution und die Oberrheinlande* (1789-1798), Sigmaringen 1991, S. 223-244, St. Blasien yönetimindeki köylülerin şikayetlerinin avukatları tarafından nasıl tahrif edildiğini gösterir.

74 Örnek olarak bkz. Herbert Grundmann: "Ketzerverhöre des Spätmittelalters als quellenkritisches Problem", *DA* 21, 1965, S. 519-575, burada S. 559 ve bilhassa Anabaptistlerle ilgili olarak E. Bernhofer-Pippert: *Täuferische Denkweisen und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre*, Münster 1967, burada S. 146 v.d..

75 David Meili: *Hexen in Wasterkingen. Magie und Lebensform in einem Dorf des frühen 18. Jahrhunderts*, Basel 1980, S. 12.

76 Michel Vovelle: "Serielle Geschichte oder "case studies": ein wirkliches oder nur ein Schein-Dilemma?", Ulrich Raulff (Ed.), *Mentalitäten-Geschichte. Zur historischen Rekonstruktion geistiger Prozesse*, Berlin 1989, S. 114-126, burada S. 121

77 *Aziz Augustin'in İtirafları* buraya uygun bir örnek olabilir. Bkz. Pierre Gourcelle: *Les "Confessions" de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédants et postérité*, Paris 1963.

78 Jean Marie Goulemot bunu vurgular: Chartier (Ed.): La vie privée, C. 3, S. 381 ve başka bir örnek Jonathan Goldberg: "Cellini's vita and the conventions of early autobiography", *Modern Language Notes* 89, 1974, S. 71-83. Ayrıca genel olarak bkz. Stephen Greenblatt: *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago 1980.

79 Örnek olarak bkz. Jozef Ijsewijn: "Humanistic autobiography", E. Hora - E. Kessler (Ed.): *Studia humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, Münih 1980, S. 209-219. Her iki türün genel Röne-

tarikat mensubu Fransız kadınlarının görev bilinciyle yazılmış otobiyografik metinleri[80] gibi yazılmak zorunda olan birkaç örnekten bahsetmiyorum bile. Otobiyografik metinlerin bir dini gruba ve topluluğa aidiyetle ve bununla belirlenen yaşam tarzı ve manevi beklenti anlayışıyla ne kadar güçlü bir şekilde bağlantılı olduğunu da göz önünde bulundurmalıyız.[81] Anabaptist kovuşturmalarından biliyoruz ki kendilerini, kendileri ve inançları ile ilgili yazılı bilgi vermeye adeta zorluyorlardı: Konrad Grebel örneğin "mürekkep ve divit verilmesini, yazmayı" istemişti.[82]

Otobiyografik metinlerdeki yaşam hikayelerinin kurgulanmış karakteri sıklıkla karşımıza çıkar ve bu onların kaynak değerini düşürebilir ya da görecelileştirebilir.[83] Fransız Devrimi'nin Jakobenler döneminde, Ancien Régime'in son dönemlerine ve devrimin başlangıcına kadar geri götürülen, devrim davası için coşku uyandıran biyografiler kurgulanmıştır. Burada 14 Temmuz 1789'daki kişisel tutumun net, yani vatanperver olması gerekiyordu: O gün her vatansever vatandaşın olduğu yerdeydiler.[84] Yani bir otobiyografik metni, bir sorgulama olayının yanıtına dönüştürebilecek, pek çok görecelileştirme anı ilk bakışta bile bulunabilir.

Jean Marie Goulemot bu tür gözlemlerden Erken Modern dönem otobiyografisinin kişisel düşünce ve duygularla değil, aksine öncelikli olarak bireyin sosyal hayattaki rolüyle ilgili olduğu varsayımını türetti: "Özel hayatın başladığı yerde, otobiyografi biter"[85]. Montaigne'in radikal iç gözleme olan bağlılığı tam da bu nedenle devrimci olarak algılanmıştır: "İşte, böyle okuyucu(m): kendim bizzat kitabımın nesnesiyim"; kendisini, "basit, mütevazı ve sıradan" gösterir, "zira kendi kendi(s)inin resmini yapar".[86]

sans bağlamı için ayrıca bkz. August Buck (Ed.): *Biographie und Autobiographie in der Renaissance. Arbeitsgespräch in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 1. bis 3. November 1982*. Wiesbaden 1983.

80 Jacques Le Brun: "Das Geständnis in den Nonnenbiographien des 17. Jahrhunderts", A. Hahn - V. Kapp (Ed.): *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt am Main 1987, S. 248-264.

81 Örneğin bkz. Paul S. Seaver: Wallington's World: A Puritan Artisan in Seventeenth-Century London, Stanford 1985. - Irina Modrow'un bu ciltteki makalesine de bakınız!

82 E. Bernhofer-Pippert'ten rivayetle (Dipnot 67'de olduğu gibi), S. 146.

83 H. Winter: *Der Aussagewert von Selbstbiographien. Zum Status autobiographischer Urteile*, Heidelberg 1985.

84 Bununla ilgili olarak Jacques Guilhaumou'nun devrimci biyografileri incelemesine bkz: *Sprache und Politik in der Französischen Revolution. Vom Ereignis zur Sprache des Volkes (1789 bis 1794)*, Frankfurt am Main 1989, burada S. 178 v.d..

85 Jean Marie Goulemot, *Chartier* (Ed.): La vie privè, C. 3, S. 381.

86 Michel de Montaigne: *Essays*, C. 1, Edition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux ... par Maurice Rat, Paris 1962, S. 1 (Au lecteur). Montaigne'in ifadeleri için bkz. Richard Regosin: *The Matter of My Book: Montaigne's Essais as the Book of the Self,* Berkeley 1977 ve George Craig -

Daima ilk olarak özgün olduğu varsayılan otobiyografinin bu örtük göreceliliğini düşününce, kişinin kendi kaleminden çıkmış bir otobiyografi ile kişinin ağzından çıkan ama bir üçüncü şahıs tarafından yazıya dökülen sorgulama arasındaki belirgin fark azalır.

Son olarak başka bir argüman daha da ağır basıyor: Otobiyografik metinlere yapılacak dar anlamda sınırlama okuma-yazma bilmeyen sınıfları fiilen dışlar, oldukça az ve genellikle meşhur olan ve sıklıkla aşırı yorumlanan istisnalar hariç tutulursa bu sınıflardan gelen "kişiler hakkında" ifadelere ulaşamayız.[87] Eğer "tarihsel gücü olanın eşiği" aşılıp gerçekten daha "aşağı" inmek isteniyorsa,[88] mümkün olduğunca geniş kapsamlı kaynak arayışına girişmekten başka çare yoktur. Goulemot'un alelacele ima ettiği gibi[89] Erken Modern dönem biyografisi "aristokratik bir tür" olmasa da eğitimli sınıfların belki sadece ancak imzasını atabilen sıradan zanaatkar ya da çiftçilere göre kendi hayatlarını daha iyi yansıtabileceklerini düşündükleri doğrudur. Daha önce zikredilen modern otobiyografinin önemli bir kaynağının pietizmin dini inanç metinlerinde görülebileceği gerçeği,[90] bunlar da 16.

Margaret McGowan (Ed.): *Moy qui me voy. The Writer and the Self from Montaigne to Leiris,* Oxford 1989. Orijinali, ç.n.: ["Ainsi, lecteur, je suis moy-mesmes la matiere de mon livre"; er will sich in seiner „façon simple, naturelle et ordinaire" sehen, „car c'est moy que je peins".]

87 Örneğin G. Zillhardt (Ed.) tekrar tekrar alıntılanır: *Der Dreißigjährige Krieg in zeitgenössicher Darstellung. Hans Heberles "Zeytregister" (1618-1672). Aufzeichnungen aus dem Ulmer Territorium. Ein Beitrag zu Geschichtsschreibung und Geschichtsverständnis der Unterschichten*, Ulm 1975. Bunun yanında Ruhl genellikle gözden kaçar: "Stausenbacher Chronik des Kaspar Preis. 1637-1667", *Fuldaer Geschichtsblätter* 1,1902, S. 113 - 186 (Ilko-Sascha Kowalczuk'un dostane notu, Berlin). – Ama ayrıca bkz. Jan Peters: "Aus dem Tagebuch eines Söldners des Dreißigjährigen Krieges", *SOWI* 19,1990, S. 71-77; Aynı yazar (Ed.): *Ein Söldnerleben im Dreißigjährigen Krieg. Eine Quelle zur Sozialgeschichte*, Berlin 1993 ve aynı yazar - Hartmut Harnisch - Liselott Enders (Ed.): *Märkische Bauerntagebücher des 18. und 19. Jahrhunderts. Selbstzeugnisse von Milchviehbauern aus Neuholland,* Viyana-Köln 1989; Manfred Schober: "Das Schreibebuch des Bauern Johann Georg Leuner (1731-1813)", *Neue Museumskunde* 1, 1987, S. 62-64. - Bu bağlamda, Demokratik Alman Cumhuriyeti Bilimler Akademisi'nin eski Ekonomi Tarihi Enstitüsü'nde Jan Peters'in başkanlığında başlatılan "Bäuerliche Schreibbücher" projesine de atıfta bulunulmalıdır. Bir bülten şimdiye değin yapılan çalışmalar hakkında bilgi vermektedir. Diğer çalışmaların yanı sıra şimdiye değin Bjørn Poulsen: "Die ältesten Bauernanschreibbücher: Schleswigsche Anschreibebücher des 16. und 17. Jahrhunderts", Aynı yazar - Klaus J. Lorenzen-Schmidt (Ed.): *Bäuerliche Anschreibebücher als Quellen zur Wirtschaftsgeschichte*, Neumünster 1992, S. 89-105. – Yeniçağın sonu için bkz. Hans Jürgen Lüsebrink: ""Repräsentanten der Natur". Autobiographies plébéiennes en Allemagne autour de 1800", *Romantisme. Revue du 19ième siècle* 56, 1987, S. 69-78.

88 Ulrich Raulff'un bu türden bir formülasyonu için bkz.: Aynı yazar (Ed.): *Mentalitäten-Geschichte. Zur Rekonstruktion geistiger Prozesse,* Berlin 1989, S. 15 (Özsöz).

89 Jean Marie Goulemot, Chartier (Ed.): *La vie privèe*, C. 3, S. 381.

90 Günter Niggl: *Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung*, Stuttgart 1977 ve aynı yazar (Ed.): *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung,* Darmstadt 1989, S. 367 v.d. Ayrıca bkz. Ingo Bertolini: *Studien zur Autobiographie des deutschen Pietismus*, Doktora Tezi, Viyana 1968.

yüzyılın teftiş soruları kanonu ya da hatta dini süreçler ile ilişkili olduğundan her iki metin grubunun birlikte ele alınması uygun olabilir.

Son olarak şuna işaret etmeliyiz ki hukukî-idarî sorgulamalar kapsamındaki kaynaklar her zaman "satır aralarını ve aksine"[91] mottosuyla, yani doğrudan anlamının dışında okunmalıdır.[92] Carlo Ginzburg'un dediği gibi "hegemonyal kültürün hafızası"na dayanan büyük "baskıcılık arşivi" tarihçiden özel bir dikkat beklemektedir.[93] Bununla birlikte son zamanlarda giderek artan hukukî kaynak malzemesine mikro-tarihsel erişim hakkındaki eleştiriyi de dikkate almak gerekir. Temel bağlamsal soruların göz ardı edilmesi ya da tarihçinin hukukî bir kaynağın oluşum sürecini dikkate almaması durumunda bu eleştiri kabul edilebilir olduğu gibi bu kaynak türünün vazgeçilmez öneminin altı çizilmelidir.[94] En bilinen mikro-tarih çalışmalarının mahkeme belgeleri üzerine kurulu olduğu gerçeği bunu gösteriyor,[95] ancak aynı zamanda bu çıkış noktası uygun bir metodolojik tavrı da zorunlu kılıyor. Ayrıca burada betimlenen belgelerin içinde oluşturuldukları mevcut idarî-hukukî amaçların çok ötesine geçen bir önem kazandığını göz ardı etmek zor: Bu belgeler sorgulananların güçsüzlüğünü aşarlar. Devlet ve mezhep adına yapılan büyük çaplı ıslah etme girişimi, insana ve insan davranışlarının nedenlerine karşı yeni bir bakış açısının doğmasına yardımcı olur.[96] Bunu, akılcılık ve bireycilik gibi büyük medeni süreçlerin tekrar tekrar gözlemlenebilen yakınlığının bir başka kanıtı olarak görmek gerekir. Hatta bunların karşılıklı bağımlılığından dahi söz edilmelidir.

---

91 Nach Ruth-E. Mohrmann: "Zwischen den Zeilen und gegen den Strich - Alltagskultur im Spiegel archivalischer Quellen", *Der Archivar* 44,1991, S. 233-246.

92 17. yüzyıl vergi kayıtlarını kullanmanın metodolojik sorunları ile ilgili olarak bkz. Rudolf Schlögl: *Bauern, Krieg und Staat. Oberbayerische Bauernwirtschaft und frühmoderner Staat im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1988, bilhassa S. 36 v.d. ve S. 256 v.d..

93 Bununla ilgili olarak Dominick LaCapra: *Geschichte und Kritik*, Frankfurt am Main 1987, S. 55 v.d. Ginzburg'daki kanıtlarla.

94 E. Bernhofer-Pippert (Dipnot 67, S. 5'te olduğu gibi) sorgu metinlerine inanmak istenmiyorsa, haklı olarak tüm Anabaptist araştırmalar için bir son görür.

95 Burada diğer şeylerin yanı sıra Carlo Ginzburg'a atıfta bulunuyorum: *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*, Frankfurt am Main 1979; Aynı yazar - Carlo Poni: "Was ist Mikrogeschichte?", *Geschichtswerkstatt* 6, 1985, 48-52; Judith C. Brown: *Schändliche Leidenschaften. Das Leben einer lesbischen Nonne in Italien zur Zeit der Renaissance,* Stuttgart 1988; Gene Bruker: *Giovanni and Lusanna: Love and Marriage in Renaissance Florence*, Berkeley-Los Angeles 1986; Richard L. Kagan: *Lucretia's Dreams. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, Berkeley, Cal. 1990; Natalie Zemon Davis: *Der Kopf in der Schlinge. Gnadengesuche und ihre Erzähler*, Berlin 1989.

96 Bu bakış açısı, sosyal disiplin kavramı üzerine yapılan son araştırmalarda da sıklıkla göz ardı edilmiştir. Bununla ilgili genel bakış için Winfried Schulze: "Gerhard Oestreichs Begriff "Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit"", *ZHF* 14,1987, S. 265-302.

Elbette bir sanığın sorgusu her zaman ilk olarak ne yaşandığı hakkında bilgi verir, bir tanığın ifadesi ihtilaflı hukukî bir meselenin durumuna dair bilgi verir, bir vergi beyannamesi ekonomik verimlilik hakkında bilgi sağlar ve temel olarak malî amaçlara hizmet eder, bir muayene öncelikle askeri sistem kapsamında, bir teftiş dindarlık tarihi veya kilise teşkilatı bağlamında ilgimizi çeker. Tüm bu durumların hepsi doğal olarak tahrifatı, hakikatin gizlenmesini, yani deşifre edilmesi gereken karşı stratejileri tetikler.[97] Natalie Z. Davis "fiction in the archives" adlı çalışmasının temelini tüm bu "hikayelerin" bolluğundan elde etmiştir.[98] Tüm bunların yanı sıra -ki burası asıl kilit nokta- bu tür mülakatlar her zaman kişiye, tecrübelerine ve içinde yaşadığı dünya hakkındaki görüşlerine, hiç değilse böyle bir mülakatın gerçekleştirildiği sosyal sistemin kurallarına ve ilişkili kişilerin hayatta kalma stratejilerine dair değerli beyanlar içerir.[99] Tüm bu mülahazaların ardından şöyle bir ben-anlatısı ön tanımı ortaya çıkabilir:

> *Ben-anlatısı olarak adlandırılabilecek tüm metinlerin ortak kriteri, -belli belirsiz ve örtük bir şekilde bile olsa- bir kişinin ailesinde, toplumunda, ülkesinde veya sosyal sınıfındaki gönüllü ya da zorunlu benlik algısı ile ilgili bilgi veren veya onun bu sistemler ve onların dönüşümlerine ilişkin duruşunu yansıtan ifadelerin ya da ifade parçacıklarının bulunması olmalıdır. Bireysel insan davranışlarını gerekçelendirmeli, korkuları açık etmeli, bilgi birikimini ortaya koymalı, değer yargılarını göstermeli, hayat tecrübelerini ve beklentilerini yansıtmalıdırlar.*

Hemen göze çarpan, araştırmanın ilgisinin öncelikli olarak Geç Ortaçağ ile 18. yüzyılın sonları arasındaki "stratejik" döneme odaklanması durumu, esasen sosyal hareketlilik, mezhepsel çatışma ortamı ve idari organların artan gücü sayesinde gerçekleşen ve bunlardan kaynaklanan disipline etme

97 Ruth E. Mohrmann metodolojik problemleri halk bilimi açısından da tartışır: *Zwischen den Zeilen*, S. 237 v.d. Ayrıca bkz. Dominick LaCapra: *Geschichte und Kritik*, S. 55 v.d. Ginzburg'un ardından ve mikro-tarihsel bir erişim için hukuki malzemenin kullanımının titiz bir şekilde incelenmesi için bkz. Thomas Kuehn: "Reading Microhistory: The Example of *Giovanni and Lusanna*", *JMH* 61,1989, S. 512-534.

98 Natalie Zemon Davis: *Fiction in the Archives. Pardon tales and their Tellers in 16th Century France*, Stanford 1987 (Almancası: *Der Kopf in der Schlinge. Gnadengesuche und ihre Erzähler*, Berlin 1989).

99 Burada Silke Göttsch'ün kaynak araştırmasına dayanarak: "Zur Konstruktion schichtenspezifischer Wirklichkeit. Strategien und Taktiken ländlicher Unterschichten vor Gericht", Brigitte Bönisch-Brednich v.d. (Ed.): *Erinnern und Vergessen*. Vorträge des 27. Deutschen Volkskundekongresses Göttingen 1989, Göttingen 1989, S. 443-452.

girişimlerinin önemli ölçüde teşvik ettiği bireyselleşme sürecinin bu zaman diliminde gerçekleştiği varsayımıyla ilgili gibi görünüyor.[100] Bu "büyük" tarihsel süreçlerin karmaşasında ben-anlatıları yeni bir anlam kazanırlar: Makro-tarihsel olarak bakmaya ve adlandırmaya alışık olduğumuz insanların hayatlarındaki bu dönüştürücü olayların deneyimlenmesini ve işlenmesini hedeflerler. Bu sınırlandırma aynı zamanda ben-anlatısı kavramının haddinden fazla esnetilmemesini sağlamayı da amaçlar. Bireysel ifadelerin meşru yerleri için mücadele etmek zorunda oldukları bir dünyada bireysel algıyı hedefler. Böyle bir tarihi durumda, bireysel algıların en göze çarpmayan ifadelerini tespit etmek için özel bir çaba gerekmektedir.

Dolayısıyla bu mülahazaların, günümüzde eleştiriliyor olsa da uluslararası çağdaş Erken Modern dönem araştırmalarında çoğunlukla tercih edilen bir araştırma dalı olan Erken Modern dönem zihniyet tarihçiliğine kaynak-tenkidinde ve yöntemsel bir temel sağlamayı hedeflediği açıkça belirtilmelidir. Ayrıca burada "ben-anlatısı" ile bağlantılı olan zihniyet tarihine yönelik daha net bir araştırma, -çoğu zaman olduğu gibi- belirli bir toplumsal olgunun (örneğin din, halk kültürü, cinsiyet, evlilik veya aile, ebeveyn-çocuk ilişkileri vb.)[101] zihniyet tarihine yönelik yapılmamalı, tersine kaynak sorusu bilinçli olarak ön plana çıkarılmalıdır.

Bu elbette sadece yeni bir kaynak sistematiği ve bunların yorumlanması için bir metodoloji geliştirmek için yapılmaz, aynı zamanda bazı önemli içeriksel sorular da ele alınabilir:

– Erken Modern dönem toplumlarında "sosyal bilginin" menziline dair sorular[102]

100 Bkz. Urs Martin Zahrnd: *Die autobiographischen Aufzeichnungen Ludwig von Diesbachs* (Dipnot 45'te olduğu gibi), Diesbach'ı Geç Ortaçağ otobiyografisine başarılı bir şekilde yerleştirir ve her şeyden önce "burjuva" ve "asil" davranışlarına dayanarak "tipoloji" ve "bireysellik" kargaşasına dair aydınlatıcı araştırmalar yapar.

101 Örnek olarak bkz. Richard van Dülmen: "Heirat und Eheleben in der Frühen Neuzeit. Autobiographische Zeugnisse", *AKG* 72, 1990, S. 153-171 ve Irene Hardach-Pinke: *Kinderalltag. Aspekte um Kontinuität und Wandel in autobiographischen Zeugnissen 1700 bis 1900,* Frankfurt am Main-New York 1981; Linda Pollock: *Forgotten children. Parent-child relations from 1500 to 1900,* Cambridge 1983 ya da Mathias Beer: ""Wenn ich eynen naren hett zu eynem man, da fragen dye freund nyt vyl danach". Private Briefe als Quelle für die Eheschließung bei den stadtbürgerlichen Familien des 15. u. 16. Jhs.", Hans-Jürgen Bachorski (Ed.): *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Trier 1991, S. 71-94, iki yeni örnek olarak anılabilir.

102 Bu bağlamda bkz. Hans-Ulrich Gumbrecht - Rolf Reichardt - Thomas Schleich: "Für eine Sozialgeschichte der französischen Aufklärung", Aynı yazarlar (Ed.): *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich*, 2 Bölüm, Münih-Viyana 1981, Bölüm I, S. 3-51, burada S.37 v.d..

- Dikey nitelikte meşru sosyal hareketliliğin aslında bilinmediği bir çağın karakterini oluşturan gerçek sosyal konum değişimlerinin algılanışına dair sorular[103]
- Özellikle Reformasyondan bu yana, insan vicdanına ve düşüncesine yönelik idari organlara yeni erişime ilişkin sorular[104]
- Erken Modern dönemde birey merkezli düşüncenin oluşumunun koşulları ve biçimlerine dair sorular[105]
- Son olarak söylem gücüne dair sorular, ama aynı zamanda Lucien Febvre'nın geçmişte uyardığı gibi tarihsel sorgulamanın "tahrik edici, ama aynı zamanda ürkütücü derecede zor" metodu olan zihniyet tarihiyle ilgili soruların sınırları.[106]

103 Bununla ilgili olarak benim çalışmama bkz. Winfried Schulze (Ed.): *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, Münih 1988, S. 1-17.

104 Bu şimdiye değin en etkileyici şekilde son yapılan teftiş araştırmalarında gösterilmiştir. Bununla ilgili farklı katkılara örnek olarak bkz. E. W. Zeeden - P. T. Lang (Ed.): *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa*, Stuttgart 1984, Umberto Mazzone - Angelo Turchini (Ed.): *Le visite pastorali. Analisi di una fonte,* Bolonya 1985, ve Richard Steinmetz: "Das Religionsverhör in der Herrschaft Aschau-Wildenwart im Jahre 1601", *ZBLG* 38,1975, S. 570-597. - Kalvinist derebeylerinin sorgulanması üzerine bkz. Karl August Eckhardt (Ed.): *Eschweger Vernehmungsprotokolle von 1608 zur Reformatio des Landgrafen Moritz*, Witzenhausen 1968 ve son araştırma Gerhard Menk: "Absolutistisches Wollen und verfremdete Wirklichkeit - der calvinistische Sonderweg Hessen-Kassels", Meinrad Schaab (Ed.): *Territorialstaat und Calvinismus,* Stuttgart 1993, S. 164-238, burada S. 208 v.d..

105 Bununla ilgili olarak bkz. Natalie Z. Davis: "Bindung und Freiheit. Die Grenzen des Selbst im Frankreich des sechzehnten Jahrhunderts", Aynı yazar: *Frauen und Gesellschaft am Beginn der Neuzeit*, Berlin 1986, S. 7- 18 ve farklı katkılar için bkz. Thomas Cramer (Ed.): *Wege in die Neuzeit*, Münih 1988. Konu ile ilgili daha fazla seçme literatür Inge Bernheiden: *Individualität im 17. Jahrhundert. Studien zum autobiographischen Schrifttum*, Frankfurt am Main v.d. 1988; Ernst Cassirer: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin 1927; Wilhelm Dilthey: "Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert", Aynı yazar: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Ges. Schriften, Bd. 2), 9. Baskı. Göttingen 1970, S. 1-89; Eugenio Garin (Ed.): *Der Mensch der Renaissance*, Frankfurt am Main 1990; Claudette Delhez-Sarlet - Maurizio Catani (Ed.): *Individualisme et autobiographie en occident*, Brüksel 1983; Niklas Luhmann: "Frühneuzeitliche Anthropologie: Theorietechnische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft", Aynı yazar: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt am Main 1980, S. 164-234; Aynı yazar: "Individuum, Individualität, Individualismus", Aynı yazar: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, C. 3, Frankfurt am Main 1989; Karl Macha: *Individuum und Gesellschaft. Zur Geschichte des Individualismus*, Berlin 1964; Alan Macfarlane: *The origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition,* Oxford 1978; Norman Nelson: "Individualism as a Criterion of the Renaissance", *The Journal of English and Germanic Philology* 32,1932, S. 316-333; H. M. Robertson: *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge 1935; Roman Schnur: *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, Berlin 1963; Karl Joachim Weintraub: The Value of the Individual (Dipnot 20'deki gibi).

106 František Graus: "Mentalität - Versuch einer Begriffsbestimmung", Aynı yazar: *Mentalitäten im Mittelalter. Methodische und inhaltliche Probleme,* Sigmaringen 1987, S. 9-48; Hagen Schulze: "Mentalitätsgeschichte - Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft", *GWU* 34, 1984, S. 247-266; Volker Sellin: "Mentalität und Mentalitätsgeschichte", *HZ* 241, 1985, S. 555-598; Dominick LaCapra: "Ist jedermann ein Fall für die Mentalitätsgeschichte?", Aynı

Bu ciltteki makaleler ben-anlatılarının olası varyasyonlarını mümkün olduğunca geniş bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmıştır. En başa elbette zihniyet, aile ve cinsiyet tarihi çalışmalarında sıklıkla kullanılan klasik otobiyografik metinler koyulmalıydı. İlgili yazarların evlilik ve aileye, akrabalık ve topluluğa, vatan ve devlete entegrasyonu, kendi vücudunu algılayışı, hastalık ve korku tecrübeleri, tüm bunlar otobiyografik metin tarafından tek başına olmasa da cevaplanabilecek ilk sorulardır.

İkinci bölümde sıradan insanın kendisini yazınsal olarak ifade etme olanaklarını değerlendiren makaleler bir araya getirildi. Bunlar çiftçilerin yazışma defterlerinden ve münferit kroniklerden tutun da arzlarına, İngiliz dilenci mektuplarına ve köylü kadınların hayatlarını gösteren kaynaklara kadar uzanıyor. Buradaki asıl dert sıradan insanın varlığını, inancını ve bilgisini zihniyet tarihinin bir seri istatistiğinde sadece "isimsiz bir sayı" olarak değil,[107] bilakis bir birey olarak tespit etmenin yeni yollarını aramaktır.

Son olarak üçüncü bir çalışma grubu, hukukî-idarî süreçlerden tek tek bireylerin ifadelerini bulup çıkaran ve dolayısıyla otobiyografik metnin klasik formundan oldukça uzaklaşan bir yaklaşıma adanmıştır. Tüm bunların yanı sıra yukarıda belirtilen disipline etme ve bireyselleştirme arasındaki paralelliğinin bu kaynakları bizim için bu kadar değerli kılan şey olduğu söylenebilir.

yazar: *Geschichte und Kritik*, Frankfurt am Main 1987, S. 64-84. Zihniyet tarihine kapsamlı bir bakış için bkz. William J. Bouwsma: "From History of Ideas to History of Meaning", *Journ. of Interdisc. Hist.* 2, 1981, S. 279-291; Lawrence Stone: "The Revival of Narrative", *PaP* 85, 1980, S. 3-24 ve Thomas Kuehn: "Reading Microhistory: The Example of *Giovanni and Lasanna*", *JMH* 61, 1989, S. 512-534. - L. Febvre'in son alıntısı şuradan Aynı yazar.: *Combats pour l'histoire*, Paris 1953, S. 229.

107 Bununla ilgili olarak bkz. Franois Furet: "Pour u ne définition des classes inférieures à l'époque moderne", *Annales ESC* 18, 1963, S. 459-474, o zamanlar küçük insanların zihin dünyasına giden yolu ancak "isimsiz sayı"lar aracılığıyla mümkün gören bir yaklaşım.

Çeviri/Translation

Özanlatılar Nedir? 17. Yüzyıl Örnekleri Bağlamında Kavram Eleştirisi ve Kaynaklarla İlgili Değerlendirmeler

(Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert)

What are Self-Narratives? Conceptual and Source-critical Considerations Based on Examples from the 17th Century*

BENIGNA VON KRUSENSTJERN

Max-Planck Tarih Enstitüsü, Dr.
Max-Planck-Institute für Geschichte, Dr.

* Benigna von Krusenstjern, "Was sind Selbstzeugnisse? Begriffskritische und quellenkundliche Überlegungen anhand von Beispielen aus dem 17. Jahrhundert", *Historische Anthropologie*, 2 (1994), 462-471.

Çeviri/Translated by: HİLAL GÖRGÜN

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

(hilal.gorgun@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0001-7607-1866

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 21.11.2023
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 15.12.2023

Krusenstjern, Benigna Von. "Özanlatılar Nedir? 17. Yüzyıl Örnekleri Bağlamında Kavram Eleştirisi ve Kaynaklarla İlgili Değerlendirmeler." Çev. Hilal Görgün. *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 144-157.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10668941

Danzig tüccarlarından Jacob Lubbe 1465-1489 yılları arasında tuttuğu notlarına "ayrıca bu kitaba ne düşündüğümü ve kendi tanıklıklarımı yazacağım"[1] şeklinde bir önsöz yazmıştır. İşin ilginç tarafı bu erken dönem örneğin, ismî (nominaliter) olduğu kadar hakikî (realiter) olarak da en geç 19. yüzyıldan[2] beri özanlatı** (Selbstzeugnis) olarak dil kullanımına giren hususla alakalı olmasıdır. Daha sonraki bir dönemde, 1930'da[3] ise "özanlatı" kavramı artık oldukça yaygınlaşmıştır. Bu arada bu kavramı başlıkta veya alt başlıkta taşıyan yayınlar – metin içinde geçenlerden bahsetmiyoruz bile – sayılamaz boyutlara ulaşmıştır.[4] Bu kavramla bilimsel olduğu kadar popüler yayın ve derlemelerde de aynı ölçüde karşılaşılır. Bunun özellikle derlemelerde sık kullanımı onun akılda kalıcılığına ve aynı zamanda bariz bir tek anlamlılığa

1 Lubbe's Familienchronik, *Scriptores Rerum Prussicarum*, c. 4, Leipzig 1870, 698.

** Metnin Almanca aslında Selbstzeugnis olarak ifade edilen kavram burada ve bundan sonra "özanlatı" olarak tercüme edilmiştir.

2 Mesela Joachim Heinrich Campe'nin şu alıntısıyla krş. "Goethe'nin özanlatıları onun sanatçı özgünlüğünün anlaşılması için en iyi kaynaktır", Jacob Grimm ve Wilhelm Grimm, *Das Deutsche Wörterbuch*, c. 10/1, Leipzig 1905, 505.

3 Mesela 1930'da Marianne Beyer-Fröhlich tarafından *Deutsche Literatur. Sammlung literarischer Kunst- und Kulturdenkmäler in Entwicklungsreihen* bağlamında dokuz ciltlik "Alman Özanlatıları/ Deutsche Selbstzeugnisse" dizisi neşredilmiştir. Kavram aynı yıl gözlerden uzak kalmış bir makalenin başlığında da görülür: "Thüringer Selbstzeugnisse aus dem 30jährigen Krieg," *Thüringer Heimatklänge*, *Beilage der Mitteldeutschen Zeitung*, 21.12.1930, Erfurt.

4 Burada başlığında "Selbstzeugnissen und Bilddokumenten" taşıyan meşhur bir cep kitapları dizisini hatırlatmak yeterli olacaktır.

da işaret eder. "Özanlatı" kavramı esasen "kendinden bahsetme" olarak da düşünülebilir: Birisi kendisi hakkında tanıklık yapmaktadır. Muhtemelen böyle bir tek anlamlılık, kullanım sıklığına bakılmaksızın, kavramın bugüne kadar bir tanımının yapılmamasının nedenlerinden birisidir. Bir veya daha fazla özanlatı yayınlayan, şerh eden veya yorumlayan biri, tanım olmaksızın idare edebilir, fakat belli bir dönemin özanlatılarını toplamayı kendine vazife edinen birinin daha net bir tanımlamaya ihtiyacı vardır. Zira tüm akışkan geçişlere ve tartışmalı sınır durumlarına rağmen nihayetinde toplanacak kaynakların alanı belirlenmelidir. Bu sebepten bu faaliyetlerin Otuz Yıl Savaşları[5] dönemine ait özanlatıları tasvir eden bir dizin bağlamındaki çalışmalarla ortaya çıkması tesadüfi değildir.

Özanlatıların alametifarikasının ne olduğu ile ilgili tartışmaların eksikliği neticesiz kalmamıştır. Konuyla ilgili Almanca kaynakların büyük ölçüde kavranmaması veya yetersiz kavranmasının bu meseleyle bir ilgisi vardır. Fakat kabaca bile tanımı yapılmayan bir şey nasıl kavranabilir? Tekrar, kavranmayan bir şeyi, bilindiği gibi insan tanıyamaz veya kaynak olarak kullanamaz. İlgili literatürde işin esasına inmeden özanlatıları olarak kabul edilen türlerin tavsifiyle yetinilmiştir.[6] Bu sadece çeşitli türlerin zaman içinde anlam ve görüntü olarak değiştikleri için değil, özellikle, öncelikle söz konusu türlerin yalnızca bir kısmının tam olarak "özanlatı" kavramının altında tasnif edilebilir olmaları açısından da tatmin edici değildir. Kronikler, bütçe defterleri, günlükler, seyahatnameler ve mektuplar özanlatı olabilir, fakat olmak zorunda da değildir. Özanlatıyla ilgili tek tek türlerin özellikleri ve birbirlerinden farkları hakkında çok sayıda araştırma yapılmıştır. Buna karşılık bütün bu tür özelliklerinin ötesinde kalan ortak noktalar[7] bu araştırmaların gözünden kaçmıştır.

---

5 Bu dizin Akademie Verlag tarafından "Selbstzeugnisse der Neuzeit. Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte" dizisi altında neşredilmiştir: Benigna von Krusenstjern, *Selbstzeugnisse der Zeit des Dreißigjährigen Krieges. Beschreibendes Verzeichnis*. "Selbstzeugnisse der Neuzeit, Quellen und Darstellungen zur Sozial- und Erfahrungsgeschichte" dizisi, cilt 6, Akademie Verlag, Berlin 1997.

6 Başkalarının yanı sıra krş. Fritz Redlich, "Autobiographies as Sources for Social History", *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte,* 62 (1975), 380 vd. (Redlich, "Selbstzeugnis" kavramını İngilizceye "self-testimony" olarak tercüme etmektedir; Heide Stratenwerth, "Selbstzeugnisse als Quellen zur Sozialgeschichte des 16. Jahrhunderts", *Festgabe für Ernst Walter Zeeden*, Münster 1976, 22; Kaspar von Greyerz, *Vorsehungsglaube und Kosmologie. Studien zu englischen Selbstzeugnissen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen-Zürich 1990, 15.

7 Ben anlatılarının otobiyografik muhtevasından anlaşılabileceğine dair beklenen itiraz için aşağıya bkz.

Ancak türlerin tanımlama için yeterli olmadığı durumda özanlatıların esasını oluşturan içerikle ilgili kriterlerin gösterilmesi gerekir. En önemli kriter olarak kendini konu edinme (Selbstthematisierung) görülmelidir ve burada belirleyici olan da benliğin nasıl ortaya konduğudur. "Verschwiegenes Ich" (Suskun Ben) derlemesinin editörleri önsözde haklı olarak her metinde "üstü örtülü olarak kendini konulaştırma" (latente Selbstthematisierung) bulunduğuna işaret ettiler: "Yazan herkes aynı zamanda kendisi hakkında da yazar. Şayet konuların, hadiselerin, hislerin ve düşüncelerin ortaya konuşu biyografik bir sonuca götürmezse, bu durumda yazan Ben (das schreibende Ich) konuların seçimi, bunların işlenişi, tasvirin şekli ve tasvir tarzıyla kendini ifade eder."[8] Ancak bu Benlikte söz konusu olan, Alois Hahn'ın[9] George Herbert Mead'ın görüşlerini üstlenerek geliştirdiği gibi, "bütün eylemlerinde mevcut olan" "kendi formunda" "faaliyet gösteren" "örtülü kendilik/benlik"dir (implizite Selbst). Fakat şayet örtülü benlik, özanlatıların kriteri yapılacaksa bu, kaynak türünün sınırsızlığı anlamından başka bir şey ifade etmez. Neredeyse her metni bir özanlatıya çeviren bir tanım bu kavramı kullanılamaz hale getirir. Buna ilaveten Hahn'ın[10] işaret ettiği gibi fâil ben'de bunu kavramsal olarak teşhis etme imkânı da yoktur. Bu sebeple "kendi öznesini açıkça vurgulayan ve bunu bu şekilde temsil ve iletişimin nesnesi olarak ortaya koyan bir beni, bu örtülü benlikten ayırmak" esastır.[11] Şu halde şayet kendini konu edinme açık özne tarafından gerçekleşiyorsa bu durumda bir özanlatı söz konusudur. Başka bir deyişle: ya müellifin şahsı, metninde kendisi fail ya da meful olarak görünmektedir ya da burada açıkça kendine atıfta bulunmaktadır. Burada onun bunu 1. mi yoksa 3. ağızdan mı yaptığının bir önemi yoktur. Üstelik 17. yüzyılda 1. şahıs ile 3. şahıs arasında sıkça bir değişim gözlemlenebilir.

Bununla birlikte kâtibin hangi fonksiyonla göründüğüne de dikkat etmek gerekir. Gerhard Wolf 15. ve 16. yüzyıl saray kroniklerindeki yazarın işlevi hakkındaki bir makalesinde ben-ifadelerinin aynı zamanda hadisenin ve işitilen şeyin otantikliğini tasdik etmekte kullanıldığına dikkat çekmiş ve buna Zimmer Kroniğinden örnekler vermiştir: "Ben birçok kez gördüm", "Pek

8 Bärbel Götz, Ortrud Gutjahr, Irmgard Roebling (ed.), *Verschwiegenes Ich. Vom Un-Ausdrücklichen in autobiographischen Texten*, Pfaffenweiler 1993, sayfa numarası yok.

9 Alois Hahn, "Identität und Selbstthematisierung", a.mlf, Volker Kapp (ed.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt a. M. 1987, 10.

10 Bk. a.g.e.

11 a.g.e.

çok eşleri olduğunu duydum."[12] Bu pasajlar daha önceki kaynak referanslarının yerini almıştır. Bu tür kullanımlar için 17. yüzyıldan da örnekler bulunabilir. Straßburglu ressam Johann Jakob Walther Kroniğinde 1622 yılında üç güneşin görülmesiyle* ilgili bir rivayette şu tespiti yapar: "O sıralarda Nürnberg'deydim, orada onu kendim de gözlerimle gördüm."[13] Madeni paranın değer kaybetmesi ve bununla bağlantılı olarak Reichstaler'in** değerindeki artışla ilgili olarak da şöyle demektedir: "Meyssen, Kemnitz ve Dresden'de bizzat gördüğüm gibi reichsthaler 12 veya daha fazla guldene kadar çıktı".[14] Burada kendi şahsına yapılan atıf tamamen işlevselsdir. Mesele sadece bildirilen şeyin güvenilirliğini vurgulamakla ilgilidir. Bu tür pasajlar tek başına bir özanlatı oluşturmaz, aynı şekilde müellifin sadece kâtip olarak kendi rolüne atıf yapması da böyledir. Mesela Bietigheimlı messah/arazi mühendisi Conrad Rotenburger'in not ettiği gibi: "Ölümünden duyulan üzüntüyü kısa tutmak için yazmak istemedim" ve "Bu yıllardaki tüm mucizeler yazılamaz."[15] Bir özanlatı sadece bir râvî veya şahitten daha fazlasını gerektirir, ancak müellifin kendisinin bizzat yaşamadığı şeyleri de kaydetmesine izin verir.

Müellifin fail veya meful olarak görünmesi veya kendi şahsına açıkça atıfta bulunması çok farklı derecelerde gerçekleşebilir. Açıklamak açısından tabii ki çok sayıda varyantı veya sınıflandırmaları olan dört tür kayıt birbirinden ayırt edilmelidir. A tipi tüm "benmerkezci" anlatıları temsil eder, yani içerik, kendisi hakkında yazan Ben'e/egoya merkezi bir yer verir ve çoğunlukla da ona atıfta bulunur. B tipinde ben/ego kendisi hakkında olduğu kadar ve aynı zamanda büyük ölçüde onu neyin ilgilendirdiği/etkilediği/meşgul ettiği hakkında da bilgi verir.[16] Buna kendi yaşadığı veya kendi

12 Gerhard Wolf, "Autopoiesis und Autorpoesie. Zur Funktion des Autors in frühneuzeitlichen Hauschroniken", Felix Philipp Ingold, Werner Wunderlich (ed.), *Fragen nach dem Autor. Positionen und Perspektiven, Konstanz* 1992, 66.

* 1622 yılının olağanüstü hadiseleri arasında üç güneş görüldüğüne dair farklı rivayetler vardır (çev. notu)

13 Rudolf Reuss, *Strassburg im dreissigjährigen Kriege (1618-1648). Fragment aus der Strassburgischen Chronik des Malers Johann Jakob Walther, Programm des Protestantischen Gymnasiums zu Strassburg*, Strassburg 1879, 15.

** Reichstaler, Kutsal Roma İmparatorluğu'nda 16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar yaygın olarak kullanılan gümüş paradır (çev. notu).

14 a.g.e.

15 Günther Bentele, *Protokolle einer Katastrophe. Zwei Bietigheimer Chroniken aus dem Dreißigjährigen Krieg,* Bietigheim-Bissingen 1984, 178, 179.

16 Aynı zamanda şu açıklamalara da bk. H.W. von der Dunk, "Over de betekenis van Ego-documenten", *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 83 (1970), 156.

gözlemledikleri kadar Ben'in/egonun sadece kulaktan dolma bilgilerle veya okuyarak öğrendiği hadiseler de dâhil olabilir. C tipinde bu "dünyanın payları" kayıtların ön planında yer alırken, "ben'in payları" bunun gerisine çekilir. D tipi ise artık özanlatıların sınırlarının içinde değildir. Bunun alametifarikasını da onun C tipine biçimsel ve içerik olarak yakınlığı durumunda aşikâr Ben'in artık neredeyse fark edilememesi oluşturur. Müellif kendisinden bahsetse bile bu çoğunlukla belirsiz şahıs şeklindedir.[17] C ve D tipi arasındaki sınır, bir nitelik değişikliğinin akışkan geçişiyle belirlenir: C tipinin kayıtları "özanlatılar" ise D tipininkiler de neredeyse sadece örtülü bir Ben'in tespit edilebildiği "münhasır dönem-anlatıları"dır.

Otuz Yıl Savaşları döneminde ruhani ve dünyevi müelliflerin kaleme aldığı diğer yazıların yanı sıra alışılmış kayıtların dışına çıkan, papazların kronik benzeri kayıtları kilise defterlerinde yaşamaya devam etti.[18] Rivayet edilen dış hadiseler pek çok benzerlik gösterseler de yazı türü aynı olmayıp bunlar arasında yukarıda bahsi geçen tüm tiplerin örneklerini bulmak mümkündür. Schlüchternli reformcu papaz Martin Feilinger'in Elm Kilisesi'nin defterine 21 Kasım 1631'de[19] düştüğü kayıt A tipini temsil eder. Feilinger burada o tarihe kadarki hayatını anlatmaktadır. Bildirilenlerin hepsi kendi şahsıyla alakalıdır. Ayrıca Feilinger uzun yıllar boyunca Elm ve Kressenbach'ın kilise defterlerine, birleştirildiğinde bir tür kronik haline gelen notlar serpiştirdi.[20] Öncelikle savaş ve savaşın etkileriyle ilgili olan bu notlarda papaz sık sık kendi şahsi yaşantısına ve aynı zamanda itiraflarına da yer vermiştir. Bu kayıtlar B tipi için örnek teşkil edebilir. Kişinin kendi şahsı anlatılanların merkezinde olmamakla birlikte göz ardı edilemeyecek bir ilgi noktasını da oluşturur. Bu durum Wetterfeld papazı Johannes Cervinus'un kroniğinde[21] çok daha büyük ölçüde görülür. Kendisi zamanın tüm kötülüklerinden fazlasıyla etkilendiği için sadece bir muhabir rolünü üstlenemezdi: Ne harp tekâliflerinden ne de asker konaklamalarından, baskınlardan, yağmalardan, firarlardan, hastalıklardan, aile fertlerinin kaybından vb. masun kalmıştı. Magdeburg yakınlarındaki Stassfurtlu kilise müfettişi

17 Mesela senato ve yönetici seçimlerindeki sayımlar böyledir.

18 Gustav Freytag "Bildern aus der deutschen Vergangenheit" başlıklı çalışmasında bunların önemine dikkat çekmiştir.

19 Krş. Jakob Rullmann, "Die Einwirkungen des 30jährigen Krieges auf die Stadt Schlüchtern und ihre Umgegend, aus Kirchenbüchern zusammengestellt", *Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte NF*. 6 (1877), 205 vd.

20 Bk. a.g.y., 216 vd.

21 Krş. Friedrich Graf zu Solms-Laubach, Wilhelm Mathaei (ed.), *Wetterfelder Chronik*, Gießen 1882.

Jakob Möser kilise defterinde daha önce bahsedilenlerden çok daha detaylı notlar bıraktı. Fakat kendi şahsı bıkıp usanmadan kaydedilen tüm savaş faaliyetleri, birliklerin gelip geçmesi, asker konaklamaları, fırtınalar ve diğer sıkıntıların gerisinde kalır. Bu kilise defteri-kronikleri arasında en yaygın olan C tipinin bir örneğidir. S. H. Steiberg'in bu tür yazılar hakkında gerçek bir bilgiye sahip olmadığına tanıklık eden değerlendirmesinin ifade ettiğinin aksine "rivayetin tamamına damgasını vuran sadece (papazın) kötü tecrübeleri olmayıp,"[22] papazlar için ondan daha fazla olmasa da en az onun kadar önemli olan, cemaatlerinde olup biten şeyler ve bunun da ötesinde bunların kaydıdır. Bunu da asla birlikte yaşadığı insanların ne çektiğinin farkında olmadan yapmamışlardır. Örneğin Svabyalı papaz Johannes Schlayß[23] cemaatinin çektiği acılara özel önem atfederken kendisinin ve ailesinin kaderine sadece şöyle bir değinmektedir. Bu C ve D tipi arasındaki bir geçişi ifade eden tüm anlatıları temsil eder. Papaz Johann Klipper tarafından kaleme alınan *die Römhilder Reimchronik*[24] (manzum Römhild kroniği) artık bir özanlatı değildir ve böylece D tipinin bir örneğini teşkil eder. Klipper, biz kalıbıyla yazar ve bununla Römhild şehrinin sakinleri ve yönetimi (Stadt und Amt) kastedilmektedir. Çok nadiren zikredilen "diyakoz"* olarak ise o sadece şehrin sakinlerinden biri olarak görünür, aşikâr bir ben olarak değil.

Son olarak Ben'in rolünün bir anlatı içinde de değişebileceği belirtilmelidir. Aşağıda örtülüden açığa dönüşen böyle bir "karma tip" örneği yer alır. Engen'deki St. Wolfgang Manastırı'nın rahibesi Verena Reiterin'in 1653 civarında yazdığı "*denckh Büechlin*"[25] başlıklı eserinin başları bir özanlatı olarak tanımlanamaz. On yıllar boyunca, hastalık nedeniyle istifa eden selefinin beyanlarına dayanarak bilgi vermektedir. Öyle ki kendisinin manastıra

22 Sigfrid H. Steinberg, *Der Dreißigjährige Krieg und der Kampf um die Vorherrschaft in Europa 1600-1660*, Göttingen 1967, 116. Steinberg'in görüşü Gerhard Schormann tarafından *Der Dreißigjährige Krieg*'de (Göttingen 1985, 113) tekrar edilir.

23 Krş. Hermann August Dieterich, "Leben und Leiden einer Albgemeinde im dreißigjährigen Krieg", *Blätter für württembergische Kirchengeschichte,* 1-2 (1886-1887).

24 Krş. Sabine Hansen, *Die Römhilder Reimchronik (1634-1650) des Magisters Johann Klipper*, Bad Königshofen i. Gr. 1989.

* Yunanca Diakonos kelimesinden türeyen bu sözcük, yardımcı anlamına gelmektedir. Hıristiyan kilise görevlileri hiyerarşisinde, piskoposluk ve papazın altındaki basamakta diyakoz yer almaktadır. (çevirenin notu)

25 Krş. Luzian Reich, "Eine Farbenskizze aus den Zeiten des dreißigjährigen Krieges", *Badenia,* 1 (1859), 500-527. Bu baskı oldukça yetersiz olduğu için metnin aslının kullanılması gerekir: Württembergische Landesbibliothek Stuttgart: F. Fürstenbergische Handschriftensammlung, C III b 28.

girişinden bile sadece detay vermeden bahseder. Fakat bu küçük kroniğin son kısmında kâtibe/yazar özellikle kritik durumlarda olmak üzere giderek daha fazla ön plana çıkar. Her ne kadar kendisini genellikle adıyla anmasına ve nadiren bir Ben eklemesine rağmen kendi özel durumundan açıkça bahseder. Onun hastalıklarını, korkularını, kaçışlarını, iş bitirici müdahalelerini ve serbest seçimlere aykırı olarak önce manastırdan sorumlu yardımcı başrahibeliğe, sonra da başrahibeliğe yükseltilmesiyle içine düştüğü tehlikeli durumu öğreniyoruz.

Tarih araştırmalarından[26] farklı olarak son yıllarda ve son on yıllarda edebiyat alanında yapılan önemli çalışmalara baktığımızda "özanlatı" kavramını boşuna ararız. Burada "otobiyografi" kavramı tartışmasız hâkim konumdadır. Bununla birlikte bazı bilim insanları bu terimin sadece *pars pro toto** olduğunun, yani açıkçası onun otobiyografiyle akraba türler olan günlükleri, not defterlerini, hatıraları, seyahatnameleri, mektupları vs. kapsamadığının farkındadırlar ve bu sebeple ayırt edici formüller vasıtasıyla dilsel farklılaşmanın gerekliliğine cevap bulmaya çalışırlar. Daha kapsayıcı kavramlar olarak diğerlerinin yanı sıra "otobiyografik yazın"/"otobiyografik yazılar,"[27]"otobiyografik malzemeler",[28] "otobiyografik",[29] "otobiyografi"[30] teklif edilmiştir. Fakat tüm bu anlamlı farklılaştırma çabaları "otobiyografi" kelimesinden uzaklaşılmadıkça içinde bulunulan zor durumdan kurtarmaz.[31] Bununla kelime oyunları yapmak, yani sürekli yeni kelime var-

26 Konu hakkında tarihçiler tarafından yapılan nadir araştırmalarda özanlatı büyük bir doğallıkla kullanılmaktadır. Diğer çalışmaların yanı sıra bk. Strathenwerth, *Selbstzeugnisse als Quellen*; Ursula A. J. Becher, "Weibliches Selbstverständnis in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts", a.mlf,, Jörn Rüsen (ed.), *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*, Frankfurt a. M. 1988, s. 217-233; von Greyerz, *Vorsehungsglaube und Kosmologie*; Jan Peters, "Erfahrungen mit dem Projekt 'Bauerntagebücher aus Neuholland", Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt, Bjørn Poulsen (ed.), *Bäuerliche Anschreibebücher als Quellen zur Wirtschaftsgeschichte*, Neumünster 1992, s. 121-132.

* Bir parçaya verilen ismin bütünü temsil eder hale geldiği durumlar için kullanılan Latince söz. (çevirenin notu)

27 Diğerlerinin yanı sıra krş. Ingrid Aichinger, "Selbstbiographie", in: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte,* c. 3, Berlin, New York 1977, 2. bsk., 802 vd.; Ralph-Rainer Wuthenow, "Autobiographie, autobiographisches Schrifttum", Gert Ueding (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, c. 1, Tübingen 1992, 1267-1276.

28 Krş. Theodor Schulze, "Autobiographie und Lebensgeschichte", Dieter Baacke/Theodor Schulze (ed.), *Aus Geschichten lernen. Zur Einübung pädagogischen Verstehens*, München 1979, 51-98.

29 Krş. Klaus Bergmann, Lebensgeschichte als Appell, Opladen 1991,20.

30 Krş. Ulrich Müller, "Thesen zu einer Geschichte der Autobiographie im deutschen Mittelalter", *Akten des V. Internationalen Germanisten-Kongresses Cambridge 1975*, Bern 1977, 300-310, tıpkıbasım, Günter Niggl (ed.), *Die Autobiographie*, Darmstadt 1989, 297-320.

31 Daha 1970'lerin başında Eckart Henning "terminolojik yanlış anlaşılmaları önlemek" için özanlatının üst bir kavram olarak kullanılmasını savundu. Krş. Eckart Henning, "Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Struktur der Selbstzeugnisse, besonders der Tagebücher. Autobiographien, Memoiren und Briefe", *Genealogie,* 20 (1971), 386.

yantları uydurmak, yanlış anlaşılmaları engellemek yerine, aksine böyle durumlara sebebiyet verir. Ancak burada bütün otobiyografik özanlatıların otobiyografik olmakla birlikte, bütün özanlatıların kelimenin tam manasıyla otobiyografik olmadığının dikkate alınmaması önemlidir. Bir "biyografi"den ya da "biyografik"ten söz edebilmek için en azından bir hayatın bir parçasıyla ilgili olması gerekmez mi? Peki ya tek bir tecrübeyi/hadiseyi not eden ya da sadece ilgili kişinin hayatına nokta atış göndermeler yapan kayıtlar ne olacak? Ayrıca kelimelerin sonuna gelen "-grafi" hecesi insicamlı, tasarlanmış bir metni şart koşmuyor mu? Peki, o zaman hiç de nadirattan olmayan bu tür yazılardan oluşan, birbiri ardına dizilmiş notlar nasıl ele alınacak? Ulrich Müller ayırt edici bir terminoloji oluşturma çabalarıyla meselenin izini sürmektedir. Dolayısıyla "formal olarak bağımsız olmayan otobiyografik malumatlar" ile "gerçek otobiyografiler"in birbirinden tefrik edilmesini teklif etmektedir.[32] Şayet "otobiyografik malumat" ile anlamı bozduğu için isabetsiz bir formülleştirme seçilmemiş olsaydı, bu ayrıştırma, bunu geç ortaçağ aile defterleri hakkındaki esaslı eserlerinde kullanan Urs Martin Zahnd'la birlikte faydalı olarak nitelendirilebilirdi.[33] Bir "malumat" nasıl "otobiyografik", yani "kendi hayatını tasvir eden" olabilir?[34] Bunların her biri kroniklerde dağılmış olarak bulunan "şahsi" veya aynı zamanda "ailevi malumatlar"dır. Nihayet: Kim açıkça kendine atıfta bulunursa, bu onun kendi hayatını odak noktası yaptığı anlamına gelmez. Bu durumda "hayat hikâyesi ile ilgili"[35] sıfatı da sadece sınırlı olarak yardımcı olabilir. "Otobiyografik olmayan bir özanlatı" örneği olarak İsviçreli çiftçi Jost von Brechershäusen'in kroniği[36] verilmektedir. Onun kayıtlarından hayatı hakkında hiçbir şey öğrenmiyoruz.[37] O bunun yerine kendisini ilgilendiren, harekete geçiren, meşgul eden şeylere tanıklık eder, bu şekilde kaçınılmaz olarak kendi tecrübe dünyasından ve değerlerinden bir şeyler ortaya çıkar. Mesela zengin çiftçi Jost'u cemaatindeki refahın azalması ve bunun sebepleri meşgul

32 Müller, Thesen zu einer Geschichte der Autobiographie, 299.

33 Krş. Urs Martin Zahnd, *Die autobiographischen Aufzeichnungen Ludwigs von Diesbachs*, Bern 1986, 305, 345, 380; a.mlf., "Einige Bemerkungen zu spätmittelalterlichen Familienbüchern aus Nürnberg und Bern", Rudolf Endres (ed.), *Nürnberg und Bern*, Erlangen 1990, 7.

34 Böyle bir anlam kaymasının uç örneği "otobiyografik not" ifadesinde görülür.

35 Mesela Michael Mitterauer kavramı böyle kullanmaktadır. Diğerlerinin yanı sıra krş. Michael Mitterauer, "Religion in lebensgeschichtlichen Aufzeichnungen", Andreas Gestrich, Peter Knoch, Helga Merkel (ed.), *Biographie - sozialgeschichtlich*, Göttingen 1988, 61-85.

36 Krş. Alfred Bärtschi, "Die Chronik Josts von Brechershäusern", *Burgdorfer Jahrbuch, 1958*, 79-132.

37 Aynı şekilde karş von Greyerz, Vorsehungsglaube und Kosmologie, 40.

etmektedir. Kendisinin daha az tutumlu bir yaşam tarzına uyum sağlama baskısına ne kadar gönülsüzce boyun eğdiğini gizlemez.[38] Ayrıca zamanının siyasi olaylarını da kendi zaviyesinden anlatmaktadır: mesela Otuz Yıl Savaşları ("savaş üstüne savaş, 30 yıl süren hile ve dolandırıcılık")[39] ve "kafası karışık, zararlı ve lanet olası" 1653 İsviçre Köylü Savaşı ("Bana gelince, zamanla köylülerden uzaklaştım ve bu yüzden yol vermeliyim").[40] Jost'un kayıtları "otobiyografi"/"otobiyografik yazı" çerçevesine uymamaktadır. Ancak kavramı değiştirmeden bunu genişletmeye çalışırsanız, "otobiyografik"in ne anlama geldiğini açıklamak pek de mümkün değildir.

Inge Bernheiden'ın *"Individualität im 17. Jahrhundert"*[41] (17. Yüzyılda Ferdiyet) başlıklı doktora tezi kaynak malzemenin işlenmesi sırasında "otobiyografik" terimine tutarlı bir şekilde bağlı kalmanın ne kadar zor olduğunu göstermektedir. 17. ve 18. yüzyıllara ait ele aldığı ve nüshaların niteliğinden yola çıkarak büyük bir titizlikle sunduğu yazılar için "otobiyografik yazın/literatür" kavramını seçmiştir. Bununla "kendi kendini tasvir etmenin bütün formlarını" veya "ilgili kişinin kendisi tarafından kendi hayatına odaklanan yaşam tanıklıklarının tümünü"[42] anlamak ister. Fakat bu açıklama onun ele aldığı kayıtlar için sadece sınırlı ölçüde isabetlidir. Her ne kadar Bernheiden bunların "kesinlikle otobiyografik literatüre dâhil edilmesi gereken metinler"[43] olduğunu söylese de, insan bunlar arasında yer alan bir dizi metinde "kendini tasviri" boşuna arayacaktır. Hatta bazıları - Premonstrant keşiş Zacharias Bandhauer'in günlüğü veya kasaba kâtibi Friedrich Flade ve Benediktin keşişi Theoger Gästlin'in günlükleri[44] gibi - görgü tanıklarının ifadelerinden başka bir şey değildir ve özanlatı olarak kabul edilemez. Tabii ki sınır durumları vardır ve kararlar da tartışmalıdır.[45] Ancak bu, ele alınan metinler ve Bernheiden'in hariç tuttuğu metinlerin liste-

38 Krş. Bärtschi, Chronik Josts von Brechershäusern, 96 vd.

39 a.g.e., 99.

40 a.g.e., 108.

41 Frankfurt a.M. 1988.

42 Bernheiden, Individualität im 17. Jahrhundert, 30, 29.

43 a.g.e., 267.

44 Bir günlük ya da günce kendi başına bir özanlatı değildir. Ralph-Rainer Wuthenow böyle bir ifadeyle (*Europäische Tagebücher*, Darmstadt 1990, 1) yanılıyor. Günlükler sadece şahsi sebeplerle değil, aynı zamanda resmi veya ticari sebeplerle de tutulmuşlardır, üstelik ve her zaman kişinin kendi isteğiyle değil. Otuz Yıl Savaşları sırasında, "günlükler" sık sık habercilik için kullanılırdı. Bunlarda yazarın şahsı hakkında en fazla hadiselerin şahidi olarak bahsedilirdi.

45 Krş. Bernheiden, 30.

si[46] için söylenemez. Sonuncular açıkça otobiyografik değildir ve üstelik karşılaştırılabilir sayısız kayıt olduğu halde bunların burada rastgele neden listelendiğini insan kendine soruyor.

Şayet Bernheiden'in kaynakları 17. yüzyıldaki bireysellik bilgisine katkıda bulunacaksa, böyle bir meselede hangi kaynakların kullanıldığı veya bunların koleksiyonlarını hangi kavramla ele aldığı önemsiz olamaz. Burada görgü tanıklarının ifadelerinin faydalı olması pek olası değildir, fakat "otobiyografik olmayan özanlatılar"[47] aydınlatıcı olabilir. Bu bağlamda bireysel tecrübelerin anlatılmaları – mesela Magdeburg'un fethi ve yıkımı[48] vesilesiyle yapılanlar gibi - mutlaka dikkate alınmış olmalıydı. Bu anlatılarda Bernheiden'in talep ettiği gibi "doğrudan yaşanmış hayat"[49] vardır.

Yazarın hiç dikkate almadığı "özanlatı" kavramıyla yüzleşmek, zaten rastgele olan koleksiyonundaki belirli bir keyfiliğin etkisinden kaçınmasında faydalı olabilirdi. Buna karşılık Anette Völker-Rasor'un 16. yüzyıl "otobiyografilerindeki" evlilik üzerine yazdığı doktora tezinde[50] ortaya koyduğu açıklayıcı çerçevede sunduğu kavram seçimi daha katıdır. Bununla birlikte kendisinin dile getirdiği "yanlış anlaşılma tehlikesi"ne[51] ve kaynak grubunun heterojenliğine rağmen neden "otobiyografi" kavramına bu kadar ısrarla sarıldığını insan merak ediyor. Özanlatı gibi heterojen biçimleri kapsayan ve aynı zamanda yanlış anlaşılmaya mahal bırakmayan bir kavramın olduğu yerde bir hane kroniğini veya bir günlüğü otobiyografi olarak açıklamak[52] zorunlu değildir.

Özel bir terime duyulan ihtiyaç Hollanda'da on yıllarca önce kabul edildi. Tarihçi Jacob Presser 1958'de "Egodocument" kavramını teknik dile dâhil etti.[53] Presser Egodocument'i "Ben'in bizzat kendi kaleminden çıkma ve aynı zamanda kendine dair, şahsi karakterdeki tarihi kaynaklar"[54] olarak

46 Krş. a.g.e., 299 v.d.

47 Krş. yukarısı.

48 Diğerlerinin yanı sıra krş. Ernst Neubauer (ed.), *Magdeburgs Zerstörung 1631*, Magdeburg 1931. Ayrıca bu derleme, döneme ait A tipi özanlatıları (Georg Ackermann, Daniel Friese, Simon Printz, Christoph Thodänus) ve görgü tanıklarının ifadelerinin (Zacharias Bandhauer, Otto von Guericke) metinlerini ihtiva eder ve bu iki grubun karşılaştırması için gayet uygundur.

49 Bernheiden, 30.

50 Krş. Anette Völker-Rasor, *Bilderpaare - Paarbilder*, Freiburg i. Br. 1993, özellikle 25 vd., 55 vd.

51 a.g.e., 41.

52 Krş. a.g.e., 63.

53 Krş. Jacob Presser, "Mémoires als geschiedbron", *Algemene Winkler Prins Encyclopédie*, c. 7, Amsterdam-Brüssel 1958, 208-210; tıpkıbasım, *Uit het werk van dr. J. Presser*, Amsterdam 1969, 277-283.

54 a.g.e., 277.

tarif etti. H. W. von der Dunk Egodocument'in tanımını genişleterek "yazarın kendisini yalnızca dolaylı olarak ifşa ettiği, fakat onu şahsi olarak meşgul eden, ilgilendiren, rahatsız eden şeyleri ifade ettiği"[55] tanıklıklar/anlatılar olarak tarif etti ve kavramın çerçevesini yeniden oluşturdu. Rudolf Dekker'in özetlediği gibi, Egodocument ile "farklı formları dikkate almaksızın ortak bir paydada buluşturulabilecek olan" "günlükler, otobiyografiler, hatırat, şahsi mektuplar ve seyahatnameler gibi çeşitli türdeki metinler için pratik bir ortak kavram" bulundu.[56] 1500-1814 yıllarına ait yaklaşık 1.600 Hollanda Egodocument koleksiyonunun yakın zamanda yayınlanan açıklayıcı bir dizini[57] kavram seçiminin önemi ve bunların başarılı bir şekilde uygulanmasının delilidir.

Dekker'in Almanca'daki özanlatı (Selbstzeugnis) kavramının, benanlatısı* (Egodocument) kavramının "tam karşılığı" olmadığı tespiti[58] "özanlatı" kavramının daha önceden daha kesin bir tanımının yapılmamış olmasının buna başka türlü bakma imkânı tanımadığı bağlamında anlaşılmalıdır. Fakat şimdi yukarıda yapılan tanımlama girişimiyle burada ben-anlatıları hakkında kısaca anlatılanlar karşılaştırıldığında iki kavram arasında en azından büyük ölçüde bir örtüşme olduğu dikkat çeker. Fakat bunun alternatif kullanımı "benanlatısı" kavramının geliştirilmesi ve genişletilmesi yüzünden artık güncel değildir.

Winfried Schulze, "ferdi ve kolektif yorumlara, değerlendirmelere veya sosyal bilgilere doğrudan erişim sağlaması muhtemel"[59] kaynakların derlenmesi adına "daha kapsamlı bir benanlatısı kavramının kullanılması"[60] çağrısında bulundu. Schulze'ye göre bu kavramdan "iradi mi ... yoksa başka şartlarda mı gerçekleştiğine bakılmaksızın bir insanın kendisi hakkında bilgi verdiği bütün kaynaklar anlaşılmalıdır. İdari, adli veya ekonomik sü-

55 H. W. von der Dunk, "Over de betekenis van Ego-documenten", *Tijdschrift voor Geschiedenis* 83 (1970), 156.

56 *Egodokumenten von Noord-Nederlanders uit de zestiende tot begin negentiende eeuw. Een chronologische lijst*, haz. Ruud Lindeman, Yvonne Scherf ve Rudolf Dekker. Rotterdam 1993, 9.

57 Krş. önceki dipnot.

* Almanca metindeki Egodocument kavramını burada ve bundan sonra "benanlatısı" olarak tercüme ettik.

58 Krş. Rudolf Dekker, "Egodocumenten. Een literatuuroverzicht", *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 101 (1988), 161.

59 Winfried Schulze, "Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte?", Bea Lundt, Helma Reimöller (ed.), *Von Aufbruch und Utopie*, Köln-Weimar-Wien 1992, 420.

60 a.g.e., 428.

reçler[61] çerçevesinde yapılan soruşturmalar veya irade beyanları böyle şartları oluşturabilir."[62] "Benanlatılarının" böyle anlaşılması özanlatıların sınırlarını da aynı şekilde geride bırakır. Özanlatılar her şeyden evvel "kendileri tarafından telif edilmeleri", genellikle "kendileri tarafından kaleme alınmaları (en azından yazdırılmaları) ve kendi iradeleriyle, yani "kendinden", "kendiliğinden" ortaya çıkmalarıyla sınırlandırılırlar - ve böylece aynı zamanda burada henüz zikredilmeyen iki özelliğe de dikkat çekilmiş olur-. Bununla birlikte, Winfried Schulze'nin "benanlatısı" kavramının yardımıyla mezkûr sınırlandırmaları dikkate almaksızın, "toplumsal hayatın ferdi algısını"[63] yansıtan kaynakların kapsamlı bir özetini yapma yaklaşımı kesinlikle "özanlatı" kavramını demode kılmaz. Schulze'nin gelenekçiliğe (Konventionalität), yani aslında "otobiyografik metinler"in "başlangıçta her zaman varsayılan özgünlüklerini" [64] (Originalität) göreceleştiren kısmen inşa edici karakterine yaptığı atıf haklıdır. Schulze'nin de özanlatıların bugüne kadar tanımlanmamış olmasını gözden kaçırmış olması bir yana,[65] özanlatıların "otobiyografik metinlerle" eşit tutulması şart değildir; kişinin kendi motivasyonu/dürtüsü, "kendi kaleme aldığı" ve "kendi telif ettiği" yeterince açıklayıcıdır ve bu sebepten dolayı onların sınırlandırılarak ayrı bir kategori altında toplanması önemlidir. Böylece özanlatılar özel bir şekilde tek tek sınıflar hakkında yazılanlar ve formların, dilin ve muhtevanın kim tarafından, ne zaman ve nerede kullanıldığı hakkında bilgi vermeleri açısından elverişlidir. "Tarihteki insana yaklaşma"[66] özanlatılar söz konusu olduğunda kendini yazan ve kendisini konu edinen insanla sınırlı kalsa da, bu da hala Jan Peters'in bu dergide yayımlanan erken modern döneme[67] ait popüler özanlatılar hakkında yaptığı araştırmada gösterdiği gibi, büyük ölçüde keşfedilmeye muhtaçtır. Her iki kavramın da karşılıklı olarak birbirlerini dışlamamalarına, aksine birbirleri altında tasnif edilebilmelerine rağmen neden ben-anlatısı veya özanlatı olarak adlandırılması gerektiğini anlamak mümkün değildir. Otobiyografinin özanlatılar türündeki kaynak gruplarının

61 Aynı şekilde bk. "Vergi tahsilatı, teftiş, tebaanın sorgulanması, şahitlerin sorgulanması, kişiler hakkında adli ifadeler, mahkeme duruşmaları, istihdam sorgulamaları, af dilekçeleri, itiraflar, tüccar-, hesap- ve borç defterleri, vasiyetler vb.": a.g.e., 429.

62 a.g.e., 428 vd.

63 a.g.e., 420.

64 a.g.e., 433.

65 Schulze'nin işaret ettiği kaynaklar da burada fayda sağlamaz. Krş. ebd., 429

66 Krş. Schulze'nin makalesinin başlığı, a.g.e., 417.

67 Krş. Jan Peters, "Wegweiser zum Innenleben?", *Historische Anthropologie*, 1 (1993), 235-249.

unsurlarından olması gibi, bunlar, daha kapsamlı benanlatıları kaynak grubunun bir bölümü olarak görülebilir.

"Özanlatı" kavramı da genellikle ve kısmen konu başlığı, tasnif başlığı veya anahtar kelime seviyesine ulaşmaksızın tabii olarak öylesine kullanılıyor olabilir. Bunun pratikteki sonuçları ise göz ardı edilemez. Bibliyografyalarda, kataloglarda, fihristlerde vs. bu tür kaynak gruplarına ait yazılar çok zor bulunur. Bunlar her yerde ve fakat hiçbir yerdedirler, yani mümkün bütün başlıkların altında karşılaşılabilirler ve böylece nadiren özanlatı olarak tanımlamaları yapılır ve nadiren de tanınabilirler. Bu, genellikle az bilinmelerinin bir başka sebebi olabilir. Özanlatının kolektif bir terim (Sammelbegriff) ve tasnif işlevli bir kavram olmasının avantajları açıktır. Dil açısından yanlış anlaşılmalardan uzak belirli bir yazı çerçevesine bağlı değildir ve çeşitli biçimlere müsaade eder –sözlü kaynakların dâhil edilmesine de açık olacaktır -, bununla birlikte sınırlandırılabilir de. Bu kavramın kullanımı, ilgili kaynakların tikel cinslere ayrılmasını şart koşmaksızın, onların yapı ve içerik cihetinden ayrıştırılmış bir algısını destekler. Bu durum, görünüş formlarındaki, özellikle karışık formlardaki çokluğa denk düşer. "Zira oluşmakta olan literatür sonraki tarihsel ilginin tasnif sebebi ile şekillendirdiği etiketlerle ilgilenmez."[68]

68 Wuthenow, "Autobiographie, autobiographisches Schrifttum", 1268.

Araştırma Notları/Resarch Notes

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

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

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: 04.12.2023
Kabul Tarihi/Date of Acceptance:19.12.2023

Yakar, Gülşen. ""Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter-Analiz (1500-1800)" Başlıklı TÜBİTAK Projesi ve İstanbul Grubunun Çalışmaları II," *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 158-163.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10668948

"Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter-Analiz (1500-1800)" projesinin en mühim çıktılarından olan -şimdi ikinci sayısını okumakta olduğunuz- *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi*'nin yayın hayatına başlaması ile gördüğü ilgi, yürüttükleri araştırma sürecinde proje ekibi için büyük bir motivasyon kaynağı oldu.

Birinci sayının yayımlanmasından bu yana proje ekibi erken bulgularını resmi olarak sunma fırsatını ilk kez 21-23 Eylül tarihleri arasında Viyana Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilen Turkologentag 2023- The Fourth European Convention on Turkic, Ottoman and Turkish Studies kongresinde buldu. 23 Eylül tarihinde gerçekleştirilen, moderatörlüğünü proje yürütücüsü ve *Ceride* baş editörü Prof. Dr. Selim Karahasanoğlu'nun üstlendiği "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Örnek Metin İncelemeleri, İstanbul Grubunun Çalışmaları" başlıklı özel oturumda[1] Dr. Semra Çörekçi "Bir Müderrisin Hayatını Günlüğünden Okumak: Sıdkızâde Mustafa Hamid Efendi Günlüğü Üzerine Bir İnceleme" başlıklı tebliğle dinleyicileri önde gelen ulema ailelerinden birine mensup, henüz kariyerinin başında bir müderris olan Sıdkızâde Mustafa Hamid Efendi (ö. ~1850) ile tanıştırdı, gündelik yaşamının mahrem ve sıradan detaylarını itinayla kaydettiği günlüğünün bir incelemesini sundu. "Ben-Anlatıları İstanbul Grubu: Ne Yaptı, Ne Yapıyor, Ne Yapacak?" başlıklı sunumla Özlem Kumbar ve Emre Eken araştırma grubumuz ve TÜBİTAK projemiz hakkında dinleyicileri bilgilendirirken erken bulgularımızın yüzyıl, tür ve yazarları bakımından bir tahlilini de sundu. Bendeniz ise "*Kâh Bükâ, Kâh Zevk ü Safâ*: 17. Yüzyıl İstanbul'unda Bir Dervişin Gündelik Hayatı" başlıklı tebliğ ile 17. Yüzyıl İstanbulunda yaşamış Seyyid Hasan (ö. 1688) isimli bu-dünyalı bir Halvetî-Sünbülî şeyhin literatürde *Sohbetnâme* ismiyle bilinen günlüğünü tanıtmaya, gözyaşının da keyfin de eksik olmadığı günlerini dinleyiciye aktarmaya çalıştım.[2] Sunumların akabinde gerçekleştirilen soru-cevap kısmında Prof. Dr. Selim Karahasanoğlu, projeye ilişkin soruları cevapladı ve planlanan faaliyetlerimize ilişkin ilgilileri bilgilendirdi.

Araştırma safhası onuncu ayına girmiş bulunan proje için bir diğer önemli gelişme de bulguların değerlendirilmesine başlamış olmamız. Projenin gidişatını değerlendirdiğimiz, teknik meselelere eğildiğimiz, gelecek etkinlikleri planladığımız olağan toplantılardan ayrı olarak her hafta düzenli olarak gerçekleştirdiğimiz "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları" isimli doktora dersinde envantere eklenen her bir bulgu ilgili araştırmacı tarafından tanıtılıyor ve akabinde proje ekibi tarafından ben-anlatısı nitelikleri tar-

1 Detaylı bilgi ve bildiri özetlerimizi websitemizde bulabilirsiniz. Bkz. https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/tr/olba-envanter-tubitak-1001/konferanslar-olba-envanter

2 Henüz bir lisans öğrencisiyken beni bu günlük ile tanıştıran kıymetli hocam Doç. Dr. Güçlü Tülüveli'ye minnettarım, şimdi ve her zaman.

tışılarak titizlikle kategorize ediliyor. Hangi kategoriye dahil edileceği üzerinde mutabakat sağlanamayan eserler de yok değil. Fakat bu derslerin kıymetli tarafı proje ekibinin envanterde bulunan her eserle ilgili malumat sahibi olmasına olanak sağlamanın yanında, alana yönelik tartışmaları açarak projenin kavramsal temellerini olgunlaştırması ve her bir hipotezini tekrar tekrar gündeme taşıyarak yeni bulgular karşısında test edilmesini mümkün kılması. Şüphesiz projenin sonunda gerçekleştirilecek analiz safhasına geçildiğinde de bu dersler proje ekibi için işleri epey kolaylaştıracaktır.

Her bir yeni bulgunun ben-anlatısı olarak niteliğini ortaya çıkarmak için harcadığımız mesai, ben-anlatıları araştırmaları alanında mevcut tartışma hatları ve alana özgü farklı yaklaşımlar ile şekilleniyor. Proje ekibinin ben-anlatılarına yeknesak bir yaklaşım benimsediği, değerlendirmenin hemfikir bir ağız birliği içinde yapıldığı dersler belki kolay, ancak hayli sıkıcı olurdu. Şanslıyız ki farklı disiplinlerin donanımı ve tecrübesiyle farklı yaklaşımlar benimseyen proje araştırmacıları çoğu zaman verimli bir tartışma ortamı içinde bulunuyor.

Her bir bulgunun üzerinde itinayla durduğumuz ciheti kişisel, mahrem nitelikleri oluyor; erken modern dönem Osmanlı müellifleri, eserlerinde duygu ve düşünce dünyalarını ne ağırlık ve açıklıkla ifade eder? Veya daha önemlisi beslendiği çeşitli kültür dünyaları, yazım gelenekleri, topluluk mirasları ve hepsinden sonra kişisel eğilimleri bir tarafa bırakılarak "Osmanlı" gibi bir kırkambar "erken modern dönem" gibi bir geniş bir zaman aralığında şu veya bu genellemenin kalıbı içine zahmetsizce nasıl sığar? Aksi geçerliymiş görünse de Burckhardt'ın düşünsel mirası akademide, hatta görünüşte ona tepki olarak geliştirilen yaklaşımlarda yaşıyor. Malzeme bütününün bir dökümü henüz ortaya konmamışken yapılan değerlendirmeler faraziyeden öteye gitmiyor. Bir yandan elimizde ulema, mutasavvıf ben-anlatıları birikirken Osmanlılar[3] kendileri hakkında konuşmaz, *ben* hakkında konuşmayı ayıp sayarlardı fikri zihinlerdeki yerini koruyor. Deliller kabulleri sarstı, fakat henüz yıkamadı; Doğuda hala bireyden eser yok.[4]

3 Veya hangisini tercih ederseniz: Müslümanlar, Doğulular, Sultanizm veya Doğu Despotizmi modeli ile yönetilenler, *Gemeinschaft* (topluluk/cemaat) evresinde bulunanlar... Hülasa Batı-dışı olanlar ve Batının ali değerlerini, müspet hasletlerini ancak hamilerini taklit etmek yoluyla edinmiş toplumlar.

4 Uzun bir düşünce hattını kısaca özetlemeye çalışalım. Her ne kadar bugün ortodoks tarihçiliğin "Rönesans" olarak isimlendirdiği ve kendine has ayırt edici özellikleri ile tanımlanabilir bir devrin varlığı, tekliği ve tarih aralığı tartışma konusu olsa da, Jacob Burckhardt ilk kez 1860 yılında yayımlanan ve Rönesans kültürü üzerine üretilmiş en kapsamlı, literatürü uzunca zaman etkisi altında bulunduran çalışmasında Rönesans'ı modern devrin başlangıç noktası olarak tespit eder. Burckhardt'a

Şimdi 300 eseri aşan envanterin bize gösterdiği bir gerçek, sanılanın aksine Doğulu erken modern dönem yazarlarının çok çeşitli vesileler ile ve çok çeşitli yazım türleri içinde hayatlarının en mahrem yönlerini anlatma fırsatını yarattığı. Ne yazım türleri, ne muhtevası donuk ve mutlaktır; müelliflerin sınırları ve içeriklerini değiştirdiği, tecrübeye ve dönüşüme açık kültür ürünleridir. İcazetnameler içinde otobiyografiler, fıkıh eserleri içinde mektuplar... Aşk, özlem, cinsellik, hastalık, yas, hırs, kıskançlık gibi insana dair her türlü duyguya ve bunların aynası olarak rüyalara, şimdi muhtevasını detaylı olarak incelediğimiz erken modern dönem Osmanlı ben-anlatıla-

göre Rönesans İtalya'sı kendisine özgü idari, toplumsal, kültürel ve ekonomik koşulları ile modern Avrupa'nın ilk bireylerini doğuran ("*first born sons of Modern Europe*"), eşine başka bir devirde ve başka bir toplumda rastlanmayan biricik ideal ortamdır. Tarihte ilk kez ve sadece İtalya'da, daha evvel kendilerini ancak bir ırkın, ailenin, topluluğun üyesi olarak tanıyan, kendi benliklerinin ancak daha genel bir kategori ile, daha geniş bir insan topluluğuna bağlı bulunuşları ile bilincinde olan insanlar modern bireylere dönüşmüştür. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, (New York: The New American Library, 1961). İnsanlık tarihinde kişilerin bağlı oldukları gruptan bağımsız biçimde kendilerinin farkına vararak birey olma nosyonunu geliştirmesiyle gerçekleşen bu büyük dönüşümün tek savunucusu Burckhardt değildir, benzer bir Durkheimcı toplumsal dönüşüme evrimsel yaklaşım Ferdinand Tönnies'in cemaat-cemiyet (*Gemeinschaft-Gesellschaft*) dönüşümünde de görülebilir, ancak bu dönüşümün aşamalarına atfettikleri değer oldukça farklıdır. Bkz. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen* (Leipzig: Fues, 1887).

Burckhardt'ın Batı-öncesi ve Batı-dışı benlik bilinci ve bunun kültürel ürünleri olduğu kabul edilen otobiyografik yazım türlerinin varlığını reddeden savı, Gustave von Grunebaum ve Franz Rosenthal gibi büyük şarkiyatçıların İslam kültürü ve Müslüman topluluklarının doğası üzerine değerlendirmeleri ile desteklenerek bugün Osmanlı ben-anlatıları çalışmalarında hala tesirini hissettiren düşünsel mirası oluşturdu. Grunebaum, Rosenthal ve daha bir çokları, İslam dininin karakteristik olarak birey olma nosyonun gelişmesi önünde kültürel bir bariyer oluşturduğunu, Müslümanların kendilerini birey olarak değil öncelikle cemaatin daha sonra ümmetin ama muhakkak bir inananlar topluluğunun parçası olarak kavradıklarını savundu. Örneğin bkz. Gustave von Grunebaum, *Medieval Islam: A study in Cultural Orientation*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1946); Franz Rosenthal, *Man versus Society in Medieval Islam*, ed. Dimitri Gutas, (Leiden: Brill, 2014). Doğulu/Müslüman bireyin imkansızlığı üzerine bu tartışma, Batı-dışı toplumlarda birey olma bilincinin yanında bireyselliğin varlığına doğrudan delalet ettiği kabul edilen otobiyografik yazım türünün de ancak 19. yüzyıl gibi geç bir devirde ve ancak Batı kültürünü taklit yoluyla edinildiği gözlemiyle sürdürüldü.

Birey olma nosyonu, bireysellik kavramı ve bunun tarihsel gelişimi üzerine tahlillerin dayandığı ve bugün artık akademik çevrelerde kabul görmeyen düşünsel miras bir tarafa, Batı-dışında veya Doğuda üretilen ve sözde benlik bilincinin kültürel ürünleri olduğu kabul edilen otobiyografik metinlerin de tekrar keşfedilmesi gerekti. George Makdisi, örneğin, İslam yazım geleneğinin biyografi ve yıllık gibi tarihyazımsal türlerin kesişiminde ve 8. yüzyıl gibi erken bir devirde günlük türünü doğurduğunu savundu. Bkz. George Makdisi, "The Diary in Islamic Historiography: Some Notes" *History and Theory 25* (1986): 173-185. Batılı, yani ali, örnekler standart alınarak yapılan karşılaştırmalarda Batı-dışında üretilen metinlerin içinde şekillendikleri kültür dünyasını ve yazım geleneğini değerlendirme zahmetine girilmeden çıkarılan sonuçlardan biri de bunların kişilerin iç dünyasını, duygu ve düşüncelerini yeterince yansıtmadığı oldu. Doğulu/Müslüman otobiyografik yazım geleneği üzerine kapsamlı bir derleme ve incelikli bir tahlil ancak 2000'li yılların başında üretilerek malum ilan edildi: Farklı kültür dünyaları ve yazım geleneklerinin ürettiği örnekler, farklı yazım stratejileri içeren ve farklı okuma yöntemleri gerektiren ürünlerdir. Bkz. Dwight F. Reynolds, ed., *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley: University of California Press, 2001).

rında büyük bir heyecanla sırdaş ve hemdert oluyoruz. Bulgularımızın, türün erken dönem veya Batı-dışı örneklerinin kişisel olmaktan ziyade yazarın sosyal çevresine ışık tutan nitelikte bir topluluk eylemi[5] olduğu ve ancak bu potansiyeli ile değerlendirildiğinde bunlardan tarihsel kaynaklar olarak tam manasıyla istifade edilebileceği tezini desteklediğini söylemek güç. Proje ekibi için hayli sevindirici bir gözlem olduğunu itiraf etmek gerekir.

Bulguların temsil niteliği, projenin en başından beri üzerinde hassasiyetle durduğumuz bir mesele oldu. Ancak küçük ve ayrıcalıklı bir kesimin okur-yazar olduğu bir devirde birinci ağızdan hayat hikayelerini ihtiva eden eserlerin bir envanterini oluşturarak Osmanlı toplumunun serencamını gün yüzüne çıkarmış olmayı nasıl iddia edebilirdik? Proje bulgularını evvela okur-yazarlar, sonra da yazılı dünya ile ilişkisi en temel işlevlerinin çok ötesinde, kendi halini ifade aracı olarak görecek kadar ileri düzeyde olanlarla sınırlamış olmaz mıydık? Oysa bizler ne hayat hikayeleri on yıllardır tarihçiliğimizin önde gelen konusunu teşkil eden devletliler ne de kendisini gözlemlemeye ve aktarmaya meyyal olduğu bilinen sufilerin ben-anlatıları ile yetinmek niyetindeyiz. Devlet elitinin de tasavvuf ehlinin de henüz gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen veya henüz ben-anlatısı niteliğiyle değerlendirilmeyen eserleri bulunduğu gerçeği bir tarafa, sıradan insanların tarihçiliğimizde uzunca zaman var olmadığı veya mevcut kaynaklar ile erişilmez olduğu kabul edilen sesine kulak vermeyi amaç edindik.

Bir hükümdarın birincil fonksiyonu topluma mutlak temini ideal olmaktan öteye gitmeyen türden vaatler tedarik etmektir. Osmanlı sultanlarının varlıklarında cisimleşen adaletin tesisi ideali de bu gibi vaatlerin başında gelir. Haksızlığa uğradığını hissedenler durumu sultana veya onun ve devletin sadık hizmetkarlarına beyan etmek yolunu dener. Yine bu devletliler elinden gadre uğrayanlar, esasen hakkettiğine inandığı konuma ulaşamayanlar, talihin cilvesinin elinde gücünü, malını yitirenler... Çareyi sultana *hal*ini anlatmakta görenler hiç de az değildir. Bunlar arasından kalem ehilleri, halini duyurmak umuduyla hacimli – muhtemel hamisini övmeyi de ihmal etmeyen- ciltler sunarken okur-yazar dahi olmayan çoğunluk dertlerini kısaca ve aracılar yoluyla ifade eder. Gazavat-ı Hayreddin Paşa gibi, dikte ettirildiğini bildiğimiz ben-anlatılarını da envantere dahil etmek konusunda henüz projenin erken bir aşamasında uzlaşıldı. Ancak Osmanlı Arşivleri'nin

5 *Autobiography as social act.*

muhtevası ve ben-anlatıları barındırma potansiyelini, en başından beri açık hedefimiz olan yazma eser kütüphaneleri ile kıyaslandığında daha geç keşfetmiş bulunuyoruz. Mektuplar, beyaz üzerine hatt-ı hümayunlar yanında arşivde bulunan arzuhaller pek de nadir olmayan şekilde tafsilatlı ben-anlatıları sunuyor. Bunlar her ne kadar hayatın belirli bir döneminin ve şikayete konu meselenin pratik maksadı ağır basan dökümleri olsa da motivasyonun kendini, halini anlatmak olduğu şüphe götürmez bir gerçek. Arzuhaller ile ilgili belki en mühim nokta ise kadın ben-anlatılarına erişmenin bir yolu olmaları. Öyle görünüyor ki bulguların geniş toplumu temsil kabiliyeti gibi proje henüz fikir aşamasındayken ortaya çıkan bir sorunu aşmak yolunda önemli bir mesafe kaydetmiş, akademik dayanışma içinde dile getirilen endişe ve eleştirileri de böylelikle cevaplamış oluyoruz. Doğru yöntemi geliştiren ve kaynak çeşitliliğini sağlayan araştırmalarla –hele kulak tıkamak kolaycılığını seçmemişse- yüksekliği farklı olmakla birlikte geçmişten gelen pek çok sesi duymanın mümkün olduğunu Arşivden Bir Ben-Anlatısı köşesinde görüyoruz.

24-26 Mayıs 2024 tarihleri arasında Üsküp'de gerçekleştirilecek olan üçüncü toplantımız için hazırlıklarımız sürüyor. Balkan coğrafyasından ben-anlatılarını tanımak için sabırsızlanıyoruz.[6]

6 Çağrı metni için bkz. https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/tr/uskup-2024/ana-sayfa-uskup-2024

Araştırma Makalesi/Research Notes

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

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

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

Yakar, Gülşen. "TÜBİTAK Project Titled "Ottoman Ego-Documents: Inventory, Analysis (1500-1800)" and the Research Activities of the Istanbul Group II," Translated by Yasemin Tuğyan. *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 164-169.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10668952

The interest received by the initiation of the publication of *Ceride: Journal of Ego-Document Studies*, now in its second issue that you are reading - a significant outcome of the project "Ottoman Ego-Documents: Inventory, Analysis (1500-1800)" - has proven to be a major source of motivation for the project team during the research process.

Since the publication of the journal's first issue, the project team had the opportunity to formally present their preliminary findings for the first time at the Turkologentag 2023 - The Fourth European Convention on Turkic, Ottoman, and Turkish Studies, hosted by the University of Vienna on

September 21-23. On September 23rd, during the special session titled "Ottoman Ego-Documents: Analysis on Sample Texts, Research Activities of the Istanbul Group," [1] moderated by the project coordinator and *Ceride*'s editor-in-chief, Prof. Selim Karahasanoğlu, Dr. Semra Çörekçi presented the paper titled "Reading the Life of a *Mudarris* from His Diary: An Analysis of the Diary of Sıdkızâde Mustafa Hamid Efendi," introducing the audience to Sıdkızâde Mustafa Hamid Efendi (d. ~1850), a scholar at the early stages of his career belonging to a prominent scholarly family by examining the diary, which recorded both the intimate and ordinary details of the author's daily life diligently. In the presentation titled "Istanbul Group of Ego-Document Studies: What They Did, What They Are Doing, What They Will Do?" Özlem Kumbar and Emre Eken informed the audience about the research group and the TÜBİTAK project, providing an analysis of the project's early findings in terms of century, genre, and authors. As for myself, in my paper titled "In Tears and in Pleasure: The Daily Life of a Dervish in 17th Century Istanbul," I attempted to present the diary known in the literature as *Sohbetnâme*, written by Seyyid Hasan (d. 1688), a this-worldly Halvetî-Sünbülî sheikh who lived in 17th-century Istanbul, sharing his days filled with both tears and joy. [2] Following the presentations, during the Q&A session, Prof. Selim Karahasanoğlu answered questions related to the project and informed the audience about the planned activities.

Another significant development for the project, now entering its tenth month of research, is initiation of the evaluation of findings. In addition to the regular project meetings where the team assesses the project's progress, delves into technical issues, and plans future activities, we also conduct weekly sessions as part of the PhD course titled "Ottoman Ego-Documents." In these sessions, each finding added to the inventory is introduced by the respective researcher, followed by a rigorous categorisation and discussion of its ego-document qualities by the project team. Notably, there are instances where a consensus on categorising specific works cannot be reached. However, the valuable aspect of the course lies not only in providing the project team with information about each text in the inventory but

1 Detailed information and panel proposals can be found on the website of the project. See https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/tr/olba-envanter-tubitak-1001/konferanslar-olba-envanter.

2 I am now and always grateful to my dear professor, Assoc. Prof. Güçlü Tülüveli, who introduced me to this diary when I was still an undergraduate student.

also in fostering discussions related to the field. This process contributes to refining the conceptual foundations of the project, repeatedly bringing each hypothesis to the forefront for testing them against new findings. Undoubtedly, when the project moves into the analysis part at its conclusion, these sessions will prove to be helpful by making the team's work considerably more manageable.

The effort invested in revealing the ego-document quality of each new finding is shaped by existing lines of discussion in the field of ego-document studies and various approaches specific to the area. It would be easier but monotonous if the project team adopted a uniform approach to ego documents and evaluations were made unanimously. Fortunately, the team is lucky to have researchers who bring diverse backgrounds and experiences of different disciplines, often resulting in a productive and dynamic discussion environment.

Each meticulous examination of every finding centres on its personal and intimate qualities. How profoundly and openly do Ottoman authors of the early modern period express their emotional and intellectual worlds in their works? More importantly, how does the broad framework of generalisation, such as the composite term "Ottoman" within the extensive time span of the "early modern period," fit, disregarding various cultural spheres, writing traditions, community legacies, and, above all, personal inclinations to the schema? Despite appearing otherwise, the intellectual legacy of Burckhardt persists in academia and even in approaches seemingly developed in reaction to him. As evaluations are made without a comprehensive understanding of the entire material, they often do not extend beyond assumptions. Despite increasing number of ego documents of *ulama* (scholars) and Sufis, the notion that Ottomans[3] refrained from speaking about themselves and considered mentioning the *self* shameful remains ingrained in mental frameworks. Evidence has shaken the grounds but has not entirely demolished them; in the East, the absence of an individual endures.[4]

3 Or, whichever you prefer: Muslims, Easterners, those governed by the Sultanism or Eastern Despotism model, those in the *Gemeinschaft* (community) phase… In summary, societies that have acquired positive traits and values of the West only through imitation of their patrons, Western outsiders.

4 Let's briefly summarize a lengthy line of thought. Although the existence, singularity, and time span of the period that Orthodox historiography labels as the "Renaissance" with its distinct characteristics, is today a subject of debate, Jacob Burckhardt, in his comprehensive work published for the first time in 1860 and which has influenced the literature on Renaissance culture for a long time, identifies the Renaissance as the starting point of the modern era. According to Burckhardt, Renais-

The reality revealed by the inventory, which now exceeds the registry of 300 works, is that contrary to popular belief, early modern Eastern authors created opportunities to narrate the most intimate aspects of their lives in various occasions and in various genres. Neither the genres nor their content is rigid or absolute; they are cultural products that authors modify, thus, open to experiment and transform. Autobiographies within *icazetnam-e*s (diplomas), private letters within *fiqh* texts... As we thoroughly analyse

sance Italy was the unique ideal environment that gave birth to the first individuals of Modern Europe ("*first born sons of Modern Europe"*) with its distinctive administrative, social, cultural, and economic conditions. This very environment is unparalleled in any other era or society. For the first time in history, and only in Italy, individuals who previously identified themselves only as members of a race, family, or community and were conscious of their identity only in connection with a broader category and a wider community transformed into modern individuals. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (New York: The New American Library, 1961). The advocates of the profound transformation in history, where individuals develop the notion of becoming individuals independent of the groups to which they are affiliated, is not only Burckhardt. A similar Durkheimian societal transformation with an evolutionary approach can be observed in Ferdinand Tönnies' transformation of community-society (*Gemeinschaft-Gesellschaft*). However, the values attributed to the stages of this transformation are pretty different in Tönnies and Burckhardt. See Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen* (Leipzig: Fues, 1887).

Burckhardt's assertion, which denies the existence of pre-Western and non-Western self-consciousness and the autobiographical genres as its cultural products, has formed a significant intellectual legacy in Ottoman ego-document studies. This stance is supported by assessments of eminent orientalists such as Gustave von Grunebaum and Franz Rosenthal, who produced evaluations of Islamic culture and the nature of Muslim communities. Grunebaum, Rosenthal, and many others argued that Islam as a religion created a cultural barrier to developing the notion of individuality. They contended that Muslims perceived themselves primarily as part of the religious community, *cema'at,* and then the larger community of Muslim believers, *ummah*, but most certainly as members of a community of believers rather than as individuals. For example, see Gustave von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1946); Franz Rosenthal, *Man versus Society in Medieval Islam*, ed. Dimitri Gutas, (Leiden: Brill, 2014). The discussion over the impossibility of individuality in Eastern/Muslim cultures supported with the observation that the existence of individualism and the awareness of being an individual is directly indicated by the autobiographical genre of writing. It was argued that this genre was acquired only in a late period, around the 19th century, and only through imitation of Western culture.

The notion of individuality, the concept of individualism, and the analyses based on the historical development of these ideas aside, there is a need to re-explore autobiographical texts produced outside the West, which are considered cultural products of the so-called self-consciousness. George Makdisi, for instance, argued that within the Islamic writing tradition, the intersection of historiographical genres of biographies and annuals gave rise to the genre of diaries as early as the 8th century. See George Makdisi, "The Diary in Islamic Historiography: Some Notes" *History and Theory* 25 (1986): 173-185. In comparisons made by adopting Western, that is, high standards, one of the results drawn without bothering to evaluate the cultural world and writing tradition in which non-Western texts take shape is that these texts do not adequately reflect individuals' inner worlds, emotions, and thoughts. A comprehensive compilation and nuanced analysis of the Eastern/Muslim autobiographical writing tradition were only produced in the early 2000s. It was recognised that examples produced by different cultural worlds and writing traditions are textual products that involve different writing strategies and require different reading methods. See Dwight F. Reynolds, ed., *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley: University of California Press, 2001).

the content of early modern Ottoman ego-documents, we eagerly become confidants and suffering companions of love, longing, sexuality, illness, mourning, ambition, jealousy, all kinds of emotions, and dreams as their reflection. It is challenging to say that our findings support the thesis that the early modern or non-Western examples of genre is more of a social act,[5] shedding light on the writer's social environment, and can be fully utilised as historical sources when evaluated solely with this potential, rather than as personal documents. We must admit that it is indeed a celebrated observation for the project team.

The representative nature of the findings has been a matter that we have consistently emphasised since the beginning of the project. How could we claim to bring the life in Ottoman society to light by creating an inventory of works containing first-person narratives in an era where only a small and privileged segment is literate? Would not it limit the project findings to those who are highly literate, considering their relationship with the written world to be beyond its most basic functions, who view it as a means of self-expression? However, we will not limit the project with ego-documents that have long been at the life stories forefront of historiography, whether they belong to the group of statesmen or to Sufis known for their inclination to observe and express themselves. Setting aside the fact that there are still undiscovered works or texts not yet evaluated for their ego-document qualities, whether belonging to the state elite or the Sufi community, we intend to listen to the voices that have not been present in the historiography for a long time or are considered inaccessible with the existing historical sources.

A ruler's primary function is to provide promises to society that often do not go beyond ensuring an ideal. The establishment of justice, embodied in the existence of Ottoman sultans, is among such promises. Those who feel they have been wronged attempt to bring their situation to the attention of the Sultan or his loyal servants. These include people who have suffered injustice from state officials, those who have not achieved the position they believed they deserved, and those who have lost their power or wealth due to the twists of fate. There are quite a few who see the solution in explaining themselves to the Sultan. Among them, literate individuals present vo-

5 *Autobiography as social act.*

luminous texts, often praising their potential patron, hoping to make their stand known. On the other hand, the majority, who are not literate, briefly express their concerns through intermediaries. In the early stages of the project, the team agreed to include dictated ego-documents, such as Gazavat-ı Hayreddin Pasha. However, we have discovered the potential of the Ottoman Archives later in the project, compared to the manuscript libraries that have been the apparent target from the beginning. Letters and petitions found in the archives alongside *hatt-ı hümayun*s often provide detailed ego-documents. Although these detailed accounts primarily serve the practical purpose of communicating the specific period in life and the issue at hand, there is no doubt that the motivation behind them is to express oneself and narrate one's circumstances. Perhaps the most crucial aspect related to *arzuhal*s (petitions) is that they serve as a way to access women's ego-documents. The project seems to have made significant progress in overcoming a problem that emerged during the conceptual stage—namely, the representative capacity of the findings for the broader society while addressing concerns and criticisms expressed in academic circles. By developing the appropriate method and ensuring source diversity in research, especially if the research activity has not chosen the easy path of turning a deaf ear, it becomes possible to hear many voices from the past with varying loudness, as evidenced in the "An Ego-Document from the Ottoman Archives" section of the journal.

The preparations for the third meeting, which will take place in Skopje between May 24-26, 2024, are underway. We are eager to explore ego-documents from the Balkan region and look forward to meet in Skopje.[6]

6 For detailed information, see https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/tr/uskup-2024/ana-sayfa-uskup-2024.

Değerlendirme Makalesi/Review Article

Siyasetin Ahlâkî Eleştirisi (Da'vetü'n-Nefsi't-Tâliha İle'l-A'mâli's-Sâliha)

Şehzade Korkud. İstanbul: Timaş Akademi, 2022. 479 s.
ISBN: 9786050845617

ELMİN ALİYEV

Bağımsız Araştırmacı
Independent Scholar

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

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 26.11.2023
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 14.12.2023

Aliyev, Elmin. *Siyasetin Ahlâkî Eleştirisi (Da'vetü'n-Nefsi't-Tâliha İle'l-A'mâli's-Sâliha)*, Musa Sancak. *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 170-179.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10668963

Musa Sancak'ın çevirisiyle Türkçeye kazandırılan kitap, Osmanlı hanedân üyelerinden Şehzâde Korkud'un (ö. 919/1513) günümüze ulaşan dört mensur eserinden birini içermektedir. Giriş ve metin kısmı olmak üzere iki ana bölümden oluşan çalışmanın girişi, Asım Cüneyd Köksal ve Musa Sancak imzalarını taşımaktadır. Girişte, Osmanlı şehzâdeleri arasındaki müstesna konumuna değinilen Şehzâde Korkud'un hayat hikayesi ve günümüze ulaşan eserleri özetlenerek kitabın ana teması üzerinde durulmuş; çeviriye konu olan yazma nüshalar hakkında kısa bilgi verilmiştir. Metin kısmında ise *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*, mütercimin belirlediği başlıklar ve eklediği açıklamalarla birlikte Türkçeye aktarılmıştır.

Sancak'ın girişteki katkısı, "Eserin Nüshaları ve Tercümede Takip Edilen Yöntem" başlıklı birkaç sayfayla sınırlıdır (s. 31-33). Mütercimin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*'nın günümüze ulaştığı bilinen dört nüshası vardır (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 1763; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed, nr. 1413; Princeton University Library, Garrett, nr. 1098H; İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. F4874). Bunlardan Ayasofya nüshası ile çeviriye başlamış, sonlara doğru ise ek notlarla zenginleştirilmiş III. Ahmed nüshasından haberdar olmuştur. Bu nüshanın diğerlerinde bulunmayan *Tetimme* kısmını da içermesi çevirinin gözden geçirilerek yeniden düzenlenmesi ihtiyacını doğurmuştur. Böylelikle Topkapı nüshasındaki ilaveler kaşlı parantez {} içerisine alınmış, varak numaraları ise Ayasofya nüshasındakilerin /[] aksine bold font ile **/[]** belirtilmiştir.

Metni daha anlaşılır kılmak adına yapılan bu düzenlemelerin, yanlış ve eksik çeviri yöntemine dayalı sorunları gideremediği açıktır. Örneğin, yazma nüshalarla ilgili kapsamlı açıklamalar yapılmamış, eserin adı ve telif tarihine ilişkin bilgiler temellendirilmemiş, en eski nüsha olarak nitelendirilen Princeton nüshası ile İstanbul Üniversitesi nüshası dikkate bile alınmamıştır. Arapça tenkitli metin oluşturulmadığı için çeviriye dayanak teşkil edecek metnin kapsamı da belirlenememiştir. Ayasofya nüshasındaki minhüvat notlarının Y. N. (yan not) kaydıyla çevrilmesine karşın, önemli olduğu vurgulanan Topkapı nüshasındaki minhüvat notlarının tercümeye alınmaması bu belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Yine bu belirsizliğin bir diğer olumsuz sonucu, metnin akademik değerini yüceltecek ek bilgilere yer verilmemesidir. Nitekim Şehzâde Korkud'un yaptığı alıntıların kaynakları gösterilmemiş ve hadisler tahriç edilmemiştir. Mütercimin söz konusu eksikliği gidermek yerine, *"Kitabın bir siyasetnâme klasiği olması itibariyle tercümede fazla akademik ve modern karşılıklar vermek yerine, sade bir dille doğrudan konunun anlaşılmasına odaklandık."* (s. 33) şeklindeki gerekçelendirme çabası ise bir hayli ilginçtir. Bu gerekçe çeşitli açılardan pekala eleştirilebilir, ancak iki sorunun özellikle cevaplandırılması gerektiği kanaatindeyiz. Bir siyasetnâme klasiğinin akademik hassasiyetle yayınlanması gereksiz midir? Dipnotlarda gelişigüzel açıklamalarda bulunmak yerine sistemli akademik bir yöntemin izlenmesi daha faydalı olmaz mıydı?

Çevirinin köşeli paranteze alınan bölüm başlıklandırmalarında konum ve içerik itibarıyla görülen isabetsizlikler, zengin atıflara rağmen dizin kıs-

mının eklenmemesi ve metnin genelindeki imla hataları bu noksanlı yaklaşımın bir uzantısı olmalıdır. Gerek şahıs ve eser isimlerinde gerekse de kavramlarda kullanılan kesme (') ve uzatma/inceltme (^) işaretlerinde istisna denilemeyecek kadar düzensizlik bulunmakta, dipnot numaraları yer yer normal metin formatında verilmektedir (s. 324-325).

Girişin büyük bir kısmını oluşturan ve eserin muhtevasını açıklama saikiyle kaleme alınan "Şehzâde Korkud-Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Siyasî Düşüncesi" (s. 7-31) bölümünün Köksal'ın kaleminden çıktığı ifade edilebilir. Zira bu bölüm, Şehzâde Korkud'un *Hallu işkâli'l-efkâr fî halli emvâli'l-küffâr* adlı fıkıh eserine Köksal tarafından yazılan girişin neredeyse aynısıdır.[1] Burada iki farklı eserin aynı girişle yayınlanmasının ne kadar makul olduğunu ya da kendi kendinden alıntı kurallarının hangi oranda gözetildiğini tartışmayacağız.[2] Dikkat çekmek istediğimiz husus, *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*'nın girişindeki "fakih Korkud" vurgusunun söz konusu tekrardan etkilenme ihtimalidir.

Da'vetü'n-nefsi't-tâliha'yı yazmak için Korkud'un tarih, biyografi, fıkıh, hadis, tefsir, kelâm ilmiyle ilgili pekçok kaynağa başvurduğunu ifade eden Köksal, eserin asıl telif sebebini siyaset ahlâkıyla ilişkilendirmektedir. Fakat genel görünümün aksine, müellifin temel gayesi ahlakî-tasavvufî konuların incelenmesi değil, aralara serpiştirdiği siyasî mesajları iletmektir (s. 19).

---

1 Korkud'un hayatı ve eserleri hakkında daha ziyade ikincil literatürden (örneğin Uzunçarşılı, Al-Tikriti, Emecen) derlenen bu giriş yazısı için bk. Şehzade Korkud, *İslam'da Ganimet ve Cariyelik: Osmanlı Sistemine İçeriden Bir Eleştiri (Hallu işkâli'l-efkâr fi halli emvâli'l-küffâr)*. Haz. Asım Cüneyd Köksal, çev. Osman Güman (İstanbul: İSAR [İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı], 2013), 7-40.

2 Şunu da belirtelim ki giriş kısmındaki bazı bilgiler kesinleştirilmeden kullanılmış ve buna binaen de tartışmaya açık yorumlara yer verilmiştir. Bunun en belirgin örneklerinden biri, [*Risâle fi'l-Hilâfe ve âdâbü's-selâtîn* adlı] bir siyasetnâme (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 1228, vr. 1b-43a) üzerinden İdrîs-i Bitlisî ile Şehzâde Korkud'un görüşleri arasında kurulan ilişkidir. Daha açık bir ifadeyle, söz konusu siyasetnâmedeki "ve lâ münâfâtin beyne tasfiyeti'l-kalbi ve's-saltanati ve kesreti'l-emvâl" (*tasfiye-i kalb ile saltanat ve kesret-i emvâl arasında herhangi bir çelişki yoktur*) ibaresi, Şehzâde Korkud'un iddialarına İdrîs-i Bitlisî tarafından verilen bir cevap olarak değerlendirilmiştir (s. 30). Ne var ki [*Risâle fi'l-Hilâfe ve âdâbü's-selâtîn*]'in adı gibi İdrîs-i Bitlisî'ye aidiyeti de kesin değildir. Temellük sayfasına düşülen "hâzâ'l-eser te'lîfü'l-Mevlâ İdrîs el-Bitlisî ve bi-hattihî bişehâdeti Ali Emîrî Bek" (*Ali Emîrî'nin kanaatine göre bu eser İdrîs-i Bitlisî'ye ait olup, onun kendi hattıyla yazılmıştır*) kaydı, Zilhicce 918/Şubat-Mart 1513 tarihli yazmanın Bitlisî'ye ait müellif nüshası olduğuna işaret ediyor. Ancak eserin içeriğinde müellife doğrudan veya dolaylı bir atfın bulunmaması, müellifin diğer eserleri ile olan üslup farkı vb. hususlar, söz konusu kaydın güvenilirliğini zan altında bırakmaktadır. Risalenin Bitlisî'ye aidiyetiyle ilgili iki farklı yaklaşım için bkz. Nabil Al-Tikriti, "Idris-i Bidlisi's 1513 Treatise on Caliphat and Sultanic Protocols", *New Trends in Ottoman Studies: Papers presented at the 20th CIÉPO Symposium Rethymno, 27 June–1 July 2012*, ed. Marinos Sariyannis (Rethymno: University of Crete, 2014), 741-56; Vural Genç, "A Critical Review of an Epistle Attributed to Idrîs-i Bidlîsî Risâlat al-Khilâfa wa Âdâb al-Salâtîn wa al-Wuzarâ", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 49 (2017): 429-34.

Araştırmacıya göre, kişisel duyguların her halükarda etkili olduğu bu mesajlar sadece şahsî arzulara, hayal kırıklıklarına ve can kaygısına bağlanamaz. Dolayısıyla yürürlükteki kanun ve siyaset temayülüne şer'î-örfî ikilemi bağlamında yönelttiği eleştirileri, yine ilmiyye ve kalemiyye sınıflarından çeşitli zümrelerin ehliyetini hak ve adalet ilkeleri ekseninde sorgulaması Korkud'un bir İslam âlimi olarak ortaya koyduğu gerçek düşünceleri olarak da değerlendirilmeye açıktır (s. 20). Al-Tikriti'nin kanaatine[3] karşı alternatif yorum niteliğindeki bu yaklaşım giriş kısmına bütünüyle hakim olup, Korkud'un "fakih" kimliği sürekli öne çıkarılmaktadır. Korkud, tahttan feragat ettiğini açıklamak için yazdığı eserde, beş temel başlık altında sıraladığı feragat nedenlerini (örf ve şeriat arasındaki uyuşmazlık, devletin haksız mal toplaması, yöneticinin günahlardan uzak durmasının imkansızlığı, yöneticiliğin insanı ahiretten uzaklaştırması, taht kavgalarının yönetici için kaçınılmaz olması) bu kimliğin gereği olarak ortaya koymuştur (s. 21-29).

Köksal'ın ısrarlı vurgusuna rağmen *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*'nın bütünüyle fıkhî bir pespektifle yazıldığı söylenemez. Araştırmacı, eserdeki asıl gayenin aralara serpiştirilmiş mesajlarda aranması gerektiğini ifade ederken son derece haklıdır. Iskaladığı ya da görmezden geldiği nokta ise bu mesajları bütünüyle siyaset-i şer'îyye bakış açısıyla değerlendirmesi ve Korkud'un fakih kimliğini idealize etmesidir. Tabi ki Şehzâde Korkud'un fıkıh bilgisinden yoksun olduğunu ya da eserde fıkhî konuların işlenmediğini kastetmiyoruz. Aksine egosantrik bir saikle yazılan *Vesîletü'l-ahbâb*'da[4] olduğu gibi *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*'da da dinî nas ve argümanların örtük amaca hizmet eden bir araç olarak kullanıldığının altını çizmek istiyoruz. Korkud, yoğun hadis kullanımına yer verdiği *Vesîletü'l-ahbâb*'da bir hadis kitabı yazmayı amaçlamadığı gibi *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*'da da şer'î siyaset veya ahlak eseri yazma motivasyonuyla hareket etmemiştir. Her iki eserde müellifi karakterize eden öncelikli vasıf, bir hadis veya fıkıh âlimi kimliği değildir. Kendi varlığını ve liyakatini sultana/babaya hatırlatmaya çalışan; kimi zaman siyasî-askerî başarısızlıkların neden olduğu düşük benlik saygısı, kimi zaman görmezden gelinmenin doğurduğu kırgınlık ve öfke, kimi zaman ise

3 Al-Tikriti'ye göre Korkud yöneticilikten feragat etme isteğini dinî sebeplere dayandırıyorsa da bir bakıma siyasî manevra yapmakta ve aslında en iyi yönetici adayının kendisi olduğunu öne sürmektedir. Bkz. Nabil Sırrı Al-Tikriti, *Şehzade Korkud (ca. 1468-1513) and the Articulation of Early 16th Century Ottoman Religious Identity*. (Doktora Tezi, The University of Chicago, 2004). 195 vd.

4 Ben-anlatısı çerçevesinde eserle ilgili görüşlerini paylaşma nezaketinde bulunduğu için İbrahim Halil Ayten'e müteşekkirim.

gelecekte yaşanabilecek "kardeş katli" kaygısı ile serzenişte bulunan şehzâde/evlat kimliğidir.[5]

Da'vetü'n-nefsi't-tâliha'da işlenen konuların sistematik ve bütüncül bir görünüm arzetmemesinin, yine Korkud'un göreceli muhalif tavrının arkasında yatan neden bu nüansta aranmalıdır. Doğrudan II. Bâyezîd'e (ö. 918/1512) unvanlanan eserde Korkud'un babasına hitap üslubu çalkantılı ruh halinden haber vermektedir: Bazen *"Ey müminlerin emiri"* (s. 41), *"yüce hazretiniz"* (s. 41), *"sizin sadık kulunuz, ziyadesiyle lütfunuza kani bir şekilde, huzurunuzda bir yakarışla, katınızdan gelecek inayeti bekleyerek"* (s. 460) şeklinde saray âdâbına yakışır ifadelere yer verir. Bazen *"bil ki"*, *"sen de bilmektesin ki"* (s. 364) şeklinde daha samimi bir üslupla seslendiği babasından Hz. Peygamber'in sahabelerine gösterdiğine benzer bir merhamet ve şefkat umar (s. 469). Bazen makul isteklerini hoş karşılamadığı için ahiret günü kendisinden şikayetçi olmakla tehdit eder (s. 471). İradî arzularını örfî zorunluluğa tercih etmesinden dolayı çıkan anlaşmazlıktan bizzat babasını mesul tutup babanın çocuğuna karşı yükümlülüklerini hatırlatır ve*"Bu konuda çocuğuyla husumetini uzatması çok kötü bir davranıştır"* diye nasihatte bulunmayı ihmal etmez (s. 462-63). Kendisi gibi *"padişah çocuklarının dünyaya getirilmesinin sakıncaları"* üzerinde duran ve saltanatla ilgili örfî teamüllerin, bireysel iradeyi yok sayan zorakî mahiyetine dikkat çeken müellif, kendisini köleye benzeterek azat edilmesini isterken aslında mecaza başvurmaz, gerçek duygularını kelimelere aktarır (s. 462-63). Bazen de sultanlık makamında bulunması hasebiyle babasını örtük biçimde *"en büyük zalim"* diye nitelendirir (s. 451) ki eserde II. Bâyezîd'i bir kez bile olsun adalet vasfıyla anmaması bilinçli bir tercih olmalıdır. Zira ona göre, yaşadığı dönemde adalet kapısı kapanmış ve muteber bir cihad için şartlar ve şer'î esaslar ortadan kalkmıştır (s. 343, 354).

Korkud, gerçek meramının anlaşılamaması, hatta endişe ve tedirginlikleri dolayısıyla kullandığı "katı" ifadelerin bir isyan girişimi olarak algılanması tehlikesinin farkındadır. Bunun içindir ki kitabın baştan sona okunmasını ve ruh halinden dolayı kendisinin hoş görülmesini temenni eder:

5 Bütün bunlardan hareketle *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*'yı Korkud'un melankolik kişilik yapısı bağlamında değerlendiren psikobiyografik bir çalışma için bkz. Orhan Gürsu, "Melankoli ve İktidar Arasında Bir Şehzade: Şehzade Korkut'un Psikobiyografisi," *TARR: Turkish Academic Research Review* 5, no. 2 (2020): 267-88.

> *"Ey müminlerin emiri (...) bu kitabı baştan sona kadar okumanızı Allah için arzederim. (...) Ayrıca kitap baştan sona okunmazsa belki ateşi beni yakacak öfke doğabilir ve zavallı kulunuza zulüm olur ki bu da sizin yüce şanınıza yaraşmaz."* (s. 41).
>
> *"Beni bu risalede gösterdiğim katı davranışları sergilemeye ve diğer bazı şeyler yapmaya sevk eden harap olmuş, endişe veren halim ve emirlik görevini bırakmamı gerektiren sebepleri açıklama sadedinde dile getirdiğim yönden ağır düşen tedirgin kalbimdir."* (s. 472).

Bu satırlar, Korkud'un açığa vurmaya çalıştığı "ben"in, kitabın bütününe serpiştirilip satır aralarına saklandığına işarettir. Dolayısıyla okurun asıl misyonu aklî ve naklî ilimlerle ilgili eserlerden yapılan alıntılara takılmadan bu "ben"i keşfetmektir. Müellifin sonradan eklemelerde bulunduğu anlaşılan Topkapı nüshasındaki bazı ibareler, *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*'nın II. Bâyezîd'e gönderildiği, fakat uzun süre cevap alınamadığı şeklinde yorumlanmaya müsaittir. Korkud, bu nüshadaki *Tetimme* kısmına yaşadığı ruhsal çöküntüyü özetleyen çarpıcı ifadelerle başlar:

> *"Kalbimi, bu eziyetin uzamasıyla oluşan perişanlık duygusu kaplamıştı. Üstelik müminlerden bir kimseye "Keşke toprak olsaydım" sözünü söyletecek kadar onu sıkıntıya sokması Müslümanların önünde bulunan bir kişiye yakışmaz."* (s. 473).

Kur'ân âyetine (Nebe, 78/40) gönderme yapılan "Keşke toprak olsaydım" cümlesi, vadedilen cehennem azabı karşısında en derin ümitsizlik duygusuna kapılan kafirlere ait bir ibaredir. Korkud, kafirlerin maşherdeki haline kıyasla anlatmaya çalıştığı kendi ümitsiliğini, *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha* hakkında serdedilen olumsuz değerlendirmelere bağlar. Onun, *"yanımda bulunmayan, ne halde olduğumu araştırmayan, sözlerimi düşünmeyen ve bana dair hususları işitmeyen"* diye nitelendirdiği bazı kimseler eserdeki "ben"in meramını keşfedememiş ve *"bu nedenlerden gizlediğim bir husus kalmadı"* (s. 461) demesine rağmen müellifin maksadının velâyet/yöneticilik alanını genişletmek olduğu zannına kapılmışlardır. Eserdeki bilgilerden hareketle müellifin tam olarak kimleri kastettiğini belirlemek zordur. Bununla birlikte,*"bu muradı yerine getirmemenin sebebi avaneden bazı şaşkın zalim insanların yönlendirmesi"* (s. 471) kaydı, II. Bâyezîd'in maiyetindeki bazı bürokratları kastettiğini gösterir. Siyasî ve ekonomik nedenlerden ötü-

rü aralarının açıldığı dikkate alınırsa Sadrazam Hadım Ali Paşa'nın (ö. 1511) bu kişilerden olduğu düşünülebilir.[6] Korkud'un, *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*'da insanların en kıskançları olarak nitelendirdiği hadım memurlar hakkında özel bir bahis açması ve aldıkları rüşvet nedeniyle sultanı yanlış yönlendirebilecekleri konusunda ikazda bulunması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir (s. 274).

Sebebi ne olursa olsun söz konusu yanlış algıyı değiştirmek için ilave açıklamlar yapan Korkud, *"bu vefasız dünyada makam mevki ve emirlik"* arzusunda bulunmadığını, *"dünyalık talebinde ve ululuk sevdasında"* olmadığını üç gerekçe ile pekiştirmeye çalışır (s. 473-79). Dünya hayatının geçiciliği, hak ve zulüm mefhumlarının öne çıkarıldığı bu gerekçelerde dikkat çeken nokta, hükümdarlık için ehil olmadığının Hz. Peygamber'in Ebû Zerr'e nasihati üzerinden anlatmasıdır:

> *"Bedenen ve ruhen benim Ebû Zerr'den (r.a.) daha zayıf, zihnî kabiliyeti daha yetersiz biri olduğum açık bir husustur. Bu sebeple benim, yöneticilik belasıyla sınanmaya gücüm bulunmamaktadır. Resûlullâh'ın (s.a.v.) Ebû Zerr'e hitabı umumi anlamda ya da usûl ilminde açıklandığı üzere kıyas yoluyla bana yapılmış bir hitaptır."* (s. 478).

Kitabın farklı kısımlarında dile getirdiği (s. 292, 293, 469) bu ehliyetsizlik vurgusunun hemen akabinde Korkud, yöneticilik işlerine Allah rızası için tövbe ettiğini ve tövbe yeminini *hiçbir insanın hatırına* çiğnemeyeceğini ifade etmektedir:

> *"Yine şer'î kıyasın gereği olarak -Allah'a yemin olsun ki- ben artık insanların emirlik görevini yürütmeye muktedir değilim. Ben bu halimden soyutlandım, yönetim aklımdan çıktı, dille anlatılamayacak başka bir aleme ulaştım. Her aşığın ayrı bir arzusu vardır. Benimki delilik; delilik ise çeşit çeşittir. Allahu a'lem ne olursa olsun ben idari işlerle meşguliyetten onun rızasını kazanmak için nasuh bir tövbe ettim. Allah Sübhânehû'ya, onun izzetine, celaline, cemaline ve kemaline yemin olsun ki ben Allah Teâlâ'ya karşı ahdim olan bu tövbemi hiçbir insanın hatrına çiğnemeyeceğim."* (s. 478).

6 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "II inci Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut," *Belleten* 30, no. 120 (1966): 545 vd.

Bu ifadeler yeterince açık olsa da müellifin iki hususla ilgili tutarsız söylemlerinin açıklığa kavuşturulması gerekir: Birincisi, Korkud'un yönetimden tamamen çekilip çekilmediğiyle ilgilidir. Görünüşe bakılırsa kitap, emirlikten feragat talebinin izahı için kaleme alınmış ayrıntılı bir arzuhal niteliği taşır. Fakat müellif bir şehzâde olması hasebiyle *veliyyü'l-emr* görevinden mutlak anlamda kurtulmasının imkansız olduğunun farkındadır (s. 450). Nitekim *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*'nın yazılış tarihi olan 1508 yılı sonrasında Korkud'un taht mücadelelerine kısmen de olsa katıldığı, hatta yeniçeri ocağında konuşma yaparak taraftar toplamaya çalıştığı kaydedilir.[7] Şayet veriler doğru ise Korkud ya insanların değil de *Allah'ın rızası için* ettiği yemini bozmuş, ya da tövbe pasajını içeren *Tetimme* kısmını 1511 tarihli bu olaylardan sonra kaleme almıştır. İkincisi, Korkud'un yönetimden çekilme nedeniyle ilgilidir. Müellif bu durumu genellikle yöneticiliğin mahiyetindeki kötülükle ilişkilendirir. Âyet ve hadislerin yanı sıra çeşitli referans eserlerine dayandırdığı aklî ve naklî gerekçelerden dolayı dünyanın idare ve saltanatından soğuyup nefret duygularına kapıldığını, geçici nimet ve lezzetlerden bıktığını söyler (s. 358). Üstelik yöneticilikten feragat etme arzusunun yeni olmadığını, yirmi senedir böyle bir talepte bulunmak istediğini belirtir. Ne var ki yaşının küçük olması, ahiret için faydalı amellerin künhüne varmaması, zararlı davranışlar konusundaki gafleti ve dinî ilimlerle fazla uğraşmaması nedeniyle bu arzusunu gerçekleştirememiştir. Nihayet ilimle meşgul olmaktan aldığı haz konusunda terki kabil olmayan bir seviyeye ulaştığının farkına varıp ehil olmadığı yöneticilikten ve dünya işlerinden uzaklaşmaya karar vermiştir. Bu konuda sultandan temennisine gelince bu, yönetim dışında farklı bir alanda hizmete alınması, daha doğrusu bir ilmiyye mensubu olarak desteklenmesidir (s. 460). Zira başlangıçtan itibaren bünyesinin zayıf olması ve pek çok fiziksel hastalık geçirmesi yöneticilik kabiliyetini zayıflatır iken fıtratındaki ilim aşkını körüklemiştir:

> *"Kalben ve bedenen güçlü olmayışım sebebiyle memleketin ve halkın maslahatları, kölelerin hizmeti ve benzeri işlere dair sorunların uzunca bana arz edilmesini kaldıramaz haldeyim. Zira örneğin bana on mesele sunulsa ve ben onlara dair kafa yorsam ve onları çözsem başım dönüyor, canım sıkılıyor, kafam karışıyor ve dağılıyor. Böylece düzenim bozuluyor, sözlerimde akıcılık kalmıyor. Dilime kötü sözler dolanıyor ve saçmalıyorum. Ne acayip-*

7 Uzunçarşılı, "II inci Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut," 574-76.

> *tir ki kitap mütâlaasında, yeni düşüncelere daldığımda (tefekkür), fazlaca iş güçle uğraştığımda bu hale girmiyorum (...) Öyle görünüyor ki bunun sebebi 1) kalbin tabiatı itibariyle 2) ya da sonradan bir kazanımla birincisine ilgisiz olması ve ona buğzetmesi, ikincisini sevmesidir. Çocukluğumdan beri bugünüme kadar yaşadıklarımı düşündüğümde birincisini (tabiat itibariyle olmasını) daha makul görüyorum. Bu Allah'ın lütfudur."* (s. 292-293).

Yukarıdaki pasaj, Korkud'un entelektüel kişiliğine dair önemli ipuçları içerdiği kadar yönetimden çekilme söylemindeki değişimi de yansıtır. Müellif, meselenin seyrini siyasetin mahiyetine yönelik kötümser yaklaşımdan kendi kabiliyetine/ehliyetine doğru değiştirmekte, bütün vaktini ilme ayırıp yarım kalan eserlerini tamamlama isteğini bir mazaret olarak sunmaktadır (s. 462). Burada ilginç olan birinci husus, kitabın başından sonuna dünya malını kötülemesine rağmen kendisinin ve himayesindeki insanların geçimini sağlayacak kadar para talebinde bulunmasıdır. Ehl-i zimmetten alınan haraçtan olmak koşuluyla bir milyon beş yüz bin dirhemin başlangıç için yeterli olacağına kanaat getirdiğini, *"Antalya ve Elmalı kazaları hariç başka bir yurtta tasarruf sahibi"* olmak istemediğini ifade etmiştir (s. 461). İkinci husus ise yönetime tercih ettiği âlim kimliği ile daha derin bir yönetim anlayışı arasında kurduğu ilişkidir. Şöyle ki *"Allah'a ve Resûlüne ve sizden olan ülü'l-emre (idârecilere) itaat edin"* (Nisâ, 4/59) âyeti hakkındaki görüşleri sayfalarca (s. 463-69) tartışan Korkud'un asıl amacı, meseleyi teorik zeminde izaha kavuşturmaktan ziyade ülü'l-emr kavramıyla kastedilen zümrenin doğrudan sultanı değil, "ehlü'l-hall ve'l-akd"i işaret ettiğini delillendirmektir. Böylece sultanın isteğine karşı gelmesinin dinî bir sakınca doğurmadığını, hatta asıl uyulması gereken kişinin bir âlim sıfatıyla kendisi olduğunu ima etmektedir. Zira halifenin seçim ve azlinde söz sahibi olması gereken "ehlü'l-hall ve'l-akd, yani ehl-i icmâ" -bazı düşünürlere göre- içtihad düzeyindeki ilim sahiplerinden oluşmak zorundadır ki Korkud kendisinin bu vasfa sahip olduğu kanaatindedir. Bu bağlamda *Gâyetü'l-irşâd ilâ sebîli'r-reşâd* ve *Hâfizü'l-insân an lâfizi'l-îmân* (*Şerhu elfâzi'l-küfr*) fıkıh ve kelâm eserlerine gönderme yapması (s. 283, 297) ve özel kütüphanesindeki tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarından bahsetmesi oldukça manidardır. Kendi aktarımına göre kütüphanesinde yirmi civarında tefsir, otuz yedi hadis, on bir hadis şerhi, üç ilelü'l-hadis, yedi ulûmu'l-hadis, ondan fazla ricâl, otuzdan fazla usûl kitabı bulunmaktadır. Hanefî (kırktan fazla kitap), Şâfiî (yüz on dört ki-

tap), Mâlikî (beş kitap) ve Hanbelî (üç kitap) fıkhına dair kitaplar arasında (s. 365) ağırlığı Şâfiî fıkhına vermesi ise hiç kuşkusuz mezhep değişiminden kaynaklanmaktadır. Korkud, *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*'da bu değişimin sebebini Hz. Peygamber'i gördüğü üç rüyadan birine bağlar. Sûfîlik döneminde gördüğü diğer iki rüyaya gelince bunlarda Hz. Peygamber'den, kendisini "*emirlik makamını terk etmeye sevk edecek, fakirlik ve kendi halinde olmaya yönlendirecek şeyler*" dinlediğini aktarır (s. 388-89).

Sonuç itibariyle *Da'vetü'n-nefsi't-tâliha*, Şehzâde Korkud gibi önemli bir tarihi şahsiyetin çalkantılı ruh halinin otobiyografik ürünü olarak nitelendirilebilir.[8] Eseri, "Yorgun Nefsi Salih Amellere Davet" diye adlandırması bile bu hususu yeterince aydınlatmaktadır. Korkud'un "*ben derim ki*" (s. 45, 59, 107, 161, 183, 272, 273, 278, 280, 313, 354, 377, 397, 420), "*bu fakir kul*" (s. 365), "*bu fakir*" (s. 461) vb. ifadeler üzerinden kendine atıf yaptığı eser, telif motivasyonu açısından müstakil, müellifin kendisiyle ilgili aktardığı bilgilerin kitabın genelindeki dağılımı açısından ise parçalı bir ben-anlatısı vasfını taşımaktadır.[9] Öte yandan gerek müellifin psikolojik durumunu ve entelektüel kişiliğini gerekse de Osmanlı yönetim sistemine karşı göreceli muhalif duruşunu yansıtması eseri müstesna bir konuma taşımaktadır. Elimizdeki çeviri bu ayrıcalıklı konuma ilişkin farkındalıkla hazırlanmış olabilir, ancak onun önemini yeterince yansıttığı söylenemez. Dolayısıyla akademik ilkelerin gözetildiği daha titiz bir çalışmaya ihtiyaç duyulmakta, bunun içinse her şeyden önce eserin Arapça tenkitli neşrinin hazırlanması gerekmektedir.

8 Kanaatimizce Türkçe tercümede kullanılan "Siyasetin Ahlâkî Eleştirisi" başlığı yerine Korkud'un üç yerde temas ettiği bu adlandırmanın tercih edilmesi, hem metin içeriğini hem de eserin telif sebebini daha iyi yansıtacaktır. Eser hakkında değerlendirmelerde bulunan ilk araştırmacılardan Uzunçarşılı, "*Dâvet-ün nefs-it-tâliha isminden anlaşılacağı üzere azgın ve yolunu şaşırmış olan nefsi, âyet, hadis ile, iyi, güzel ve hayırlı amellere davettir.*" ifadeleri ile başlığın böyle anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir. Fleischer ise *An Errant Soul's Summons to Virtuous Works* şeklinde tercüme ettiği başlık üzerinde fazla durmamaktadır. Bk. Uzunçarşılı, "II inci Bayezid'in Oğullarından Sultan Korkut," 597; Cornell Fleischer, "From Şehzade Korkud to Mustafa Ali: Cultural Origins of Ottoman Nasihatname," *Third Congress on the Social and Economic History of Turkey*, ed. Heath W. Lowry, Ralph S. Hattox (İstanbul: Isis Press, 1990), 67-77.

9 Müstakil ve parçalı ben-anlatısı kavramsallaştırması için bkz. Selim Karahasanoğlu, "Niçin Çıkıyoruz?", *Ceride* 1, no. 1 (2023): 18-23.

Kitabiyat/Book Review

Narrating the Dragoman's Self in the Veneto-Ottoman Balkans, c. 1550-1650

Stefan Hanß, Routledge, 2023. 352 pp. ISBN: 9780367233693

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.

(yasemin.tugyan@boun.edu.tr), ORCID: 0009-0001-9925-5737

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 23.11.2023
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 16.12.2023

Tuğyan, Yasemin. *Narrating the Dragoman's Self in the Veneto-Ottoman Balkans, c. 1550-1650*, Stefan Hanß. *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 180-184.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10668965

The written translation and oral interpretation are practices that hold into the agency of the person involved in such professions, accompanied by their self-reflectivity. The translator or interpreter fabricates words following their notion of the self while perceiving the world through the lens of their past experiences and emotions. In this manner, Stefan Hanß situates a diplomatic translator/interpreter, a dragoman, as the protagonist of the seventeenth-century journey from Galata to the Balkans and the Mediterranean, reflecting on Veneto-Ottoman Balkans throughout his travelogue discussed in the book *Narrating the Dragoman's Self in the Veneto-Ottoman Balkans, c. 1550-1650*. The book was published in the first quarter of 2023 as the third book of Routledge's Life Narratives of the Ottoman Realm: Individual and Empire in the Near East series by Christoph Herzog and Richard Wittmann.

Hanß contextualises his approach in studying early modern self-narratives inspired by Ulbrich and Jancke, focusing on the "autobiographical acts" or the "self" in "wider social contexts" (Hanß 2023, 10). The author also makes use of former studies on dragomans, who are Ottoman subjects, by mentioning Natalie Rothman and referencing *The Dragoman Renaissance*. As Hanß states, this work of microhistory centres on Genesino Salvago, a middle-aged and disabled man who chooses to write a first-person narrative in the form of a travel account. Genesino comes from the family of Salvago dragomans, a continuing lineage and tradition from generation to generation serving as imperial agents for translation and torn between figures of the Venetian Republic and the Ottoman Empire.

The book consists of four main chapters, excluding introductory and conclusory parts, enrichened by a second layer of narrative where the readers can hear the author's voice directly and devoutly, differentiating it slightly from other academic works. Hanß indicates his attempts in multi-layering the book as following the footsteps of Genesino Salvago in a similarly long journey across the Balkans by conducting fieldwork and combining the practice with archival research. For instance, the given map at the beginning of the book is marked with dots indicating places Genesino visited during his journey in Southeastern Europe, starting in 1618. In parallel, Hanß builds the narrative while resembling the journey, which deals with recent occurrences in that geography by presenting photographs from the same areas and mentioning his experiences and hardships as writing the book. Hence, the book has many visual materials like maps, photos, illustrations, and facsimiles, helping the historical imagination flourish.

According to the author, Salvago's travelogue is regarded as a "self-narrative" embodied by autobiographical features that capture the notion of the self in the context of the multilingual and multicultural disposition of the early modern world (Hanß 2023, 3). Even though Genesino is identified as a *dhimmi*, meaning a non-Muslim subject living within the Ottoman territories under the rule of the Ottoman sultan, his mission is to represent Venice as a road dragoman. Genesino's interests and motives are highly embedded in Venetian politics, which offers him a chance for trans-imperial mobility and travelling most of his time. Like the performers of oral literature, dragomans take their positions in written translation and verbal interpretation, involving their agencies as active and unique performers, like

storytellers. Therefore, every effort of translating or interpreting implicates autobiographic elements that carry the dragoman's mobile self. In short, a dragoman's experiences determine their insights about translational practices, and later translations they are doing shape their way of telling the story and how they mould self-narratives.

Stefan Hanß prefers to recover a comprehensive history of the early modern Balkans and Mediterranean by placing Salvago dragomans in the centre of the work. Their profession shaped their realities over generations and forged self-narratives around mobilised individuals moving between imperial powers. Mentioning the content of four divided chapters of the book, the first heading, "A Familial Thesaurus: Interpreting Empires," focuses on familial ties and the lexicon that forms the conception of every family member. Genesino's self-writing is undoubtedly affected by the transmissions between former and current dragomans within the Salvago family. Even Genesino's urge to write a travelogue of his Balkan journey depends on his concerns over recognition of his family and its endurance. For example, his father Mateca's assassination entails a fragmentation in Genesino's selfhood and diverts the deep-down courses of the narrative. Salvagos are pictured in a much broader context since their role in diplomatic affairs granted them a place in trans-border and cross-cultural standing by utilising the power of languages. Being part of the vast dragoman network, Salvagos enjoyed the advantages of belonging to a broader "social fabric" that situates and constitutes the interpreter's self exclusively (Hanß 2023, 44). They favoured the hierarchical system that located Salvago dragomans to higher degrees in the diplomatic residence of Venice in Istanbul, providing them with a particular type of protection and wealth while challenging them with potential rivalries.

The book's second chapter highlights spatial mobility's role in translational activities. Hanß argues that Genesino's journey in the Balkans made him mobile while allowing him to recreate and reinvent the "self" in the dominion of his travels. This section details how Genesino Salvago constructed his self-narrative around descriptions of specific environmental contexts. The author articulates Genesino's purpose of travelling as "gathering information" to find an alternative way for Ambassador Francesco Contarini to arrive in Istanbul safely (Hanß 2023, 73). Genesino's choice of inserting that kind of spatial knowledge about the travelling routes into a self-nar-

rative clearly shows Genesino's fondness for telling his own story in the form of penning a travelogue. By authoring a travelogue, Genesino instrumentalises the practice of writing a self-narrative which is masked by a nominal purpose. Moreover, the emphasis on bridges, both by Hanß and Genesino himself, symbolises the mediating and connecting nature of dragomans and bridges alike. Hanß analyses the topography by doing fieldwork, as mentioned earlier. He genuinely adds photos from the artefacts and landscapes to allow the readers to think about past and present events that question contemporary issues of confined borders and disassociated people at once.

The book's third part exposes the notion of the self in the Mediterranean's more expansive context of war, commerce, and espionage. Dragomans are presented as recontextualising and rewording agents who divert the meanings, perspectives and understanding of others or themselves. Hanß entitles the action as "self-translation" (Hanß 2023, 109). In particular, Salvago dragomans ought to be mobile and prominent figures in diplomatic negotiations by taking many roles regarding different political occasions. While doing so, they witnessed wars, participated in commercial dealings, and collected the necessary information as spies to show their loyalty and devotion to high-ranking officials of Venetian diplomacy. Thus, it explains the contextual delicacy of Genesino's self-narrative, dedicated to Contarini, composed to exclude, include, and veil specific information that shaped the political agenda of the Venetian state (Hanß 2023, 135).

The final section of the book dives into the authorship qualification of dragomans. In the rapidly transforming social world of the seventeenth century, dragomans reflect their realities through writing. Self-narratives can provide the author visibility, contrary to the translator's invisible stand in the making of translation or interpretation. Genesino demonstrates his selfhood through the assets of self-narration that render contingency over the existent burden of anonymity of the diplomatic translator. Hanß refers to the translation as a "form of rewriting" to further conceptualise the dragomans' acts of "creative authorship" beyond their acts of translation or interpretation, addressing some of Susan Bassnett's arguments on translational studies (Hanß 2023, 194-210). In the case of Genesino Salvago's travelogue, the self-narrative is a tool for recognition, shedding light on one's service, familial ties, and patronage relations. Genesino presents himself in a self-narra-

tive and guarantees visibility throughout the state's official records, contrary to his invisibility in most cases of translation that fades away over time and place. By inscribing the travelogue for the use of Contarini as the informant of the possible travelling route, Genesino's "self" elaborates on permanence in the Venetian archives. Thus, Genesino constructs a family legacy that endures and functions in travel literature while rendering a self-narrative by using the Balkan journey as his means of recognisability.

In addition, as mentioned earlier, *Narrating the Dragoman's Self in the Veneto-Ottoman Balkans, c. 1550-1650,* is a multi-layered book with a second narrative composed of an intriguing entity that leads various ways of critical reading. In Genesino Salvago's "I Poem," Stefan Hanß tries a radical style of assembling all "I" subjects in original work by generating an alternative form in verses. He argues that a moulded poem like this represents the movement and mobility that a road dragoman entails. Genesino Salvago's fabrication of self-narrative comprises the subject "I," followed by a verb signifying an action as a following pattern as shown in the poem. Thus, Hanß utilises mobility as the essential component in the early modern world of translation with its comprehension of selfhood.

Overall, the book is an excellent read with its interesting layering of narratives symbolising a duality in intertextuality and dragoman's identity. People involved in studying self-narratives, translational and interpretational studies, microhistory, and the history of the early modern Mediterranean and the Balkans can find certain indications for themselves. Also, for a general audience looking for a reading opportunity in cultural history, Genesino Salvago makes a great debut as the leading figure of both personal and familial dragoman narratives. However, one downside of the work can be the seldomness of instances where Genesino could speak for himself throughout the book. Despite the first-edited transliteration of Genesino's travelogue in Italian at the end of the book, the reader cannot mingle with the full-length text translated into English since a part of the holistic reading experience necessitates directing parallel questions for further comprehension regarding the whole narrative. Besides that, Hanß accomplishes a respectable work by unveiling an unknown dragoman narrative hidden in the corpus about selfhood regarding its positioning in Ottoman self-narratives, i.e., Ottoman ego-documents. His way of presenting ideas and findings whilst constructing a multi-layered narrative deserves further appreciation.

Kitabiyat/Book Review

Sultan Murad-ı Sâlisin Dünyası: Mektupları ve Rüyaları Işığında Bir Derviş Padişah

Türkan Alvan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021, 878 s.
ISBN: 9786053265252.

SAMİ ARSLAN

Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü.
Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History

(sarslan@fsm.edu.tr), ORCID: 0000-0002-0662-6632

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 18.12.2023
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 27.12.2023

Arslan, Sami. *Sultan Murad-ı Sâlisin Dünyası: Mektupları ve Rüyaları Işığında Bir Derviş Padişah*, Türkan Alvan. *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 185-192.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10668975

İslam telif geleneğinin metin, şerh, hâşiye, hâşiyetu'l-hâşiye, ta'lîk, telhîs, ihtisâr, muhtasar, muhtârât gibi birçok çeşidi vardır. Bu telif türlerinden birisi de mektûbâttır. Mektûbât bir kimsenin bir başkasına ya da başkalarına yazıp gönderdiği mektuplara denildiği gibi karşılıklı mektupların derlendiği türden eserlere de denir. Sultan III. Murad mektubât sahibi bir padişahtır. III. Murad'ın şeyhi Şeyh Şücâ'ya yazdığı mektuplar Mirahur-ı kebîr Nuh Ağa tarafından derlenmiş ya da istinsah edilmiştir. *Kitâbu'l-Menâmât* adıyla bilinen eserin istinsahı H. 1001/1592'de tamamlanmıştır; 262 varaklık eserde 1858 adet mektup yer alır. Bu mektupların biri hariç hepsi Sultan III. Murad'a aitken bir tanesi Şeyh Şucâ tarafından kaleme alınmıştır. Sultan

III. Murad'ın mektupları daha önce Özgen Felek tarafından *Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları* adıyla yayınlanmıştır. (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014). Eserin ikinci bir neşri ise Türkan Alvan tarafından *Sultan Murad-ı Sâlisin Dünyası: Mektupları ve Rüyaları Işığında Bir Derviş Padişah* başlığıyla yapılmıştır. Alvan'ın çalışması dört takriz, takdim ve beş bölümden oluşmaktadır. İlk dört bölüm sırasıyla Sultan III. Murad Devrinin Panoraması (25-115), Osmanlı Siyaset Düşüncesine Tasavvufun Etkisi (125-255), *Kitâbu'l-Menâmât*a'a Göre XVI. Yüzyıla Dair Notlar (261-375), *Kitâbu'l-Menâmât*'a Göre Sultan III. Murad'ın Dervişliği (381-477) başlığını taşımaktadır. Beşinci bölümde ise *Kitâbu'l-Menâmât*'ın metni transkribe edilmiştir. (529-856)

Türkan Alvan, Takdim'de mürid-mürşid arasındaki mahrem bilgilerin de ifşa edileceği endişesiyle daha önce neşri yapılmamış olsaydı kendisinin mektupları yayına hazırlamayacağını kaydeder. Devamında eserin daha önce yapılan basımından bahseden yazar mezkur neşrin özellikle dilbilim açısından faydalı olmakla birlikte objektiflikten uzak olduğunu iddia eder.

Eserin Sultan III. Murad Devrinin Panoraması başlığını taşıyan birinci bölümünde üç alt başlık yer alır. İlk başlıkta III. Murad devrinin kısa bir siyasi-askeri özetine değinildikten sonra III. Murad'ın saltanat imajı üzerindeki tartışmalara yer verilir. Burada yazar, kaynaklarda eleştirilen ''yerleşik sultan''a yapılan hareme düşkünlük, para hırsı, rüşvet ve izole yaşam gibi itirazları mektuplara dayalı yorumlar üzerinden savuşturmaya çalışarak bir bakıma Sultan'ın "yerleşikliğinin" meşruiyetini anlatır. İkinci alt başlık ise bir Âlî eleştirisine ayrılmıştır. Yazar bu başlık altında "III. Murad'a yöneltilen eleştirilerin en önemli kaynağı" olarak gördüğü "kibirli, hırslı, mağrur, çıkarcı, dalkavuk" Âlî'yi kıyasıya eleştirir. Bu bölümün son alt başlığı olan III. Murad'ın sanata katkıları bölümünde ise tezhip ve hat, mimari, müzik ve şiir alanına yaptığı katkılara yer verilir. Sultan III. Murad'ın hat ve tezhibe yaptığı katkılar ilginç bir şekilde bir başka yazarın imzasıyla kitapta yer alır. Betül Bilgin bu kısımda saray nakkaşları üzerinden Osmanlı minyatürünü, Sultan III. Murad'ın tuğrası, *Divân*'ı ve Ahmed Karahisârî hatlı Kur'an-ı Kerîm nüshası üzerinden de dönemin tezhip okumasını yapar. Eserin Sultan III. Murad'ın vakıfları ve klasik Türk mimarisine katkıları bahsinde ise başta Mekke ve Medine olmak üzere Sultan III. Murad'ın yaptırdığı medrese, imaret, mektep, su yolu gibi evkaftan bahsedilir. Bu fasılda III. Murad dönemi ileri gelenlerinin evkafı da zikredilmiştir. Mimar Sinan, Davud Ağa ve

Dalgıç Ahmed Çavuş gibi mimarlar üzerinden dönemin mimari özellikleri, Ûdî, Garâmî, Muhzır Kulu Sinan Efendi gibi sanatkarlar üzerinde de III. Murad'ın klasik Türk müziğine katkıları değerlendirilmiştir. Daha önce itibarsızlaştırılan Âlî'nin bu kısmın önemli kaynaklarından olması dikkat çekicidir. Alvan, Sultan III. Murad'ın telif, tercüme ve şerh faaliyetlerine katkıları bahsinde ise daha ziyade Filori defterlerinin kaynaklığında saray kütüphanesine temin edilen kitaplar, III. Murad'a ithaf edilen eserler, III. Murad'ın teşvikiyle hazırlanan eserler, surnameler ve Türkçe'ye yapılan tercümelere yani III. Murad'ın kültürel hamiliğine yer verir. Meşhur Osmanlı coğrafya eseri olan *Evdahu'l-Mesâlik*'in kimlere ithaf edildiği meselesi burada -kaynağından nâşi olmalı- problemlidir. Bu alt başlıkta Sultan III. Murad ile doğrudan ya da dolaylı dahli olmayan eserlere yer verilmesi ile yazarın şerhi bir telif çeşidi olarak görmemesi tekrar gözden geçirilmesi gereken konulardandır. Sultan III. Murad'ın şairlik yönü de kitabın birinci bölümünde ele alınır. Burada padişahın şiirlerinin tasavvufa dair yaşadığı hakikatlerin bir dışa vurumu olarak dile geldiği vurgusu yapılır ve Sultan III. Murad'ın *Dîvân*'ı, *Divânçe*'si, *Futûhât-ı Siyâm*'ı ile ona atfedilen *Esrârnâme* gibi eserlerden bahsedilir. Fakat burada bağlamdan hafifçe çıkarak bir önceki bölümde bahsedilmesi gereken Sultan III. Murad için yazılan eserlerden ve Sultan III. Murad dönemi şairlerinden bahsedilir. Bölümün son iki alt başlığında Sultan III. Murad'ın şiirlerine yazılan şerhler ve lugazlarına yazılan cevaplar konu edilir. III. Murad'ın şiirlerinin şerh edilmesi isteğinin gerekçesi olarak toplumda anlaşılma ihtiyacının bir sonucu olduğunun belirtilmesi bu başlığın güçlü iddiası olarak görünür.

Siyaset Düşüncesine Tasavvufun Etkisi başlığını taşıyan ikinci bölümünde on yedi alt başlık yer alır. Bu bölümde Alvan, öncelikle Osmanlı siyaset düşüncesinin sadece siyasetname ve nasihatnâme türü eserler üzerinden okunamayacağını, bilakis sözlükler dahil birçok kaynaktan da bu düşüncenin takip edilebileceğini belirterek tasavvuf geleneğinin de mezkur kaynaklardan bir tanesi olduğunu belirtir. Bu bağlamda Osmanlı siyaset düşüncesinin teşekkülü döneminde vahdet-i vücutçu Ekberî çizgiden bahsedilir. Sonrasında Osmanlı siyaset düşüncesini besleyen eserlerden dem vurularak Sultan III. Murad'ın *Kitâbu'l-Menâmât*'ının da Osmanlı siyaset düşüncesi kaynakları arasında sayılması gerektiği kaydedilir. Bu bölümde *Kitâbu'l-Menâmât* ile doğrudan ilgisi olmayan insanın halifetullah olması, kutbiyet-saltanat anlayışı, Aziz Mahmud Hüdayi'nin sosyal projeleri gibi meseleler

başta İbn-i Arabi ve İsmail Hakkı Bursevî olmak üzere tasavvuf literatürü zemininde tartışılır, menkıbelerden de sıkça yararlanıldığı göze çarpar. Daha önce bahsedilen Sultan III. Murad'ın hâmiliği meselesi burada tekrar gündeme gelir. Oldukça hacimli olan bu ikinci bölümde konu rüya mektuplarından çıkıp daha ziyade bir III. Murad dönemi okumasına evrilmiştir. *Kitâbu'l-Menâmât*'ın kahramanlarından Şeyh Şüca başlığında Alvan kâmil şeyh profiline uymadığını düşündüğü Şeyh Şüca'nın kaynaklarda yeterince yer almamasını da buna bağlar ve akabinde arşiv belgelerinden yola çıkarak bazı rica/iltimas mektuplarının karşılaştırmasını yapar. Yanı sıra III. Murad'ın Şeyh Şücâ'dan sonra intisap ettiği Tatar Şeyh İbrahim ile Sultan III. Murad'ın şeyhi olduğu iddia edilen Şeyh Mehmed Dâği'ye de kısaca yer verilir. Biri dışında Sultan III. Murad'a yazdığı mukabil mektuplar elde olmayan Şeyh Şucâ'ın ne gibi mektuplar yazmış olabileceğine dair fikir vermesi için Aziz Mahmud Hüdayî'nin mektuplarına yer verilir ve iki mektup türü arasında karşılaştırmalar yapılır.

Kitabın üçüncü bölümü *Kitâbu'l-Menâmât*'a Göre XVI. Yüzyıla Dair Notlar başlığını taşır. Bu bölüm de bir önceki bölüm gibi on yedi başlıktan oluşur. Osmanlı-Safevi mücadelesi, İspanyol, Leh ve Haçlı donanmalarıyla yapılan mücadeleler, avarız vergisinin kaldırılması, Süveyş Kanalı'nın açılması gibi siyasi hadiseler, İstanbul'da Celali isyanı endişesi, bayram hilali tartışmaları, yolsuzluklar, kehanetler ve afetler ile rasathanenin yıktırılması gibi toplumsal hadiseler, şehzâde katli, Râziye Hatun ve Bekir Ağa, Nurbanu Sultan gibi doğrudan saraya müteallik meseleler bu bölümde tartışılır. İnceleme kısmının en önemli yeri olan bu bölümde *Kitâbu'l-Menâmât*'ta geçen hadiselerin farklı kaynaklardan okuması ve karşılaştırılması yapılır. Söz gelimi Sultan III. Murad'ın *Menâkib-i Şeyh Mecîduddîn ve Âdâb-ı Sâlikîn* isimli esere duyduğu ilginin izinin mektuplar üzerinden sürülmesi oldukça önemlidir. Fakat tam burada mektuplara konu olan meselelerin izahında mukayeseyi amacından uzaklaştıracak detaylara da girilir. Örneğin mektuplardan hareketle Sultan III. Murad'ın *Fusûsu'l-Hikem* mütalaasına değinildiği yerde konu III. Murad ilintisinden taşarak merkeze *Fusûsu'l-Hikem* oturur.

Kitâbu'l-Menâmât'a Göre Sultan III. Murad'ın Dervişliği başlığı kitabın dördüncü bölümünü mimler. Bu bölümde mektuplardan hareketle Sultan III. Murad ile Şeyh Şüca arasında mürid-mürşid ilişkisi sorgulanır. III. Murad'ın Şeyh Şüca ile ilişkisini tasavvuf kültürü ve Şâbâniyye adabı açısından

yer yer sorunlu gören yazar aralarında sağlıklı bir şeyh-mürid ilişkisi olmadığını kaydeder. Bu bölümde mürid-mürşid hediyeleşmeleri, Sultan III. Murad'ın şeyhi ile gelgit ilişkileri, şeyh-müridin birbirlerine karşı duygu-fikir çatışmaları ve sitemleri-eleştirileri ile III. Murad'ın ilhamlardan hareketle kendisinde gördüğü manevi yetkinlik gibi meseleler doğrudan mektupların diliyle okunur. Alvan bu bölümde Sultan III. Murad'ın az sayıda kişiye mürşitlik yaptığının da anlaşıldığını kaydeder. Sultan III. Murad'ın mektuplarındaki ifadelerinden seyr-i sülûkunun izlerini süren yazar padişahın seyr-i sülûku ve etvâr-ı seb'a'yı tamamlamış olabileceğini belirterek sonrasında şathiye türü ifadelerine mektuplarından örnekler verir. Bu bölümde ele alınan diğer bir konu ise *Kitâbu'l-Menâmât*'ta geçen tasavvufi kavramlardır. Alvan bu kısımda tecelli başta olmak üzere terk, tevhid, hâl ve makâm gibi kavramları mektuplar bağlamında ele alır. Bölümün son alt başlığında şiirinden yola çıkarak sufi bir şairin seyr-i sülûk tecrübesine dair tespitte bulunmanın zor olduğunu dile getiren yazar, Sultan III. Murad'ın şiirlerinde durumun böyle olmadığını zira mektupları üzerinden şiirlerindeki sufi padişahın seyr- i sülûk tecrübesine dair tespitte bulunabileceğini belirtir ve III. Murad'ın şiirlerini mektupları üzerinden karşılaştırmasını yapar. Fakat kitabın birinci bölümünün son başlığında da benzeri meselelerin tartışıldığını belirtmek gerekir. Dördüncü bölümün ilgi çekici konularından birisi de III. Murad'ın mektuplarda tasavvufa dair Şeyh Şüca'ya sorduğu soruların ve bu sorulardan bağımsız kendisinin yaptığı tespitlerin derlenmesidir. Burada seksen soruya ve on sekiz tespite yer verilmiştir. Kitabın bu bölümünde birinci bölümde olduğu gibi bir başka kalem daha misafir olur. Mustafa Merter imzalı kısımda Sultan III. Murad'ın mektuplarından hareketle III. Murad'ın psikolojik durumunun tahlili yapılır. ''Osmanlı padişahını doğru tanıtmaya'' hasredilmiş bu alanda Merter, Şeyh Şüca'ın mukabil mektuplarının olmamasının dezavantajını Aziz Mahmud Hüdayi'nin III. Murad'a yazdığı 100'ü aşkın mektubu devreye alarak aşmaya çalışır ve her iki tür mektup grubu üzerinden bir okuma yapar.

Eserin değerlendirme kısmı burada biter, sonrasında III. Murad temalı otuz minyatür, gravür ve kartpostal ile *Kitâbu'l-Menâmât*'ın ilk ve son yapraklarının görseli paylaşılarak *Kitâbu'l-Menâmât*'ın metin özellikleri kısmına yer verilir. Eserin metin özellikleri kısmı çok az yer tutar (529-532). Burada yazar eserin adı, ne zaman ve nerelerde yazıldığı konularında tahminlerinde bulunur. Metnin yayına hazırlanmasında takip edilen yönteme dair

bilgiler verir. Metnin ''kolay anlaşılabilir olması'' için bazı kelimelerde yapılan tasarruflardan bahsedilir. Ardından çekim ekleri, belirtme atıf vâvı ve belirtme hal eklerinin nasıl yazıldığı gibi dilbilimsel meseleler izah edilerek 1858 mektubun transkripsiyonuna geçilir.

Türkan Alvan tarafından kaleme alınan *Sultan Murad-ı Sâlisin Dünyası: Mektupları ve Rüyaları Işığında Bir Derviş Padişah* isimli eser yoğun bir çabanın ürünüdür, nitekim yedi yılda hazırlanması da bunun bir karinesidir. *Kitâbu'l-Menâmât*'taki mektupların dönemin tarih kaynakları üzerinden mukayesesi ile muhtevanın bir bakıma teste tabi tutulması ve böylece mektupların ayağının yere basmasını sağlaması eserin en dikkat çekici yönlerindendir. Böylece mezkûr mektuplar tarih disiplininin sınırları içine daha çok çekilmiştir. Yazarın mektupları Osmanlı siyaset düşüncesini kaynağı olarak okuma teklifi de oldukça değerlidir. Bir mektup dışında Sultan III. Murad'a yazdığı mukabil mektupları elimizde olmayan Şeyh Şucâ'nın ne gibi mektuplar yazmış olabileceğine dair fikir vermesi için Aziz Mahmud Hüdayî'nin mektuplarına yer verilmesi de bu bağlamda çok anlamlıdır. Diğer yandan yazarın III. Murad'ın mektuplarının satır aralarından hareketle bir Şeyh Şüca profili çizmeye çalışması heyecan vericidir. Birçok başlığın mektuplardan epigrafla açılması esere ayrı bir hava katmıştır. Bunlarla beraber değerlendirme kısmında yer yer mektupların yani asıl temanın dışına çıkıldığı konuyla doğrudan ilgisi olmayan meselelerin uzun uzun tartışıldığı görülür. Eserin hacmini oldukça artıran bu konuların bir kısmı eksik olsa kitapta bir noksanlık olur muydu? Sanırım bu soruya müspet cevap vermek zor. Keza *Kitâbu'l-Menâmât*'ın yeniden neşre hazırlanması ihtiyacının akademik açıdan daha güçlü vurgulanması beklenirdi. Eserde farklı iki kalemin daha olması ise bu eserin derleme bir esere dönüşüp dönüşmeyeceğine dair soruyu gündeme getirir. Diğer yandan Sultan III. Murad'ın mektuplarında kendisiyle alakalı çizdiği hikaye ilk etapta ben-anlatısı bağlamında ele alınmamış gibi görünür. Fakat her ne kadar müstakil bir başlık olmasa da padişahın gündelik hayatına dair ahvâl, devleti yönetimine dair tecrübelerinden paylaşımlar, sevinci-hüznü, kendi iç dünyasına dair yaptığı paylaşımlar, yakınında yer alan kimi görevlilere dair anlattıkları, sanatkarlarla kurduğu himaye ilişkisi, şeyhine ve üçüncü kişilere karşı üslubu ve benzeri birçok şey ismi konulmasa da kitapta bir ben-anlatısı olduğunu gösterir. Mektuplarda ve kitapta savruk şekilde yer alan bu hikayelerin müteakip baskılarda müstakil bir ben anlatısı başlığıyla ele alınması düşünülebilir.

Kitap kültürüne taalluk eden kimi meselelerle yazıyı kapatalım. Evvela *Kitâbu'l-Menâmât*'ın başlangıcı ile ilgili bir problem göze çarpar. IIb-1a arasında yer alan nüshadan bağımsız kağıttaki (tâire) ifadelerin metinden olduğu kabul edilmiş ve esere doğrudan bu tâiredeki ifadelerle başlanmıştır. Oysaki bu ibarelerin metne ait olduğu kesin değildir, olsa bile eserin başlangıcı olmadığı kesindir. Zira eserin derleyicisi hamdele-salvele ile eserin nerede başladığını göstermiştir. Yine nüshanın 1a sayfasında yer alan Sultan II. Osman'ın vakıf mührü ve vakıf kaydındaki ibareler ile yine aynı sayfada yer alan İbrahim Hanif'in teftiş kaydındaki ibarelerin metinle alakası olmadığı halde hamdele-salveleden önce metnin bir parçası gibi kabul edilerek yazılması doğru değildir. Konu yazma eser olunca referans verilen sayfalardan yaprağın hangi yüzünün kastedildiği "a" ya da "b" şeklinde belirtilmelidir, eserde bu durumun bazı örneklerde ihmal edildiği görülür. Nüshada yer alan Sultan II. Osman'ın vakıf kaydı ve mührü ile Haremeyn müfettişi İbrahim Hanif'in mührü 2b değil 1a sayfasındadır. 15b-16a ve 94b-95a sayfaları arasında iki bağımsız varak olarak tanıtılanlar yukarıda da bahsedildiği gibi tâirelerdir ve bu şekilde adlandırılması gerekir. Keza bunlar şukka gibi nüshanın parçası olmadığı için kitabın bir parçası gibi numaralandırılmamalıdır. Eserde Nuh Ağa'nın baş mirahor olduğu tarihlerden hareketle nüshanın sarayda istinsah edilmiş olduğu ileri sürülür ve buradan yola çıkarak eserin kesinlikle Sultan III. Murad tarafından istinsah ettirilmiş olduğu belirtilir. Nuh Ağa'nın ilgili tarihlerde sarayda görevli olması istinsahı da burada yaptığı anlamına gelmemelidir. Ayrıca bir eserin sarayda istinsah ettirilmesi kesin bir şekilde padişahın isteğiyle olduğunu da göstermez. Bilakis yüksek bir ihtimalden bahsedilebilir. Peki Sultan III. Murad'ın eserinin adı gerçekten *Kitâbu'l-Menâmât* mıdır? Muhtemelen değildir. Zira metnin kendisinde buna dair bir bilgi yer almaz. Öyle ise esere bu ismi kim vermiştir? Alvan nüshanın ilk sayfasında (Ia kastediliyor) muhtemelen başka bir müstensih tarafından *Kitâbu'l-Menâmât* notu düşülmüş olduğunu belirtir ve muhtemelen bu nottan hareketle eser adını tartışmaya gerek duymadan eserin ismini bu şekilde kabul eder (Katalogda ise esar adı *Menakıb-ı Sultan Murad Han İbn-i Sultan Selim Han* olarak kayıtlıdır.) Nüshanın Ia sayfasında yer alan *Kitâbu'l-Menâmât* ifadesi bir başka müstensih tarafından değil, nüshanın sahibi, belki bir sahaf ya da bir hâfız-ı kütüp tarafından ve kitabın ismini değil kitabın muhtevasını göstermek amacıyla düşülmüş bir kitabiyat kaydıdır. Bu durumu fıkıh kitabının zahriyesine "kitâbu'l-fıkh", tarih kitabı-

nınkine ise "kitâbu't-tarih" yazmak gibi değerlendirmek gerekir. Her iki kelime de o eserlerin ismi değil bilakis muhtevasını bildiren kayıtlardır. Diğer yandan eserde Mîrâhor-ı kebîr Nuh Ağa'nın kitapla ilişkisinin daha açık tartışılması gerektiğini belirtmek gerekir. Zira Nuh Ağa muhtemelen bu mektupların sadece müstensihi değil aynı zamanda derleyicidir. Eserin girişinde yine onun tarafından yazılan hamdele-salvelede berâ'atu'l-istihlâl aracılığıyla mektûbâtın türüne dair yaptığı göndermeye de dikkat çekilmelidir. Cetvellerdeki taşmalardan dolayı cetvellerin sonradan çekildiği, reddadelerin kırpılmasından hareketle nüshanın restorasyondan geçmiş olduğu, kırmızı mürekkeplerle derkenarda matlabların yer aldığı da nüsha tavsifi bahsinde yer almalıdır.

Ez cümle Sultan III. Murad'ın örneği nadir bulunan mektuplarını merkezine alan bu kıymetli eser mektupların çok farklı açılardan ele alınmaya devam edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Kitabiyat/Book Review

Istanbul-Kushta-Constantinople: Narratives of Identity in the Ottoman Capital, 1830-1930

ed. by Christoph Herzog, and Richard Wittmann. New York: Taylor & Francis, 2019. 312 pp. ISBN 978-1-138-63131-1; ISBN: 978-1-315-20896-1.

ELİF SEZER-AYDINLI

Koç Üniversitesi, Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi (ANAMED), Doktora Sonrası Araştırmacı
Koç University, Research Center for Anatolian Civilizations, Post-Doc Fellow

(sezerel89@gmail.com), ORCID: 0000-0001-5207-3218

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 30.11.2023
Kabul Tarihi/Date of Acceptance:18.12.2023

Sezer-Aydınlı, Elif. *Istanbul-Kushta-Constantinople: Narratives of Identity in the Ottoman Capital, 1830-1930*, eds. Christoph Herzog, Richard Wittmann. *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 193-199.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10668985

Istanbul-Kushta-Constantinople: Narratives of Identity in the Ottoman Capital is an outcome of the conference held in Orient-Institut Istanbul in 2010. It is an edited volume composed of the extended versions of the selected papers with some contributions also from authors who did not participate in the conference. The first part of the book's title, *Istanbul-Kushta-Constantinople* is emblematic of the aims and the content of the book as being three names used by Muslims, Jews, and Christians respectively. By putting a certain geography, the city of Istanbul at the center, the book aims to contrib-

ute to academic publications on the diversity of identities and cosmopolitanism in the late Ottoman period through personal narratives of the time.

In the last decades, autobiographical narratives found a significant place in Ottoman studies naming a few: the diary of Niyazi Mısri, the dream book of a Sufi woman Asiye Hatun, the memoirs of a Sufi Aşçı Dede, the journal of a Kadı from the 18th century, and recent edited volume titled *The Other Faces of the Empire: Ordinary Lives Against Social Order and Hierarchy*.[1] These studies questioned the definition and boundaries of a narrative to be an autobiography alongside the individual, social, and cultural context in which a narrative was produced and circulated. This book contributes to this literature with a differentiating approach firstly by discussing the narratives written in languages other than Turkish such as German, English, Spanish, Arabic, Armenian, and Judezmo/Ladino. In the Introduction, the editors highlight this power of the book by saying ''While publications of personal narratives and biographical writings in Ottoman studies have tended to have a mono-lingual focus and context, usually presenting sources in Ottoman Turkish, the language of the state, the present volume goes a step further by including primary narrative sources originally composed in almost a dozen different languages.'' (p. 2) This diversity in the language of primary sources under study allows the book to recognize the authors of autobiographies not just as subjects of the state or certain ideologies but also as agents in their own linguistic, social, and cultural zones.

Other than the language, twelve articles in the book present a wide range of identities in the religions and nations of the autobiography writers. By drawing on the voices of its permanent residents and foreign visitors, *Istanbul-Kushta-Constantinople: Narratives of Identity in the Ottoman Capital* introduces the reader to the wealth of narrative sources on the late Ottoman Istanbul's diverse population with a focus on non-Muslim authors of life narratives. An Arab teenager from Beirut, a Christian Bulgarian doctor, a German-speaking Austrian woman writer, a Caucasian woman in the im-

1 Aşçı İbrahim Dede, *Aşçı Dede'nin Hatıraları: Çok Yönlü Bir Sufinin Gözüyle Son Dönem Osmanlı Hayatı*, ed. Yücel Dağlı (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006); Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken* (İstanbul: Metis Yayınları, 2009); Derin Terzioğlu, "Man in the Image of God in the image of Times: Sufi self-narratives and the Diary of Niyazī Mısrī (1618-94)," *Studia Islamica* 94 (2022): 139-165; Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013); *The Other Faces of the Empire: Ordinary Lives against Social Order and Hierarchy*, ed. Fırat Yaşa, trans. Esra Taşdelen (İstanbul: Koç University Press, 2023).

perial palace, an American diplomat, or a Judezmo journalist of Istanbul all exist with their multifaceted identities in terms of their hometowns, genders, occupations, religions, and nations.

The authors subjected to this study share a common geography which is the Ottoman capital Istanbul whether as a hometown, a residence, or a crossing point of the travels. In this way, not the nations, religions, languages, or genders, the only parameter in defining 'the insider' and 'the outsider' becomes their relationships with the city. For example, a Muslim woman in the palace would be more secluded from the social and political realities of the period compared to a Judezmo journalist who urges the Jews of the 20th century Ottoman Empire and the Turkish Republic to adopt Turkish and assimilate into Turkish culture. The theme or rather motto of 'Istanbul as an amalgamation'' appears in the book many times enabling us to transcend the dichotomies such as the male and the female, Muslim and non-Muslim, or the elite and the non-elite. At the same time, the political context, and the ideological burden on the individuals during a period of huge transformation and turmoil (1830-1930) are softened, humanized, and democratized with the introduction of diversified strategies, approaches, and ideas of the authors.

In its structure, the book consists of four main parts organized according to the identities of autobiography owners as female writers (Part I), outside observers (Part II), Jewish communities (Part III), and Armenian and Bulgarian Christian communities (Part IV). In the first part, Gudrun Wedel surveys German-speaking women's autobiographies selected from the encyclopedia *Autobiographien von Frauen* [*Autobiographies of Women*] who stayed in Constantinople for one week up to six weeks as wives of state functionaries or professionals such as nurses or writers, between the years 1800 and 1900. The article shows different subjects in the autobiographies such as the appearance of Istanbulites or the dervishes and feasts and different experiences of women in the city for whom all about Istanbul remained a mystery or who felt at home whose hearts opened to its people. While the women in Wedel's article are from overwhelmingly upper and upper-middle class, Malte Fuhrmann rather focuses on a single travelogue of a female writer, Anna Forneris, seeking survival for her thirty years in Constantinople and Levant. The crackdown of Janissaries, disappointing business initiatives and marriages, cholera, and loss of eyesight were some of

the issues for which she urges other females to restrain from *wanderlust*. The contradictions of her perception of the Orient are a mixture of missing the Orient and Islamophobia with Eurocentricity, thus Wedel argues ''her narrative shows the limits in trying to recreate lower-class orientations and identities from travelogues, memoirs, and other explicitly narrative texts.'' (p. 41). The last article of this part written by Börte Sagaster focuses on texts written by six different authors, women who engaged with the Palace in varying degrees. These women wrote between the 1850s and 1922 informed their Turkish Republican readers of their lives in the recent Ottoman past and drew a dichotomy between the city people and the palace people as an important characteristic of the harem women's self-perception.

Part II of the book is dedicated to the outsider observers of Istanbul starting with the Americans who visited the 19th century Constantinople as discussed by Kent F. Schull. All five American authors of travel volumes were accomplished, educated Americans whose books sold very well. By having Protestant Christian backgrounds and with their classical education in Latin, Greek, and ancient history, they romanticized the city with its ties to Greco-Roman and Christian history and advocated the Noble Savage of the Turk could be saved only through the enlightened tutoring of true Protestant Christianity. In the next article, Malak Sharif discussed the unpublished memoirs of 'Abd Allâh Dabbūs who was raised in Beirut. 'Abd Allâh Dabbūs who was amazed with the beauty of Istanbul in his first visit decided to be a cadet in the military academy in Istanbul during the years 1916 and 1917. However, he claims he was met with disdain and racial discrimination in the city although he knew Turkish better than his Anatolian colleagues and he expected acknowledgment for his talents that he never received because the self-indulgent politicians lacked any virtue. In the next article, Pablo Martin Asuero surveys the Hispanic observers of Istanbul which is divided into two categories, those who toured on an official mission as diplomats or soldiers, and those who traveled independently of the Spanish authorities such as tourists and journalists.

Part III consists of the articles on the autobiographies written by the Jewish communities in Istanbul. The autobiographical writings of the Judezmo journalist David Fresco as studied in detail by David M. Bunis are striking for saying Judezmo is a corrupt Spanish and Jews of Turkey should

adopt Turkish and assimilate to Turkish culture. From his larger 24-page newspaper format publication published in a special issue of *El Tyempo* we learn that Freco has been exposed to Haskalah ideology and to maskilic Hebrew Press since his childhood. Being a supporter of the Hebrew language at first, then he rejected it related to his opposition to the Zionist movement and the establishment of a Jewish political entity in the Land of Israel. The persona of Fresco as a proponent of Ottomanism as a *homo ottomanicus* depicts the changing sides of a Jew in front of the introduction of new ideologies. The last article of Part III is on the autobiographical work of Dr. Ludwig August Frankl (1810-94), an Austrian-Jewish poet and intellectual (*maskil*) born in today's Czech Republic who then left Vienna for the Sephardic community in Smyrna. In his work, he gives the number of Jewish households in different districts of Istanbul, the Jewish engagement in economic life, communal organization and institutions, expenditures, social welfare, synagogues, and miscellaneous topics such as cemeteries, popular beliefs and folk tales and the impact of reform on the Jewish community.

The last part of the book which consists of four articles discusses the autobiographical narratives written within the Armenian and Bulgarian Christian communities. Rachel Goshgarian deals with the work *A Stroll through the Quarters of Constantinople* penned by the Armenian satirist Hagop Baronian who offers a comedic critique of the Ottoman capital's institutions, personalities, and prejudices over sketches of 35 Istanbul neighborhoods. According to Goshgarian, Baronian, who places himself firmly within the circle of the non-elite crucible of the Ottoman citizenry, formed a text that is primarily Istanbulite in nature, even more so than it is specifically Armenian. As one of the main arguments of the overall book, this article also argues that ''ultimately, the texts themselves tell us that identity, as experienced under the Ottomans, was not only by means of faith groupings but encompassed other significant distinctions such as class, education level, spatiality and the ways within which these different features overlapped, reinforced and engaged with one another.'' (p.216) The text investigated in the next article written by Aylin Koçunyan is Misak Koçunyan's *Life Landscapes*. This text published as short stories in Tiflis in 1897 illustrates a satirical style a large spectrum of social problems of the Armenian community of 19th century Istanbul, from public instruction to Westernization, gender relations to familial issues. Koçunyan emphasizes the motto that 'Istan-

bul was an amalgamation' by taking attention to the name of the newspaper founded by Kasım Koçunyan which is *Jamanak: Journal Politique et Littteraire* although the entire newspaper was published in Armenian it also bore a French subtitle. The last two articles are on the narratives written by authors from the Bulgarian community of 19th-century Istanbul. The first article by Darin Stephanov starts with an anecdote in Hristo Stambolski's memoir in the summer of 1858 in which a group of Istanbullu Bulgar dignitaries petitioned the grand vizier to have 15-20 Bulgar students admitted to the Imperial Medical School in Istanbul. The crucial point is that although the council did not see a problem, they could not comprehend the meaning of *Bulgar millet*i and how it was different from *Rum milleti*. Johann Strauss's article presents a detailed reading of the life and autobiography of the same Hristo Stambolski of Kazanlık (1843-1932). Stambolski was a prominent character by gaining high positions in the medical system and institutions and by producing the only published work ever rendered in Ottoman Turkish by a non-Muslim Bulgarian, *Miftah-ı Teşrih* [*The Key to Anatomy*]. Stambolski was one of the figures of the period known in Bulgarian historiography as the 'National Revival (*vuzrazhdane*).' His active participation in the struggle for an autonomous Bulgarian church, his conservative and moderate political viewpoint according to the criteria of Bulgarian historiography, his accusation of Young Turks for their idea that all nations should be united under the common designation of Osmanlı, his multilingualism as a part of his display of characteristics of a typical *homo ottomanicus* of the Tanzimat are some of the issues carefully discussed by Johann Strauss in the last article of the book.

As presented until now, the success of this book mainly stems from the variety of voices it includes from women to men, Jews to Christians, or palace residents to urban folks. However, there are some groups who seemed to be more appreciated while the others remained in the shadows. For example, while Part III allocates articles dedicated to the Ottoman Jewish community, there is no narrative written by someone from the Greek (*Rum*) community. Or, the European voices only echo through the narratives of German women, and other Muslim communities such as Persians and Arabs are also excluded. Thinking practically, one may argue the realistic boundary of an edited volume could be transcended by an attempt to include members of all socio-economic and gender communities, besides, the edi-

tors do not assert to cover all the groups of Istanbul in the intended period. But still, any reader who engaged with the book would certainly search for a study dedicated to a narrative by a Greek or a Muslim individual.

The second criticism might be towards the lack of an exhaustive discussion of the narratives presented in the book. The six-page long introduction written by the editors touches upon some main motivations and essential issues of the book. However, these motivations and issues should have been thoroughly discussed with the outings of the book with a meticulous conclusion part. Admittedly, this structure enables the reader to hear the individual voices directly and transparently as probably the reason for the lack of an external discussion. However, some themes common to many articles, and issues such as overlapping or differentiating concerns of members according to their communities are suspended for a never-coming conclusion part. Some interesting remarks of the articles such as the similarities of a non-Muslim with a Muslim member regarding moral issues, or the juxtaposition of a Jew who believed in *homo ottomanicus* with the Muslim selection community of the Ottoman Medical School people who were ignorant of the Bulgarian nation could be highlighted in such a separate chapter. Again, this should be a conscious decision of the editors but the reader should still be informed about the approach of the book in this regard.

All in all, *Istanbul-Kushta-Constantinople* makes the last century of Ottoman Istanbul's urban social and cultural landscape more diversified with the voices of women, Americans, Bulgarians, Armenians, Jews, and many others. The book will certainly inspire new studies with its approach that focuses on individual lives, identities, and ideas other than a nation or group-based approach. In this way, starting with the nationalization, the book shows the variety of approaches and ideas of individuals towards the authorities, processes, and transformations even in a specific community who were resilient or in conflict in an evolving manner. The narratives written in many languages by the insiders and outsiders who are defined according to their relation to the city are worth reading for people of many academic fields by having great details on Ottoman social, cultural, and political life.

Kitabiyat/Book Review

İbnülemin'in Rüyaları

İbrahim Öztürkçü. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018. 143 s.
ISBN: 978-975-995-930-2

FATİH DEMİR

Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü, Yüksek Lisans Öğrencisi
Yıldız Teknik University, Institute of Social Sciences, Department of Principles of Atatürk and History of Modern Turkey, MA Student

(fatih.demir@std.yildiz.edu.tr), ORCID: 0000-0002-9711-4391

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 17.11.2023
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 02.01.2024

Demir, Fatih. *İbnülemin'in Rüyaları*, İbrahim Öztürkçü. *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 200-204.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10669010

İbrahim Öztürkçü tarafından yayıma hazırlanan *İbnülemin'in Rüyaları*, Taha Toros arşivinde bulunan ve 70 varaktan oluşan rik'a metnin günümüz Türkçesine aktarılması ile oluşturulmuştur. Yazar, İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın (1871-1957) el yazısı ile 1895-1927 yılları arasında kaydını tuttuğu rüyaları üzerinden bir psiko-biyografi okumasına imkân verdiğinin altını çizse de bu rüyalar ayrıca ben anlatısı türüne önemli bir şahsiyet üzerinden katkı sağlamaktadır. Rüyalarını kaleme alarak Osmanlı rüya tarihçiliği alanına değerli bir malzeme bırakmış olan İbnülemin Mahmud Kemal İnal, bürokrat, şâir, musikişinas, müverrih, müzeci, koleksiyoner kimlikleri ile Türk kültür alemine damgasını vurmasının yanı sıra; Osmanlı devlet adamları, şairleri, musikişinasları ve hattatları üzerine kaleme aldığı değerli biyografileriyle ünlü bir biyograftır. Ardında bıraktığı ilmî miras ile birlik-

te bu mirasın izlerini taşıyan mizaç ve karakteri ile ilim dünyasının ilgi odağında olan bir figürdür. İbnülemin'i tanımaya çalışmak bir dönemin anlaşılmasına imkân verdiği için hakkında bir çok çalışma yapılmıştır. İbnülemin Mahmud Kemal İnal hakkında yapılmış biyografik çalışmalarda bu rüya metinlerinin kullanılmadığı görülmektedir. İbnülemin'in terekesinden bir vesile ile Taha Toros arşivine intikal eden İbnülemin'in rüyaları İbrahim Öztürkçü tarafından yapılan bu çalışma ile ilk defa yayımlanmış oldu. Bu kitap ise halihazırda ülkemizde pek kısır bir alan olan ben anlatısı literatürünü zenginleştirecek ve renklendirecek kıymetli bir çalışma olarak görülebilir.

İbnülemin'in Rüyaları, "Önsöz", "Giriş" "Bibliyografya" bölümleri dışında; eserin neredeyse dörtte üçünü kapsayan "İbnülemin'in Sadaret ve Vezaret Rüyaları", "Rüyalar", "Ek 1: Hafız İsmail Nısfet'in İbnülemin'e Dair Rüyaları ve Müşahedatı", "Ek 2: Hüseyin Vassaf, Rüya-yı Mübareke Der-Hakkı Hakîr", "Dizin" ve "Rüyaların Orijinallerinden Bazı Sayfalar" bölümlerinden oluşmaktadır.

Eserin önsöz bölümünde yazar; İbnülemin hakkında tanıtıcı bilgilerin yanı sıra, esere konu olan rüyalarının tasavvufi boyutuna dikkatleri çekmektedir. Yine, rüyaların barındırdığı ilahî, ilmî ve siyasî boyutlar tümüyle İbnülemin'in rüyalarında da yansıma bulmuştur. Aynı zamanda bu rüya yazım kültürünün günlük yaşam pratikleri ile rüya arasındaki ilişkiyi yansıtması bakımından öteden beri var olduğu belirtilerek; Asiye Hatun'un 1640'ta kaleme aldığı *Rüya Defteri'ni*, Aşçı İbrahim Dede'nin XIX. Yüzyıla ait *Aşçı Dede'nin Hatıraları* eseri ve A. Schimmel'in *Halife'nin Rüyaları* eserlerini yazar bu kapsamda önemli bulmaktadır. Rüyaların tasavvufi boyutuyla birlikte; içeriği göz önüne alındığında İbnülemin'in psiko-biyografisine dair kıymetli ayrıntılara kaynaklık ettiği belirtilmektedir.

Çalışmanın "Giriş: Rüyaları Üzerinden İbnülemin Mahmud Kemal İnal'in psiko-biyografisini Okumak" kısmı eserin en temel bölümü olarak görülebilir. Zira burada eserin hedef ve dayandığı teorik zemin okuyucunun zihninde anlam kazanmaktadır. Biyografi çalışmalarına güncel bir yaklaşım olarak psiko-biyografi bu kısımda gündeme getirilmiştir. İbnülemin'in el yazısıyla kaleme alınmış bu rüyalar zengin ve ilgi çekici detaylar içermektedir. Bu yöntemle rüyalar üzerine odaklanmak bir insanı tanımanın en canlı ve samimi görüntüsünü sunması bakımından ayrıca dikkat çekicidir. Yazar, bu rüyaların kişisel serencamı şu satırlarda ifade etmektedir; "Zaman zaman içinde kopan fırtınaları dostlarına anlatan, mektuplarına ve kısmen eserle-

rine serpiştiren İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın ruh dünyasına ve bilinçaltına inmemiz için elimizde sağlam bir vesika bulunuyor: *İbnülemin'in Rüyaları*. Müthiş hafızasıyla, zarif ve haşin diliyle, engin bilgi ve birikimiyle, tatlı sohbetiyle, kimi zaman bir meddahı hatırlatan tahkiyeci kişiliğiyle İbnülemin'in ruh dünyası da fizikî görünümü ve yaşantısı kadar renkli ve zengin olarak artık karşımızda duruyor."(s.16-18)

Giriş bölümü aynı zamanda yazarın rüyaları tahlil etmeye dönük yaklaşımını da içermesi dolayısıyla eserin en dikkat çekmesi muhtemel kısmıdır. Yazarın ifadesiyle İbnülemin'in rüyaları; "…kendisinin ruh dünyasına dair önemli satır arası bilgilerle doludur. Ailesinden, yakın çevresine hususi hayatından ve kaygılarından, beklentilerine; ruh dalgalanmalarından kişilik bozukluğunu ihsas edecek isteklerine, saplantılarından nefretlerine; anne, baba ve kardeş sevgisinden bir yuva kurma özlemine, devletin üst makamlarında arzuladığı, fakat nail olamadığı görevlerden Efendimiz ve âl'ine duyduğu büyük hürmet ve muhabbete varıncaya kadar hayata ait her şey bu rüyalarda resm-i geçittedir." (s.23-24) Bu doğrultuda kitapta yapılan farklı rüya tahlilleri göstermektedir ki İbnülemin'e dair biyografik bilgiler rüya metinlerine yansımaktadır. Bu yansımanın renk ve çeşitliliğine yazar tarafından kısaca temas edilmekle birlikte temas edilen noktalar fazla detaylandırılarak üzerine gidilmemiştir. Eldeki malzeme bireyselliğin işlenmesi için oldukça elverişli olmasına rağmen rüyaların bu açıdan değerlendirilmesi yüzeyseldir. Sayıları az olmakla birlikte rüya tarihçiliği üzerine yapılan çalışmaların verileri göstermektedir ki İbnülemin gibi bürokratik ve ilmi yönü olan şahsiyetlerin rüyaları kişisel kaygı, beklenti, kabul görme ve çevresiyle alakalı izlere dair mesajlar konusunda oldukça zengin olabiliyor.

Eserin en hacimli bölümlerini ise "İbnülemin' in Sadaret ve Vezâret Rüyaları" ve "Rüyalar" başlıkları oluşturmaktadır. Rüyaların büyük kısmında İbnülemin'in ulaşmayı arzuladığı sadaret, vezaret gibi üst rütbelere duyulan istek söz konusudur. Ayrıca yazarın *giriş* bölümünde değindiği üzere *"Rüyalarda görülen şahıslar arasında padişahlar ve devlet ricali başta olmak üzere dinî, ilmî, edebî şahsiyetler ve sanatkârlar yer almaktadır."* (s. 25) Aynı zamanda rüyalar dikkatle takip edildiğinde İbnülemin'in yaşamındaki tartışmalı ya da merak edilen önemli detayların rüyalarında mutlaka bir karşılığının bulunduğu görülecektir. Söz gelimi sadaret rüyaları siyasi kariyeri için düşlediği mevkileri yansıtırken, rüyaları içerisinde bu görevin şahsına Allah, Peygamber yahut dönemine göre bir paşa tarafından layık

görülmesi söz konusudur. Bu denli ulvi mertebelerden kendisine önemli mevkilerin layık görülmesi karşısında gerçekte bu mevkilere erişememiş olmasını dönem koşullarına karşı bir serzeniş olarak algılamak zor olmasa gerektir. Ayrıca makam/mevki konusuna çok önem verildiği bir dönemde bu tarz kişisel kaygıların da bir anlamı vardır. Bir diğer örnekte ise dost ya da ilmî çevrelerde sıklıkla bahse konu olan İbnülemin'in evlilik meselesidir. İbnülemin rüyalarında sıklıkla Hz. Fatıma'yı görmektedir. Bir takım rüya tabirlerinde rüyada Hz. Fatıma'yı görmek evlilikle ilişkilendirilmektedir.

İbnülemin'i son dönemin en önemli biyografı yapan temel unsurun döneminin mühim ya da sıradan farklı bir çok insanı ile münasebeti olmasından kaynaklandığı bilinmektedir. Böyle bir şahsiyetin rüyalarında en azından daha fazla kişinin misafir edildiğini görmek beklentisi oluşabilmektedir. Fakat bunun aksine rüyalarında ismi geçen şahsiyetler sınırlı bir çevre içerisindendir. Rüyalarında dini motivasyon oldukça yüksektir ve tasavvufi bir ritimle ilerlemektedir. Tasavvuf çevresinin de oldukça sınırlı oluşu yazar tarafından eserin sonuna eklenen ve İbnülemin'in dost çevresinden Hüseyin Vassâf ve Hafız İsmail Nısfet Beylerin İbnülemin'in de dahil olduğu rüyalarda görülmektedir. Bu rüyalar tasavvuf rüyalarının birer örnekleri olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan çalışma tasavvuf tarihine yönelik yapılacak incelemeler için bir katkı sunabilir. Rüyaların siyasi bir tartışma için malzeme oluşturma ihtimali de pek yok gibidir. Dönemin Osmanlı aydınları arasında sıkça rastlanılan II. Abdülhamid muhalefeti İbnülemin'de yoktur. Rüyaları büyük oranda II. Abdülhamid'in saltanat yıllarına denk gelmekte olup; II. Abdülhamid İbnülemin'in rüyalarında hürmetle yer edinmiştir.

Eserin son kısmı Taha Toros Arşivinde bulunan ve çalışmanın ana kaynağını oluşturan İbnülemin'in rüyalarının orijinallerinden bazı sayfaları içermektedir. Çalışmanın dayandığı temel noktanın el yazması metinler olması ve metnin içeriğinin de yapılacak transkripsiyondan etkilenmesi söz konusu olduğundan dikkatli bir süreç gerektirir. Bu anlamda orijinal metinler ile eserin içindeki çeviriler karşılaştırıldığında yazarın titiz bir transkripsiyon yaptığı görülmektedir. Ayrıca yazar çalışmanın başlarında dönemin şartları itibariyle hicri takvimin miladiye çevrilmesindeki sorunları göz önünde bulundurarak, tarihlendirmeyi gün-ay-yıl üzerinden değil, sadece yıl olarak belirtmeyi tercih ettiğini ifade etmektedir.

Aslı Niyazioğlu'nun *17. Yüzyıl İstanbul'unda Rüyalar ve Hayatlar* ismiyle yayımlanmış çalışmasında, erken modern biyografi yazarlarının rüyalar

üzerinden Osmanlı okuryazar çevrelerinin entelektüel ve uhrevi uğraşlarına dair yaptığı çıkarımlar ve ele aldığı Atâyî'nin Hadâ'ik'inden yola çıkarak Osmanlı entelektüelleri için hanedan tarihinin önemi ve imparatorluğun düzenine katılmaya çalıştıklarına dair söyledikleri rüya metinlerine eğilmenin önemini hatırlatan çalışmalardandır. *İbnülemin'in Rüyaları* bu anlamda benzer işaretlerin yakalanabileceği önemli bir ben anlatısı olarak görülmelidir. Yazarın bu rüyaları yayımlamış olması literatüre değerli bir katkı olmasının yanında, rüyaların ben anlatısı merceğinden yapılacak detaylı çalışmalara fırsat vermesinden ötürü ayrıca heyecan vericidir.

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

Şehzade Korkut'un Mektupları

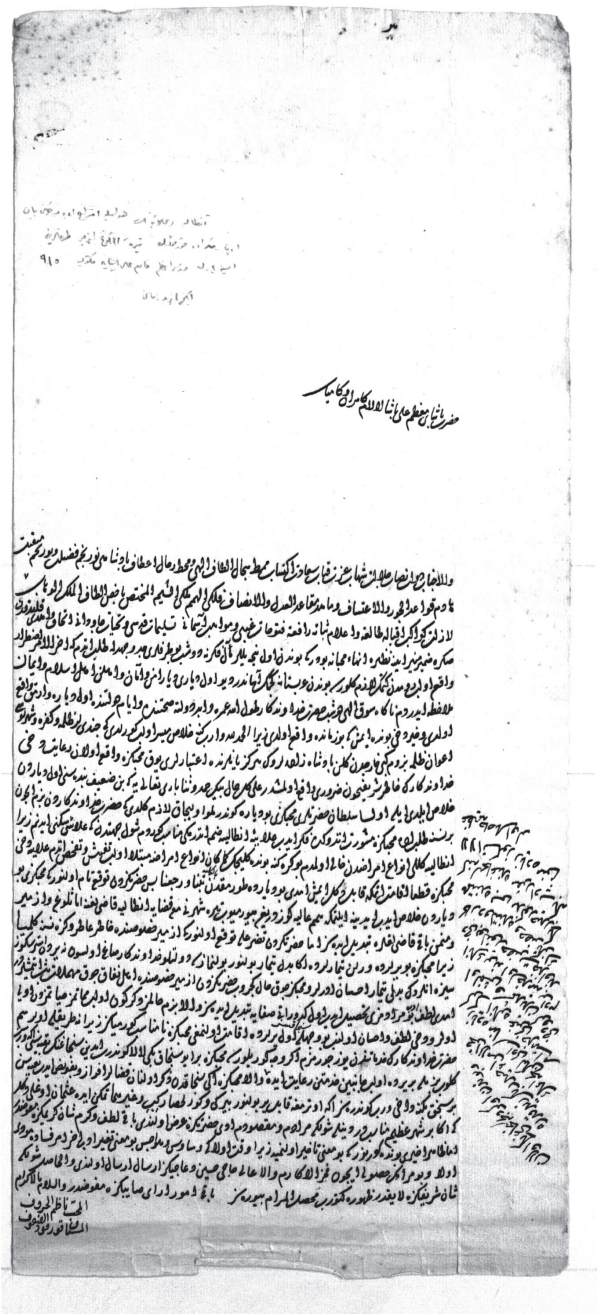
KEMAL GURULKAN (haz.)

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı
Presidency of the Republic of Turkey Directorate of State Archives

(kemal.gurulkan@devletarsivleri.gov.tr), ORCID: 0000-0002-5639-696X

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 04.12.2023
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 18.12.2023

Gurulkan, Kemal. "Arşivden Bir Ben-Anlatısı: Şehzade Korkut'un Mektupları," *Ceride* 1, no.2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 205-225.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10669018



Mektup 1

Mektup 1

Antalya ve Alaiye'nin havasıyla imtizâc edemeyeceğini beyân eden Şehzâde Korkud'un Tire, Ayasluğ, İzmir taraflarında istediği yerler Sadrazam Hadım Ali Paşa'ya mektubu, 915 İkinci Bayezid oğlu[1]

Hazret-i Paşa-yı mu'azzam Ali Paşa Lalam kâmrân ve kâmyâb[2]

Vâlâ cenâb-ı devlet nisâb-ı celâlet şihâb-ı izzet kıbâb sa'âdet iktisâb mümedd-i seccâl-i eltâf-ı ilâhî ve muhitt-i rihâl-i i'tâf-ı pâdişâhî nûr-ı necm-i fazîlet ve nûr-ı necm-i menkıbet hâdim-i kavâ'idü'l-cevr ve'l-i'tisâf ve mâhidi makâ'idü'l-adl ve'l-insâf felekiyü'l-himem melekiyü'ş-şiyem el-muhtass bâ-hass-ı eltâfü'l-meliki'l-vehhâb lâ-zâlet kevâkib-i ikbâluhu tâli'atü ve i'lâm-ı sebâtihi râfi'âtü fütûhât-ı gaybî ve mevâhib-i âsumânî teslîmât-ı kudsî ve tahiyyât-ı câvidânî ithâf ve ihdâ kılındıkdan sonra zamîr-i münîr-i âyîne nazara inhâ-i muhibbâne budur ki bundan evvel nice yıllar meâl-i fikrine düşüp bu tarafları cidd ü cehdle taleb etdim ki âhirü'l-emr ızdırâr vâki' olup Rum'dan gitmek lâzım gelirse bundan Arabistan'a geçmek âsândır deyü ol diyârı diyâr-ı emn ü emân ve ehlini ehl-i İslâm ve îmân mülâhaza ederim nâgâh sevk-i ilâhî düşüp hazret-i hüdâvendigâr tavvellallâhü ömruhu ve ebbede devletuhu sıhhatinde ve eyyâm-ı devletinde ol diyara varmak vâki' oldu ve hayır dahi bunda imiş ki bu zamanda vâki' oldu zîrâ elhamdülillâh varıp gene halâs müyesser olup görüldü ki cündîler zaleme ve kefere ve şehirlisi a'vân-ı zaleme bizim gibi hâricden gelen pâdişâhzâdelerin herkez yanlarında i'tibârları yok muhibbinize vâki' olan ri'âyet dahi hüdâvendigârın hâtır-ı şerîfi için zarûri vâki' olmuşdur alâ külli hâl bin hamd ü senâ bârî ta'âlâya ki ben za'îf bendesini ol diyârdan halâs eyledi öyle olsa sultân hazretleri muhibbinizi bu diyâra gönderilmelü olacak lâzım geldi ki hazret-i hüdâvendigârdan bizim için bir nesne taleb ede muhibbinize meşveret etdikde fikr edip Alaiye ve Antalya zam etdirmeyi münasip gördüm şol cihetden ki Alaiye'yi süknâ edinem zîrâ Antalya[da] küllî envâ'-ı emrâzdan hâlî olmadım bu kere yine bunda gelecek kemâkân envâ'-ı emrâza mübtelâ olup teftîş ve tefahhus etdim Alaiye dahi muhibbinize kat'â ikâmet etmeye kâbil değil imiş imdi bu diyârda durmakdan bi'l-külliye tebennâ ve ra-

1 Bu kısım 1957 yılında İsmail Hakkı Uzunçarşılı başkanlığında başlatılan tasnif ve kataloglama çalışmaları sırasında Osmanlıca olarak belgenin üzerine yapılan özet ifadelerdir ve belgenin orijinalinden değildir. Mücteba İlgürel, "*Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşivi Katalogu, Fermanlar* (I, Fasikül), Hükümler-Beratlar (II. Fasikül). Hazırlayanlar: Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Em. Kur. Alb. İbrahim Baybura, Ülkü Altındağ, (yayına hazırlayan Ülkü Altındağ) Ankara 1985, 1988. XII + 105, II + 107-165. [Kitap Tanıtımı]," *Belleten* 54, no. 210 (Ağustos 1990), 901-02.

2 Uzun yıllar Topkapı Sarayı Arşivi'nin özetleme ve kataloglamasında görev almış olan Arşiv Uzmanı Murat Bilgin'e mektupların kontrol ve değerlendirmeleriyle katkılarından dolayı teşekkür ederim.

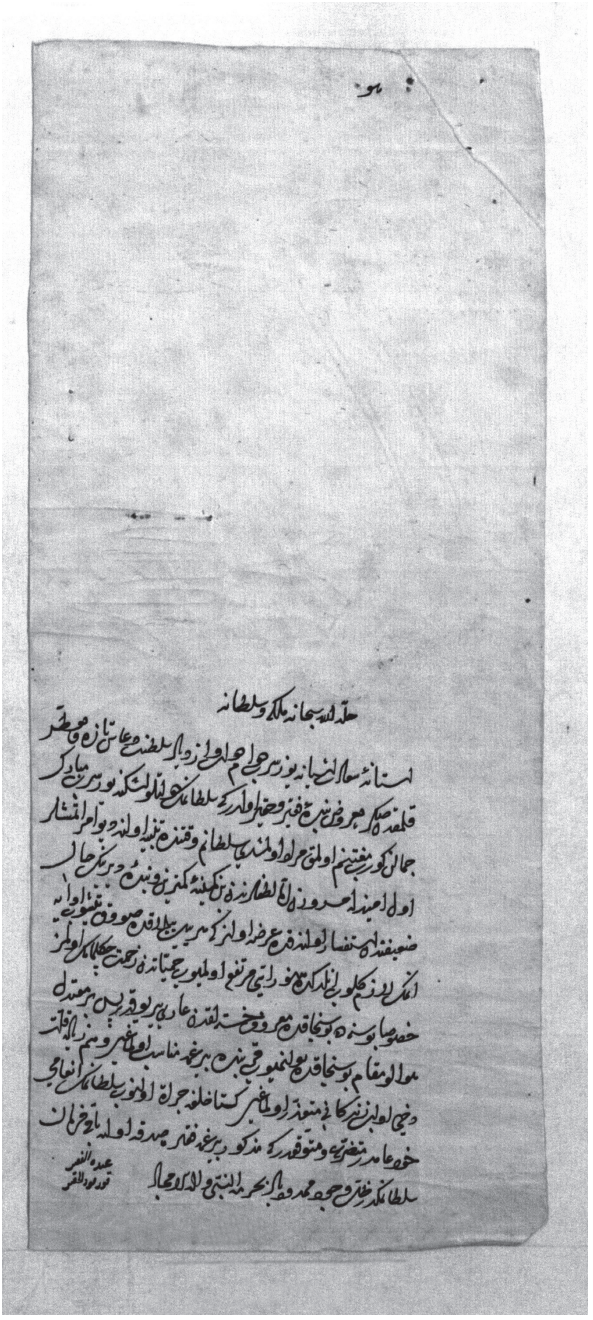
ca'nâ bes hazretinizden tavakku'-ı tâm olunur ki muhıbbinizi bu diyardan halâs edip Aydın'a iletmeye himem-i âliyeniz dirîğ buyurmayıp Tire şehrini ma'a kazâya Antalya kâdılığına Ayasluğ ve İzmir ve Menemen bâkî kâdılıklara tebdîl edesiz ammâ hazretinizden tazarru'la tevakku' olunur ki İzmir husûsunda hâtır-ı âtırınıza nesne gelmeye zîrâ muhibbinize bu yerlerde verilen timarlarda ona bedel timar bulunur bulunmazsa devletlü hüdâvendigâr sağ olsun ne yerde isterseniz size onların bedeli timar ihsân ederler ve muhibbiniz çok hâl geçirip hazretinizden İzmir husûsunda ehl-i nifâk çok mühmelât bes etmişlerdir imdi lütfedip bu murâdımızı tahsîl edip ol küdûrâtı safâya tebdîl edesiz ve illâ bizim hâlimiz diğergûn olup memâtımız hayâtımızdan evlâ olur ve dahi lütf ve ihsân olunup bu vechile sancaksız ol yerlerde ikâmet olunmayı muhibbinize nâ-münasip görmeyiniz zîrâ ne tarîk ile olur hem hazret-i hüdâvendigârın hidemâtından yüz çevirmezem eğer vech gurülürse muhibbinize bir iyi sancakbeyi lala gönderip Aydın sancağının bakıyesini ona veresiz gelip bizimle bir yerde olup cânibeyn hizmetini ri'âyet ede ve illâ muhibbinize iki sancakdan zikr olunan kazâlar ifrâz ve tefvîz edip bakiyesin bir sancak beyine dahi verip gönderesiz ona oturmaya kâbil yer bulunur Birgi ve Güzelhisar gibi ve gayruhümâ temekkün ede Osmanoğlu değil ki ona bir şehr-i azîm münasiptir denile şol ki murâdım ve maksûdum idi hazretinize arz olundu bâkî lütf ve kerem şân-ı kerîminize müfevvezdir ammâ zâhir-i âhiri bunda görünür ki bu ma'nâ tehîr olunmaya zirâ vakit ola ki vesâvis ve hevâcis bu ma'nâ tagayyür edip âhir-i emr fesâda müeddî ola ve bu merâmın husûlü için fahrü'l-ekârim ve'l-e'âlî Hacı Hüseyin du'âcınız irsâl olundu velhâsıl şol ki şân-ı şerîfinize lâyıkdır zuhûra getirip muhassılü'l-merâm buyurasız bâkî umûr ârâ-yı sâibinize müfevvezdir ve's-selâm bi'l-ikrâm

El-muhibbi nâzımü'l-hurûf
El-muştâk Korkud el-za'ûf

Ve bundan Öğürdülce sancağı beyi olan fahrü'l-ümerâ Haydar Bey zîde kadruhu ziyâde münasip idi lâkin nice etmek gerek onlara gayrısını hizmet eri olunmuş ve şimdiden geri dahi onların yerine ol hizmete bir adam dahi bulunur hazret-i hüdâvendigâr devletinde ve hazretinizin himmetinde bes mezkûr Haydar Bey'i yine sancağında mukarrer edip bana lala etseniz ziyâde minnet-i azîme hâsıl olur.

[29 Z. 915/9 Nisan 1510][3]
BOA. TSMA. e, 759/107

3 Tüm belgelerin tarihlerinde Osmanlı Arşivi Otomasyon Sisteminde gösterilen tarihler esas alınmış ve mektuplar bu çerçevede kronolojik olarak sıralanmıştır.



Mektup 2

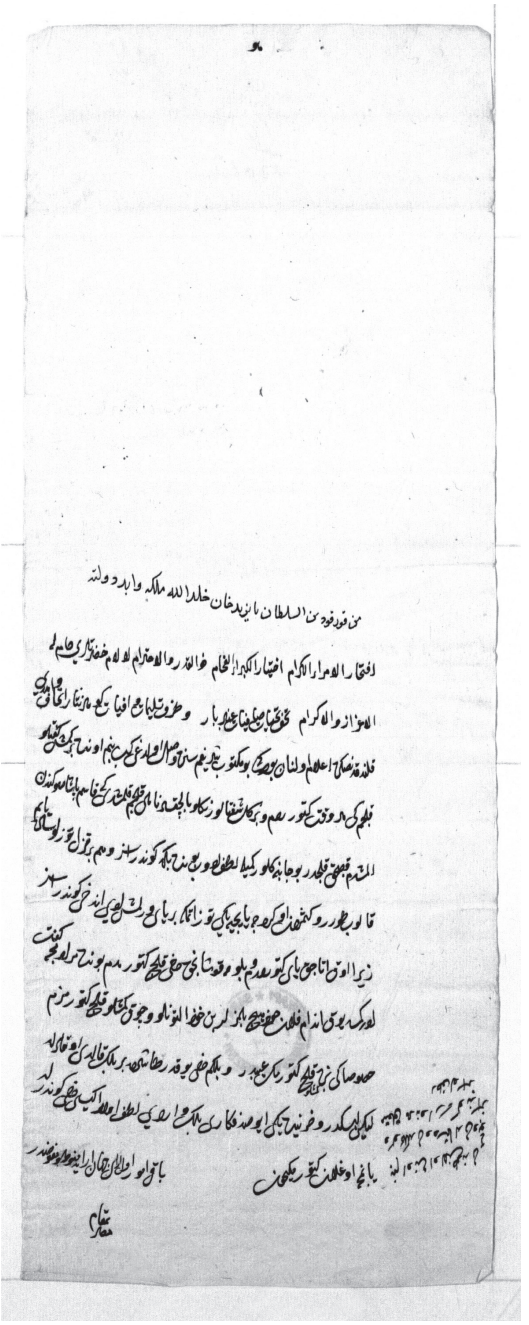
Mektup 2

Halledallâhü sübhânehu mülkihî ve sultânihî

Âstâne-i Saâdet-âşiyâna yüz sürüp devâm-ı devlet ve izdiyâd-ı saltanat du'âsın tâze ve mu'attar kılmakdan sonra ma'rûz-ı bende-i fakîr ve hakîr oldur ki sultânımın devletlü eşiğine yüz sürüp mübârek cemâlin görüp muğtenim olmak murâd olmuş idi sultânım *"Vaktinde tenbîh oluna"* deyü emr etmişler. O ümîdle mesrurun. Ammâ lütuflarından ben kemîne-i kemterîn ve bende-i dîrînin hâl-i za'îfinden istifsâr olundukda arz olunur ki, her yıl yaylakda soğuk tilişüp ovaya inmek lâzım gelip inildikde, henüz râyeti mürtefi' olmayıp humiyyâtdan zahmet çekilmemek olmaz. Husûsâ bu senede bu sancakda ma'rûf hastalıkdan ârî yer yokdur pes bir mu'tedil havalı makâm bu sancakda bulunmayıp kurbünde Bergama münasip olmağın ve hem ziyâde kıllet dahi olup zindegânî müte'azzir olmağın küstâhlığa cüret olunup sultânımın in'âmı hod âmmdır mutazarrı' ve mütevakkı'dır ki mezkûr Bergama fakîre sadaka oluna bâkî fermân sultânımındır zıll-i vücûh-i memdûd bâd bihürmeti'n-nebiyyi ve âlihi'l-emcâd.

Abdühü'l-fakîr
Korkud el-hakîr

[29 Z. 917/18 Mart 1512]
BOA. TSMA. e, 748/5



Mektup 3

Mektup 3

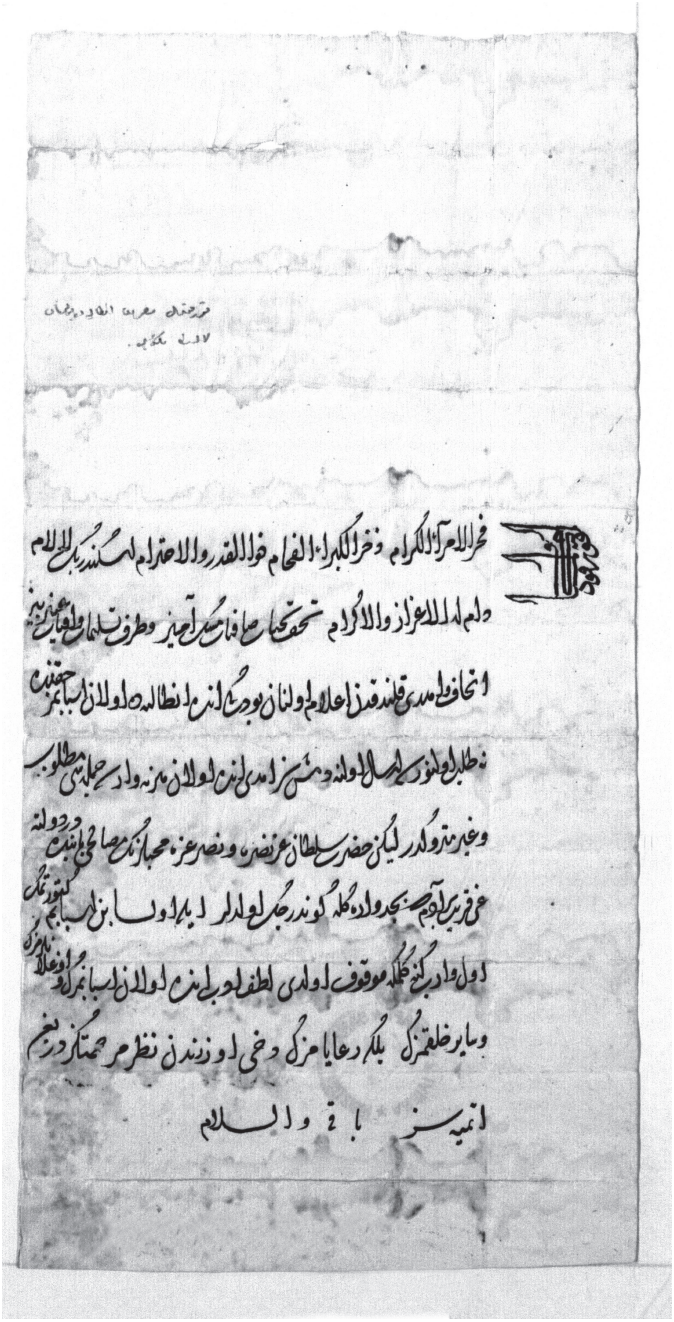
Min Korkud mine's-Sultân Bayezid Hân halledallâhü mülkehu ve ebbede devletehu

İftihârü'l-ümerâi'l-kirâm ihtiyârü'l-küberâi'l-fihâm zü'l-kadri ve'l-ihtirâm lalam hazretleri dâme fi'l-i'zâz ve'l-ikrâm tuhaf-ı tahiyyât-ı sâfiyât-ı gubâr bâr ve taraf-ı teslîmât-ı vâfiyât-ı gevher nisâr ithâf ve ihdâ kılındıkdan sonra i'lâm olunan budur ki bu mektûb-ı şâd-gam size vâsıl olduğu gibi benim onda bir gümüş kınlu kılıcım ki her vakit götürürdüm ve bezekli şeftalu renkli balçıksar nâmlı kılıcım kalmışdi ki Kasım Paşa Sögüt'den almışdım kısacık kılıçdır bu cânibe gelür gemiyle lütf edip bunda bana gönderesiz ve hem bir kızıl tozlu şal mâlım kalıpdurur Öğürdüc paycıya yeni toz etmeyi bir yay verilmiş idi onu dahi gönderesiz zîrâ ok atacak yay götürürüm ve belime kuşanacak dahi kılıç götürmedim bunda murâdınca güft eder kimse yok endâm falan hod hiç bilmezler ben hod altınlı ve çok gümüşlü kılıç götürmezem husûsâ ki bize beşlü kılıç götürmek ayıbdır ve belkim dahi yokdur taşrada bir bölük kaldı oklarla lâkin Üsküdar ve hazinede yeni iyi sadefkârî bölük vardı lütf ola ikisi dahi gönderile yanımca oğlan götürmek için bâkî umûr ol ârâ-yı cihân ârâya menût ve müfevvezdir.

Be-makâm-ı Mısır

Benim onda olan dondan ve gönlekden ve destmâlden ve buna müte'allik her ne varsa gönderesiz lütf edesiz.

[7 S. 918/24 Nisan 1512]
BOA. TSMA. e, 759/106_1



Mektup 4

Mektup 4

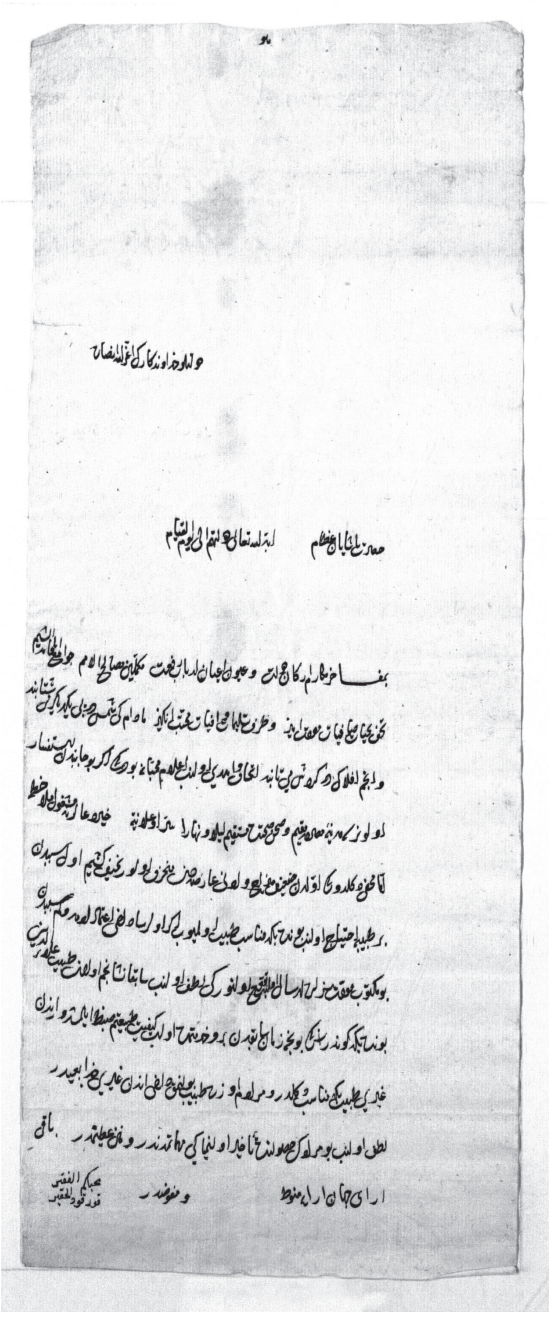
Korkud'un makardan Antalya'da bulunan lalasına mektubu[4]

Fahrü'l-ümerâi'l-kirâm zahrü'l-küberâi'l-fihâm zül-kadri ve'l-ihtirâm İskender Bey Lalam dâme lehü'l-i'zâz ve'l-ikrâm tuhaf-ı tahiyyât-ı sâfiyât-ı müskit-âmîz ve taraf-ı teslîmât-ı vâfiyât-ı anberîne ithâf ve ihdâ kılındıkdan [sonra] i'lâm olunan budur ki onda Antalya'da olan esbâbımız hakkında ne taleb olunursa irsâl oluna demişsiz imdi onda olan her ne varsa cümlesi matlûb ve gayrı metrûkdur lâkin hazret-i sultân azze nasruhu ve nasara izzuhu muhiblerinin mesâlihi bâbında der-i devlete an-karîb bir adamınız becid vara gele gönderecek olurlar öyle olsa ben esbâbım getürtmek ol varıp gine gelmeye mevkûf oldu lütf edip onda olan esbâbımızın ve oğlanlarımızın vesâir hakımızın belki re'âyâmızın dahi üzerinden nazar-ı merhametiniz dirîğ etmeyesiz bâkî ve's-selâm.

Muhibbiniz
Korkud

[7 S. 918/24 Nisan 1512]
BOA. TSMA. e, 759/106_3

4 Bu kısım 1957 yılında İsmail Hakkı Uzunçarşılı başkanlığında başlatılan tasnif ve kataloglama çalışmaları sırasında Osmanlıca olarak belgenin üzerine yapılan özet ifadelerdir ve belgenin orijinalinden değildir. İlgürel, "*Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşivi Katalogu, Fermanlar* [Kitap Tanıtımı]." Söz konusu metinde "Mısır ma'a Antalya'da bulunan" ifadesi Şehzade Korkud'un bu tarihte İstanbul'da olması sebebi ile "makardan Antalya'da bulunan" şeklinde okunmuştur.



Mektup 5

Mektup 5

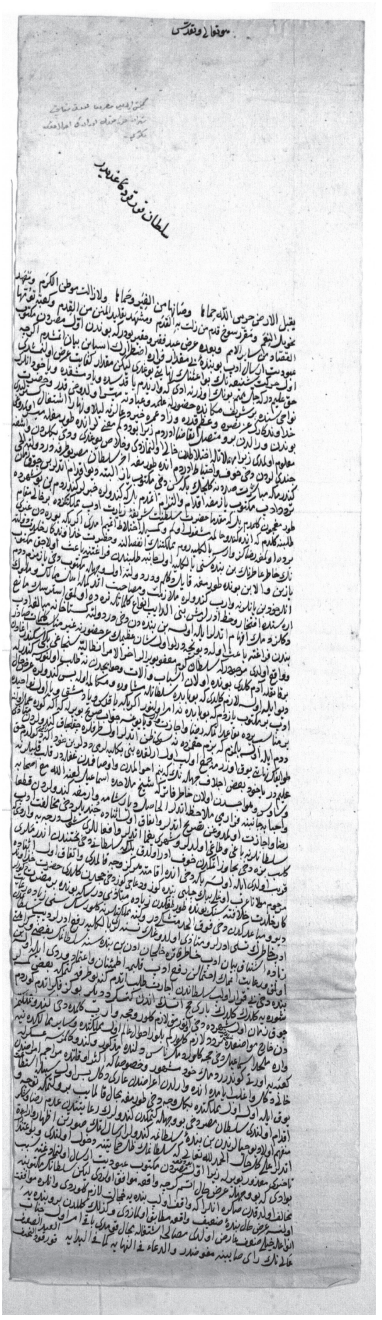
Devletlü Hüdâvendigârın e'azzallâhü ensârehu

Hazret-i Paşayân-ı izâm ebbedallâhü te'âlâ devletehüm ilâ yevmi'l-kıyâm

Bi-mefâhiri mekârim-i erkân-ı devlet ve uyûn-ı a'yân-ı erbâb-ı rıf'at mükemmilîn-i mesâlihü'l-ümem cevâmi'u'l-mahâmidi'ş-şiyem tuhaf-ı tahiyyât-ı sâfiyât-ı meveddet-âmîz ve taraf-ı teslîmât-ı vâfiyât-ı muhabbet-engîz mâdâmki şemsdir bî yekdiğerini şitâbında ve encüm-i eflâkdır gerdeş bî-tâbına ithâf ve ihdâ olunup i'lâm-ı muhibbâne budur ki eğer bu cânibden istifsâr olunursa medîne-i Hisar'da mukîm ve sahn-ı sıhhatde müstakîm leylen ve nehâren sırren ve alâniyetn hayır du'âlarına meşgûl-i mülâhaza ammâ mahfî değildir ki evvelden za'îf mizâc ve ednâ ârızadan münharif olur nahîf kişiyim ol sebebden bir tabîbe ihtiyaç olunup bunda bana münasip tabîb olmayıp eğer olursa dahi i'timâd edemediğim sebepden bu mektûb-ı meveddet sizlere irsâl olunup tevakku' olunur ki lütf olunup sâbıkâ nişancım olan Tabîb Alaaddin'i bunda bana gönderesin ki bunca zaman sâbıkdan berü hizmetimde olup keyfiyet-i tabî'atım zabt eylemişdir ondan gayrı tabîb bana münasip değildir ve murâdım üzere tabîb bulunmak dahi ondan gayrı zâyi'idir lütf olunup bu murâdın husûlünde tehîr olunmaya ki mühimmâtdandır ve minnet-i azîmdir bâkî ârâ-yı cihân ârâya menût ve müfevvezdir.

Muhibbikümü'l-fakîr
Korkud el-hakîr

[7 S. 918/24 Nisan 1512]
BOA. TSMA. e, 759/109



Mektup 6

Mektup 6

Gitmiş olduğu Mısır'dan avdeti müte'âkıb Şehzâde Korkud'un oradaki ahvâli hâvî mektubu[5]

Sultân Korkud kâğıdıdır

Yukbilü'l-arzı harresallâhu hamâhâ ve sânihâ mine'l-fiyer ve hamâhâ ve lâzâlet muvattınü'l-kerem ve menhedi tahvîlü'n-ni'am ve makarr-ı rüsûh-ı kadem ve min zellet bihi'l-kadem ve meşhed-i ta'lîdül-minen mine'l-kıdem ve ka'beti tüvehhe'l-kassâdı min sâiri'l-ümem ve ba'dehu arz-ı abd-i fakîr ve hakîr budur ki bundan evvel Mısır'dan mektûb-ı ubûdiyet irsâl edip bu bende-i bî-mikdâr firâra ıztırârın esbâbın beyân etmişdim eğerçi ol hareket-i şenî'anın bevâ'isnâk nihâyeti yokidi lâkin mikdâr-ı kifâyet arz olunmuşdu Hak alîmdir ki celle himem bunun üzerine idi ki varaydım ya Kudüs'e veya Dımaşk'da veyahut onların nevâhîsinde bir şerîf mekânda huzûrla ilme ve ibâdete müyesser olduğu kadar ve hazret-i hüdâvendigârın *azze nasruhu ve azame kadruhu ve zâde ömruhu* hayır du'âlarına leylen ve nehâren iştigâl gösterileydi bundan varalıdan berü muttasıl takâzâ ederdim zîrâ budur kim ma'nîler onda durmakla müyesser olduğu ma'lûm oldu zirâ mühemmelâtla ihtilâtdan hâlî olunmazdı ve halâs yok idi ve dahi beylerden ve aşağa cündîlerden dahi havf ve ihtiyât ederdim onda durmaya âhir sultân-ı Mısır bu tarafa der-i devlete elçi göndermeye mübâşeret sadedinde gelecek Bey'e *"Sen dahi mektup yaz elbette"* deyü ikdâm etdiler ben çok zaman tereddüd edip mektup yazmaya ikdâm ve iltizâm etmedim belki kendülere haberler gönderdim ben bu şehirde durmak için gelmedim belki mukaddemâ hazret-i saltanat-ı şerîfeyi ziyâret edip memleketinizde bir hâlî makâm talebine geldim ki onda kendü hâlime meşgûl olam ve kimseyle ihtilât etmeyem imdi eğer bana buradan gayrı yerde olmaya rızânız varsa bi'l-külliye Rum memleketinin infisâline ve hazret-i hüdâvendigâr *halledet devletuhu*nun hâtır-ı âtırının ben bendesini bi'l-külliye ol cânibe talebinden ferâgatına bâ'is olacak mektup yazın ve illâ ben bunda durmaya kâil değilim ve der-i devlete ol vechile mektup dahi yazmazam dedim onlar hod ben yanlarına varıp kendü-

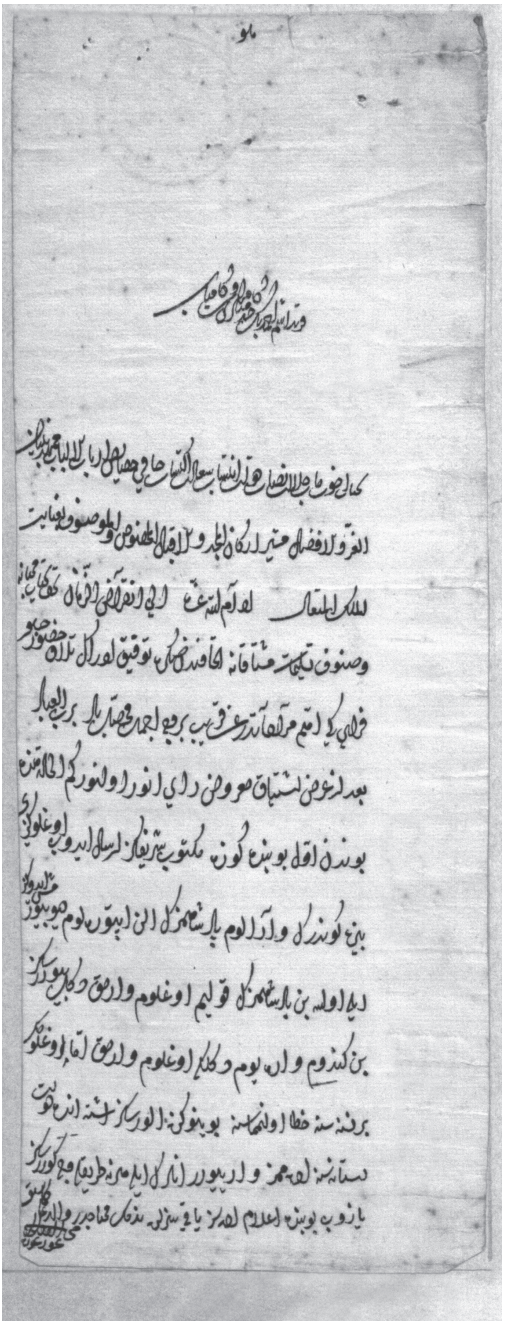
5 Bu kısım 1957 yılında İsmail Hakkı Uzunçarşılı başkanlığında başlatılan tasnif ve kataloglama çalışmaları sırasında Osmanlıca olarak belgenin üzerine yapılan özet ifadelerdir ve belgenin orijinalinden değildir. İlgürel, *"Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşivi Katalogu, Fermanlar* [Kitap Tanıtımı]."

lere mülâzemet ve musâhahalbet etdiğimde el memalik ve mülûk arasında iftihâr ve haz ederlermiş beni aldayıp envâ‘-ı kelimâtla nerede olmak istersin mâni‘ değiliz demek ifhâm etdiler öyle olsa ben bendeden dahi der-i devlete küstâhâne mübâlağa edip benden ferâgata bâ‘is ola ve bunca dürlü ol şân-ı azîmin izz-i huzûruna gayrı münasip kelimât sâdır ve vâki‘ oldu mercûdur ki sultân-ı kerem ma‘füv buyuralar âhirü’l-emr Antalya sancağı Beyi İskender Ağa’dan bir kayıkla adam geldi bunda olan esbâb ve âlât ve havâyicden ne taleb olunursa götürüle deyü eyle olsa lâzım geldi ki bu bâbda sultânla müşâvere ve mükâleme ola bes kendülere arzuhâl edip bir mektup yazdım ki bu bâbda ne emr olunur eğer bana Kudüs veya Dımaşk veya ol nevâhîde bir münasip yerde tekâ‘üd etmeye rızâ ve icâzet varsa veya yoksa cevâb-ı sarîh buyurula ki ona göre amel oluna dedim öyle olsa bilmezem ki bizim hakkımızda ne sû-i zan etdiler ol taraflara çıkılacak kendülerden müteezzî tavâyifin nihâyeti yok üzerime cem‘ olup ol aralıkda beni bekleyeler mi dediler ben hod ona râzı değildim Hak alîmdir yahut bazı eclâf-ı cehelenin ki benim ahvâlimden ve evsâfımdan gafledir kalb kalbelerine vesâvis ve hevâcisden olan hâtır-ı fâtır ki şeyh-i melâhide İsmail la‘netullâh ma‘a ashâbihi ve ahbâbihi cânibine firârı mülâhaza etdiler el-hâsıl diyâr-ı Şam’a varmaya kendülerden kat‘â rızâ ve icâzet olmadığını tasrîh etdiler ve ittifâk ol esnada cündîler dahi muhâlefet edip sultânlarına bâğî ve dâğî oldular ve şehri yağma etdiler ve ef‘âlleri şol dereceye vardı ki gelip bize dahi tecâvüz etmekden havf eder olduk belki sultânı dahi tahtından indirmeleri karîb oldu öyle olsa bana dahi onda ikâmete hergez vech kalmadı ve ittifâk ol esnâda merhûm Mevlânâ Araboğlu Bey Çelebi bendeniz ve du‘âcınız dahi Hac’dan geldi hazret-i hüdâvendigâr halledet hilâfetühu senin bunda durduğundan ziyâde müteezzîdir sana bunda bir mazarrat değerler deyü ve mübâ‘adenden dahi fevka’l-had müteşekkîdir ve yine memleketlerine gelirsen seni ziyâde ri‘âyet edip hâtırın teselli ederler ve müteezzî olduğun nesneleri bi’l-külliye ref‘ ederler diyip sultânımdan ziyâde iştiyâk-ı peymân edip hâtır-ı fâtıra helecân eden ben bendesine sultânımın buğzu ve kerâmeti olmak ve ri‘âyet etmemek ihtimâlin ref‘ edip kalbime itmi’nân ve i‘timâd verdi öyle olsa ben bende dahi bî-karâr olup sultândan icâzet taleb etdim yine bu tarafa gitmeye bazı kimesneler şuraya geldin bâri hac etsen ondan gitmesen dediler bu kez fikr etdim gördüm çok zaman ol şehirde dahi oturmak lâzım gelir ve hacca varıp gelmede dahi kendü temellükümüzden hâric mevâzi‘de hayli vakit tereddüd lâzım gelir kim bilir ahvâl-i âlem ol memle-

ketde vesâir memâlikde neye vara mülhid İsmail dahi hacca gelir demek nâs dilinde mezkûr ve kendi gelmezse askerle Ka'be'den örtü gönderir demek hod meşhûr ve husûsâ ki ekser evkâtda merâcim-i emrâzdan hâlî değil ve ağleb eyyâmda onda varıladan a'râzdan ârî değil bes ol sebeple istitâ'at yok öyle olsa ol memleketde binler vech dahi durmaya mecâl kalmayıp berü gitmeye teveccüh ve ikdâm olundu sultân-ı Mısır dahi bu vechile gitmekden kendülerin ri'âyetinden adem-i rızâ ve şükr münfehim ola deyü hayâlarından ben bende-i sultânıma kendüler irsâl etmek sûretin izhâr ve irâe etdiler alâ külli hâl elhamdülillâhi te'âlâ ki sultânımın zıll-i himâyetine duhûl olundu ve bu i'tizârî tehîri ma'zûr buyurula zirâ evvel bu defa Mısır'dan mektûb-ı ubûdiyet irsâl olunmadığına sebep bu idi ki bu vechile arzuhâl etsem gerçi vâkı'a muvâfık olurdu lâkîn sultânın mektubuna muhâlif oldukdan sonra onlar ona vâkıf olup bendeye hacâlet lâzım gelirdi ve onlara muvâfakat olunsa arzuhâl-i bende-i za'îf vâkı'a mutâbık olmazdı ve kezâlik gelelden berü bendeye envâ'ile hayli za'af ârız oldu mesâlihe iştigâle mecâl komadı bâkî emr ol cenâb-ı âlînin re'y-i sâibine müfevvezdir ve'd-du'â fi'n-nihâye kemâ fi'l-bidâye.

El-abdü'z-za'îf
Korkud ve'n-nahîf

[7 S. 918/24 Nisan 1512]
BOA. TSMA. e, 759_/110



Mektup 7

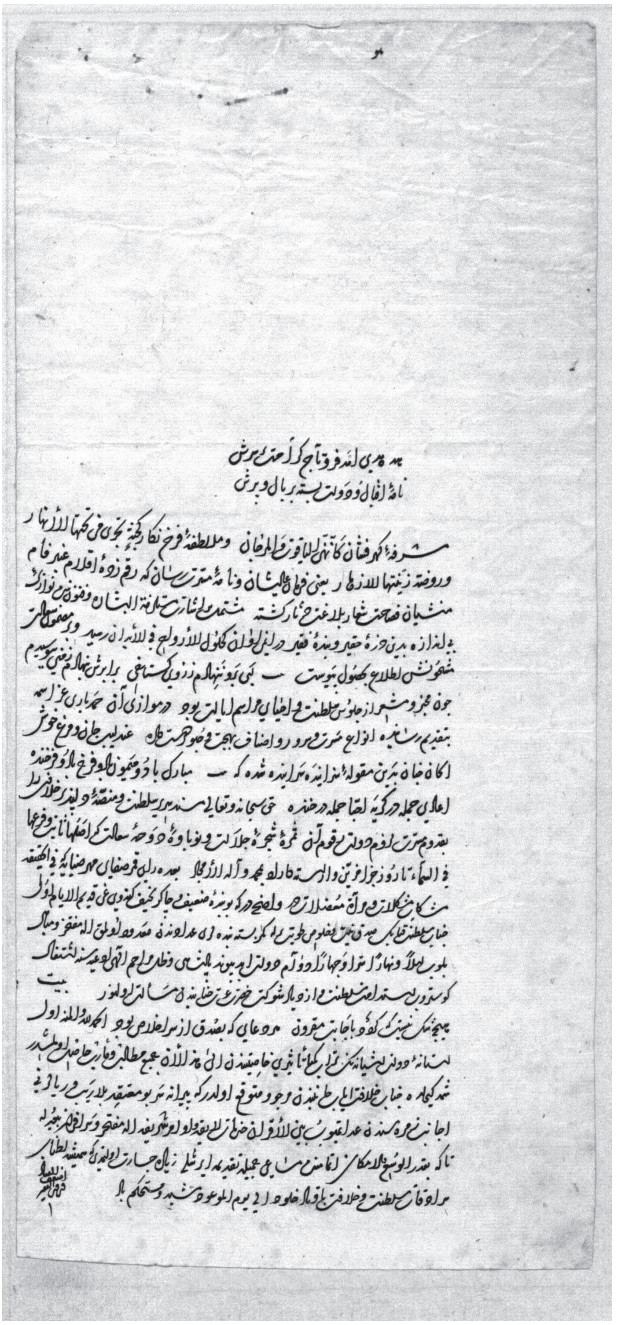
Mektup 7

Karındaşım Ahmed Bey hürmetleri kâmrân ve kâmyâb

Tahiyyât-ı uhuvvet meâb celâlet nisâb devlet intisâb sa'âdet iktisâb hâmî-i hasâyis-i erbâbü'l-elbâb mümehhidü bünyâni'l-izzi ve'l-efdâl müşeyyidü erkâni'l-mecdi ve'l-ikbâl el-mahsûsü'l-mevsûf bi-inâyeti'l-meliki'l-müte'âl edâmallâhü izzuhu ilâ inkirâzi'z-zamân tuhaf-ı tahiyyât-ı muhıbbâne ve sunûf-ı teslîmât-ı müştâkâne ithâfından sonra tevfîk-i idrâk-ı tilâve huzûr-ı hubûr-ı fermâyî ki ehemm-i murâdâtdır an-karîb ber-vech-i icmâl muhassıl bâd birabbi'l-ibâd ba'de ez-arz-ı iştiyâk ma'rûz-ı re'y-i enver olunur kim el-hâletü hâzihî bundan evvel bu bendenize mektûb-i şerîfiniz irsâl edip *"Oğlunuzu bize gönderin varalım pâdişâhımızın elin öptürelim"* deyü buyurmuş idiniz öyle olsa ben pâdişâhımızın kuluyum oğlum varmak değil buyurursanız ben kendim varayım değil ki oğlum varmak ammâ oğlumun bir nesnesine hatâ olunmamasına boynunuza alırsanız işte onda devlet âstânesine adamımız varıyorur onların ile her ne tarîkle vech görürseniz yazıp bu bendeye i'lâm edesiz bâkî sizlere ne demek muhtâcdır ve'd-du'â kemâ sebak.

Muhibbi'l-vedâd
Korkut

[7 S. 918/24 Nisan 1512]
BOA. TSMA. e, 867/16



Mektup 8

Mektup 8

Hâzihi medî âmed fürû tâc-ı kerâmet pür sereş
Nâme-i ikbâl ü devlet beste ber-bâl ü pereş

Müşerrefe-i güher-feşân keennehünne'l-yakut ve'l-mercan ve mülâtafa-i ferruh nigâr gencine-i bahrî fî tahte'l-enhâr ve ravzatü zînetihe'l-ezhâr yani fermân-ı âlîşân ve nâme-i meserret resân ki rakam-zede-i aklâm-ı gubâr fâm münşiyân-ı fesâhat şi'âr-ı belâgat disâr geşte müştemil ve işâret-i müstelzi-metü'l-beşâre ve fütûn-ı bende-nuvâzın bî-endâze-i bedin zerre-i hakîr ve bende-i fakîrdir eymen-i evân-ı kehlü'l-ervâhı fi'l-eyyedân remîd ve ber-mazmûn-ı sa'âdet meşhûneş ıttılâ'-ı be-husûl-i peyvest

Beyt
Lebi bervennihâdım zervî küstâhî
Berâbereş nihâdım zemîni be-bûsidim

Çün muhbir ve müş'ir-i ez-cülûs-ı saltanat ve ihyâ-yı merâsim-i eyâlet bud der müvâzî ân hamd-i bârî-i garrâ heme be-takdîm-i resânîde envâ'-ı meserret ve sürûr ve esnâf-ı behcet ve hubûr dest bâd andelîb-i cân ve murg-ı hoş elhân-ı hubbân-ı berrîn makûle-i sezânîde sarayında şehre ki;

Beyt
Mübârek bâd u meymûn bâd ve ferah bâd u ferhunde
E'âdî cümledir girye ahibbâ cümledir hande

Hak sübhânehu ve te'âlâ mesned-serîr-i saltanat ve manassa-i dil-pezîr-i hilâfet râ be-kudûm-i meserret lüzûm-i devlet rukûm-ı ân semere-i şecere-i celâlet ve nevbâde-i devha-i saâdet ki asluhâ sâbitün ve fer'uhâ fi's-semâi tâ rûz-ı cezâ müzeyyen ve ârâste dârâd bi-mecd ü âlihi'l-emcâd ba'dehu re'y-i kamer safâ-yı mihr-i ziyâya ki fi'l-hakîka müşgbâr-ı müşkilât ve mirât-ı mu'addalâtdır vâzıhdır ki bu bende-i za'îf ve çâker-i nahîf kendüyi an-kadî-i mü'l-eyyâm ol cenâb-ı saltanat meâbın sıdk-ı niyyet ve hulûs-ı taviyyet birle kemer-beste-i bendeleri adâdından ma'dûd olmak ile müftehir ve mübâhî bilip leylen ve nehâren sırren ve cehâren ve dâme devlet-i ebed peyvend-i

pâdişâhî ve zıll-i merâhim-i ilâhî ed‘iyesine iştigâl gösterip istidâmet-i saltanat ve izdiyâd-ı şevket-i hazret-i izzet cenâbından meselet olunur.

Beyt
Hiç şek nîst ki kerded be-icâbet makrûn
Her du‘âyı ki be-sıdk-ı ez-ser-i ihlâs bûd

Elhamdü lillâh ve’l-minne ol âstâne-i devlet âşiyânenin turâb-ı kimyâ tesiri hâsiyetinden ilâ hâze’l-ân cemî‘-i metâlib ve meârib hâsıl olmuşdur şimdiki hâlde cenâb-ı hilâfet-iyâb cânibinden mercû ve mütevakkı‘ oldur ki pîrâne ser bu mu‘tekıd-i bilâ reyb ve riyâlarını ecânib zümresinden addetmeyip beyne’l-akrân hidemât-ı lâyıka ve evâmir-i şerîfe ile müftehir ve serefrâz buyurula tâ ki bi-kadri’l-vus‘i ve’l-imkân itmâmında mesâ‘î-i cemîle takdîme erişile ziyâde cesâret olunmadı ki hemîşe ıtnâb-ı sürâdikât-ı saltanat ve hilâfet bi-izdiyâd hulûd ilâ yevmi’l-mev‘ûd müşeyyed ve müstahkem bâd

Ez‘afü’l-ibâd
Korkut el-fakîr

[29 Z. 918/7 Mart 1513]
BOA. TSMA. e, 750/60

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

Sultan İbrahim'e (ö. 1648) ait bir 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

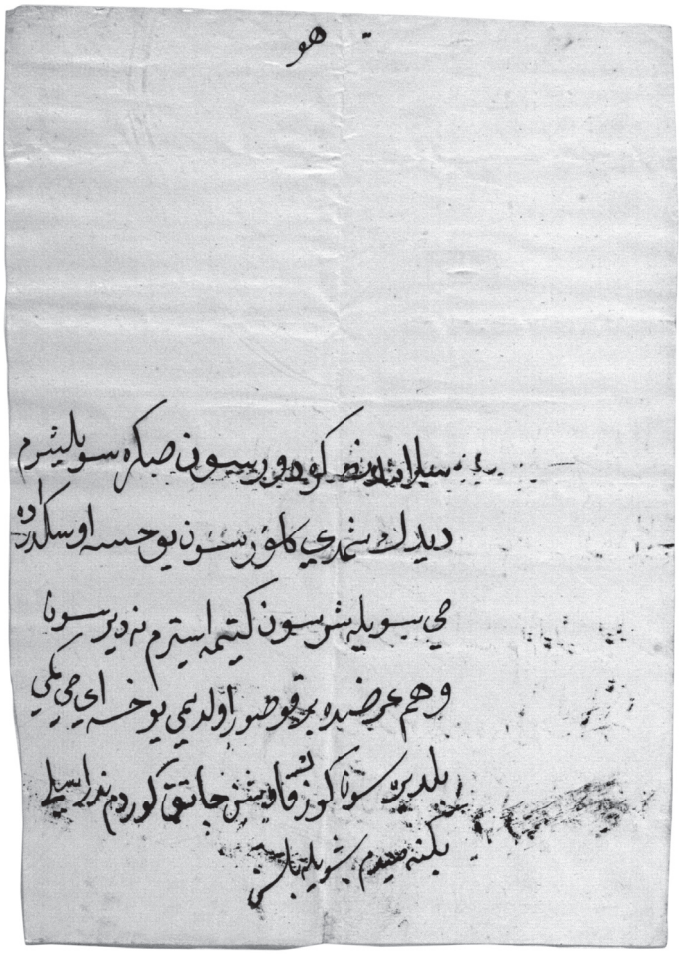
(bmuhsin321@gmail.com), ORCID: 0009-0002-2228-5732

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 20.12.2023
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 27.12.2023

Akın, Burak Muhsin. "Arşivden Bir Ben-Anlatısı: Sultan İbrahim'e (ö. 1648) ait bir Hatt-ı Hümayun," *Ceride* , no. 2 (Aralık/December 2023): sayfa/pp 226-227.
DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.10669030

Hüve[1]

Selâmdan sonra; “Dursun, sonra söyleşirim”
didin. Şimdi gelür misün, yohsa Üsküdar’da
mı söyleşirsün? Gitme isterim, ne dirsün?
Ve hem arzda bir kusur oldu mı? Yohsa eyi mi, kem mi,
bildiresün. Gözün kaşın çatık gördüm; nedir aslı,
beğenemidim? Şöyle bilesün.



1 TSMA-E 800/1-9

ceride
Ben-Anlatıları Araştırmaları 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 abundance of misspellings indicates the lack of scientific requirements, which is sufficient grounds for the editor's rejection of the article. The current spelling guide of the Turkish Language Association is considered the primary reference for Turkish language writing rules.

The Chicago Manual of Style is accepted as the basis for giving references. Authors are expected to submit their articles with a line spacing of 1.5, using 12-point Times New Roman, and in .doc format as a Word document.

Each article should include a Turkish and an English abstract at the beginning, each consisting of approximately 200-250 words. 5 to 7 keywords should be specified for each Turkish and English abstract.

Research articles, excluding notes and references, are expected to be no longer than 10.000 words. In cases exceeding this word limit, the editor should be informed.

For book and article reviews, excluding notes, the expected word limit is 4.000 words.