

ceride

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

Cilt/Volume 2 • Haziran/June 2024 • No. 1



ISSN 3023-4425



9 773023 442003

ceride

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

Cilt/*Volume* 2 • Haziran/*June* 2024 • No. 1

Bu dergi,
İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Ben-Anlatıları Uygulama ve
Araştırma Merkezi'nin yayınıdır.

İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ

Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi

Ceride: Journal of Ego-Document Studies

Cilt 2: Sayı 1 – Haziran 2024

Volume 2: Issue 1 – June 2024

ISSN: 3023-4425

Editör/Editor-in-Chief

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

Editör Yardımcısı/Associate Editor

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

Editör Asistanı/Assistant Editor

Gülşen Yakar, gulsen.yakar@medeniyyet.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, İstanbul Medeniyyet Üniversitesi •
Sami Arslan, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi •
• Elif Sezer Aydınlı, Koç Üniversitesi Anadolu
Medeniyyetleri Araştırma Merkezi • Yüksel Çelik,
Marmara Üniversitesi • Aslı Çiftçi, Bilkent
Üniversitesi • Rudolf Dekker, Universiteit
Amsterdam • Suraiya Faroqhi, İbn Haldun
Üniversitesi • İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyyet
Üniversitesi • Barbara Kellner-Heinkele, Freie
Universität Berlin • Cemal Kafadar, Harvard
University • Sigurđur Gylfi Magnússon, University of
Iceland • Sylvie Moret Petrini, University of
Lausanne • Danièle Tosato-Rigo, University of
Lausanne • François-Joseph Ruggiu, CNRS •
Dana Sajdi, Boston College • Liz Stanley, Edinburgh
University • Derin Terzioğlu, Boğaziçi Üniversitesi •
Kadir Turgut, İstanbul Üniversitesi •
Sadık Yazar, İstanbul Medeniyyet Üniversitesi •
Yurt Zaretsky, HSE University •

Tasarım/Designer

Kadir Abbas, kadir.abbas@gmail.com

Kapak Resmi/Cover Image

Ārifi Fethullah Çelebi, *Süleymannâme*, Topkapı Sarayı
Müzesi Kütüphanesi, H. 1517, vr. 31b.

İletişim/Contact

Adres/Address

İstanbul Medeniyyet Üniversitesi, Güney Kampüsü,
D-100 Karayolu, No: 98, Dumlupınar, Kadıköy/İstanbul,
+90 216 280 33 33, ceride@medeniyyet.edu.tr

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

Sertifika No: 51797

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

Sosyal Medya/Social Media

X: <https://x.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/>



Bu dergi *Modern Language Association International Bibliography* indeksinde taranmaktadır.



Bu sayının dizgi ve basım masrafları,
Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı
tarafından üstlenilmiştir.

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

xxix From the Editor
SELİM KARAHASANOĞLU / Çeviri-Translated by: AYŞE KAPLAN

Araştırma Makalesi/ Research Article

- 1 XV. Yüzyıl Timurlu/Karamanlı/Osmanlı Ulemâsından
Şeyh Alî El-Bestâmî Musannifek'e Dair Otobiyografik Kayıtlardan
Hareketle Biyografik Bir İnceleme
A Biographical Analysis Based on Autobiographical Records of
Sheikh Ali Al-Bestami Musannifak, A Scholar from the 15th century
Timurid/Karamanid/Ottoman World
ÜMİT KARAVER
- 37 Dolabnâme Türünün Osmanlı Ben-Anlatılarına Katkısı:
Fakîrî'nin Dolabnâme'si Örneği
The Contribution of Dolabnâme Genre to Ottoman Ego-Documents:
The Sample of Faqîrî's Dolabnâme
TÜRKAN ALVAN
- 74 An Exile Memoir by Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi and
Self-Narrative Elements in His Works
Karaçelebizade Abdülaziz Efendi'nin Eserlerinde Ben Anlatıları
GÜNAY KAYARLAR
- 98 Sûfî Pratiklerde Kendilik İnşası Bağlamında Yazının Yeri ve
İsmail Hakkî Bursevî (1653-1725)
The Role of Writing in the Context of Self-Construction in
Sufi Practices and İsmail Hakkı Bursevî (1653-1725)
NURDAN ŞAHİN SOYLU

- 124 Saraybosnalı Molla Mustafa'nın (c. 1730-1809) Vakayinamesi:
Toplumu Gözlemlemek, Kendini İfade Etmek
A Chronicle by Mulla Mustafa from Sarajevo (c. 1730 – 1809):
Observing the Society, Expressing the Self
KERİMA FİLAN

155 Çeviri/Translation

- 155 Ben-Anlatıları: Son Söz mü?
Ego-Documents: The Last Word?
KASPAR VON GREYERZ
Çeviri-Translated by: ESRA ÇON YILMAZ

169 Kitabiyat/Book Reviews

- 169 Life Narratives of the Family of Swedish Envoy Cosswa Anckarsvärd's
Stay in Constantinople (1906-1920)
SYLVIE MORET PETRINI
- 174 Dördüncü Mehmed Saltanatında İstanbul: Risale-i Kürd Hatib
CUMHUR BEKAR
- 179 Body, Self and Melancholy: The Self-Narratives and Life of the
Nobleman Osvaldo Ercole Trapp (1634-1710)
NİL TEKGÜL
- 184 Dolabnâme
GÜLŞAH TAŞKIN
- 193 The Notebook of Kamāl al-Dīn the Weaver: Aleppine notes from the
end of the 16th century
SAFİYE TÜRKER İŞİKSEL

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

- 200 Alemdar Mustafa Paşa'dan
Sadrazam Çelebi Mustafa Paşa'ya Mektuplar
KEMAL GURULKAN (haz.)
- 206 Sultan İbrahim'e (ö. 1648) ait bir Hatt-ı Hümayun
BURAK MUHSİN AKIN (haz.)
- 208 Edirne'de Mukim Levni'nin Hastalık ve Zarureti Sebebiyle
Sadaka Talep Ettiği Arzuhali Üzerine Sâdır Olan Hatt-ı Hümayun
MİNE KARATAŞ (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* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y.
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634575>

Münîb isyân-ı girdaba düşüp garka karîb olmuş,
İder feryâd u efgâni, halâsına kıl esbâbı.

Ta'n idüp dirsem feleğ, saldın bizi sen cevrine,
Yandırsın kadere, sen sabreyle gönül sabreyle

...

Kaderle olduk hicrâne, buldular bize bahane,
Sürdüler birkaç diyâre, yalnız beni Trabzon'e

Ne bir mûnis ne dildâre, tenhâ düştük bu diyâre,
Söyle nedir buna çâre, sabreyle gönül sabreyle.¹

1727'de Saraybosna'dan Trabzon'a sürgün edildiğinde böyle feryat ediyor Ahmed Münib, Berlin Eyalet Kütüphanesi'nde karşıma çıkan nâle'sinde.² TÜBİTAK araştırma projemiz, Türkiye kütüphanelerindeki yazma eserlerin araştırılmasını kapsadığından yurt dışı kütüphanelerde konumuza ilişkin eserleri tespit edebilmek için "Osmanlı Ben-Anlatıları: Alman Arşiv ve Kü-

1 Ahmed Münib'in nâle'si: Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 2617, vr. 30b.

2 Nâle kelimesinin anlamını sözlükler, "inleme, inilti, feryad" şeklinde vermektedir ki, tüm metin de bu unsurlarla doludur.

tüphanelerinden Yararlanmak” [Ottoman Ego-Documents: Benefiting from German Libraries and Archives] başlıklı Alexander von Humboldt projemiz önem arz ediyor. Ocak-Şubat 2024'te Almanya'nın Münih kentinde bulunan Bayerische Staatsbibliothek, yazma eser koleksiyonları bakımından zengin kütüphanesi ile Erfurt Üniversitesi'ne bağlı Gotha'daki Herzogliche Forschungsbibliothek ve son olarak Staatsbibliothek zu Berlin'e gittim. Berlin'in Doğu yazmaları konusunda çalışan kişiler için şöhreti malumdur. Münih benim kararımı. Gotha'ya gitmem gerektiğini bana söyleyen ise, elan Berlin Freie Üniversitesi Friedrich-Meinecke Enstitüsü öğretim üyesi, vaktiyle Erfurt Üniversitesi Tarih Bölümü öğretim üyelerinden Alexander Schunka olmuştur. Schunka'nın bana 2017'de yaptığı bu öneriyi 2024'te, Alexander von Humboldt Vakfı'nın mezun imkanları sayesinde yerine getirebildim. İyi ki de getirmişim. Zira, Gotha araştırma seyahatim oldukça verimli geçti, Münih ve Berlin de öyle. Her yazma eser kütüphanesindeki koleksiyonların oluşmasında öne çıkan isimler vardır; Gotha'daki yazma eser birikimi Ulrich Jasper Seetzen'in gayretkeşliğinin bir sonucudur.³ Yazmaların üzerinde onun imzasını görürsünüz. Bizden bazı haberler vermeden ve bu sayının içeriğine geçmeden önce, bu üç noktadaki araştırma seyahatimin neticelelerine kısaca bakacağız.

Evvela, Almanya'da tüm yazma eserlerin tek bir portal üzerinden taraymaya açıldığını Türkiye'deki ilgililere de duyurmuş olayım. Portalın adı, Qalamos'tur,⁴ alt açıklaması ise “Asya ve Afrika el yazısı geleneklerinden yazma eserler için portal” şeklindedir. Oldukça gelişmiş bu portalda kimi önemli merkezler, koleksiyonlarındaki yazma eserlerin tamamının görüntülerini koymuşlardır. Boris Liebrecht'den öğrendiğime göre, örneğin Leipzig yazma eserlerin tümünü bu portala yükleyen bir merkezdir. Kamuya duyurdukları amaçlarına göre, Leipzig'de yapılanın Almanya'daki tüm yazma eserler için yapılması hedeflenmektedir. Bu portalda şu anda 162 dilde, 81 yazı tipinde 110000 yazmanın katalog kaydı bulunabilir.⁵ 2020-2023 yılları arasında devam eden, Qalamos'u doğuran Orient Digital (Dijital Doğu) başlıklı DFG⁶ projesi; Münih, Gotha, Berlin ve Leipzig kütüphanelerinin iş birliğinde hayata geçmiştir.

3 Seetzen üstüne bkz. Kemal Beydilli, “Seetzen, Ulrich Jasper,” <https://islamansiklopedisi.org.tr/seetzen-ulrich-jasper>.

4 <https://www.qalamos.net/content/index.xed>.

5 Bu rakamları Haziran 2022 tarihli resmi broşürlerine göre veriyorum.

6 Die Deutsche Forschungsgemeinschaft (Alman Araştırma Cemiyeti).

Almanya Kütüphanelerinde Ben-Anlatıları: Münih, Gotha, Berlin

Sömestr tatilinde gerçekleştirdiğim araştırma seyahatimin ilk durağı Münih oldu. Burada, Bavyera Eyalet Kütüphanesi'ndeki Doğu yazmaları üzerinde çalıştım. Münih; Berlin, Paris, Viyana gibi merkezlere kıyasla, Türkçe yazmalar bakımından öne çıkan bir nokta değildir. Bununla beraber, burada 5300 adetlik Doğu yazmaları koleksiyonu içerisinde 750 adet de Türkçe yazmanın mevcut olduğunu vurgulamalıyım. Münih'teki incelemelerim esnasında, en büyük sürprizin Şair Nâbî (ö. 1712) olduğunu ifade edebilirim. Nâbî'nin eserlerinin nüshalarının bu kütüphanede toplanmasının elbette bir hikayesi vardır. Bunlar içerisinde, onun *Münşeât*'ı (turc 230) bizim ilgi alanlarımız bakımından önem arz ediyor. Konumuz açısından bu metnin önemi, eseri yayına hazırlayan Adnan Oktay şu cümlelerle ifade etmektedir: "Münşeât'ta yer alan mektuplar, Nâbî'nin hayatının yaklaşık olarak elli (50) yılına yayılmış mektuplardır. Dolayısıyla bu metinler, onun hayatı boyunca yapıp ettiklerini, muhatap, dost ve düşmanlarını, his, hayal ve düşüncelerini aksettirmesi bakımından oldukça önemlidir."⁷

Münih'te beni karşılayan bir başka metin de Veysi'nin *Hâbnâme*'si oldu.⁸ I. Ahmed ile Büyük İskender'i konuşturan eser, devlet yönetiminde yozlaşma meselesini konu almaktadır. Bu bakımdan nasihatname literatürü içerisinde değerlendirilmiş olsa da ben-anlatılarının kapsamına giren rüya anlatıları ile de münasebeti vardır. Zira konuşturmayı bir rüya anlatısının içerisinde kurgulamakta, vermek istediği mesajları bu şekilde okuyucuya sunmaktadır. İçerik yoğunluklu olarak politik de olsa, arzuladığı mesajı rüya üzerinden vermeye meraklı okur-yazar çevrelerin motivasyonlarını çözümlenmek bakımından ufuk açıcı bir metin kurgusu ile karşı karşıya olduğumuz açıktır. *Hâbnâme*'den çok daha fazla kişisellik barındıran ve düpedüz ben-anlatısı olan rüya anlatılarında dahi gündelik/politik yaşama ait mesaj kaygısına sıklıkla rastlarız. *Hâbnâme*'yi burada gündeme getirme sebebim, nasihatname türüyle kurulabilecek ilişkisi kadar, İslami rüya anlatı geleneğiyle de kurulması gereken irtibatı dolayısıyladır.⁹

7 Yusuf Nabi, *Münşeât-ı Nabi: Nabi'nin mektupları (inceleme-tenkitli metin)*, haz. Adnan Oktay (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 56.

8 Bayerische Staatsbibliothek München, Cod.turc. 68, vr. 61b-82a.

9 Metnin İslami rüya geleneğiyle bağlantısı ve *Hâbnâme*'nin yeni bir tür olarak sorgulanması için bkz. Ahmet Tunç Şen, "The Dream of a 17th Century Ottoman Intellectual: Veysi and his Habname," Yüksek Lisans Tezi, Sabancı Üniversitesi, 2008.

Humboldt kıdemsiz araştırmacılarından Gülşen Yakar'ın bulgularına gelince: Münih araştırma seyahati ile ulaşılan bulgular neticesinde Yakar, ben-anlatıları envanterimize iki yeni eser eklemiştir. Bu eserlerden biri, Bayerische Staatsbibliothek'te cod.turc.307 katalog numarasıyla kayıtlı, Yusuf Nâbî'nin *Tuhfetü'l-haremeyn*¹⁰ isimli hac seyahatnamesidir. Şairin hac yolculuğunu konu alan bu eserde otobiyografik malzeme de bulunabilir. Hacı'nın mümkün olması ile yazarın yaşadığı duygu durumları esere yansımıştır. Envantere eklenen bir diğer eser ise, yine aynı kütüphanede cod.turc.311 katalog numarasıyla kayıtlı Niyâzî-i Misrî (ö. 1694) tarafından kaleme alınan *Risale-i Devriye*¹¹ olmuştur. Şaşırtıcı olmayacak biçimde kendinden bahseden Mısırî'nin bu eseri, kısmî ben-anlatısı kategorisinde değerlendirilmelidir. Envanterimizde halihazırda mevcut olan Mehmed Sâdık Erzincânî'nin (ö. 1794) *Risale-i Terbiyename*'sinin¹² cod.turc. 315 katalog numarası ile kayıtlı Münih nüshası, envantere ilave edilmiştir. Eserin sonunda Erzincânî'ye ait kısa bir otobiyografi bulunmaktadır. Bayerische Staatsbibliothek'te cod.turc.300 katalog numarası ile kayıtlı Tokadî Mustafa b. Ahmed b. Hüseyin'e (ö. 1782) ait *Tahbîzü'l-Mathûn*¹³ isimli eser ve cod.turc.350 katalog numarası ile kayıtlı Nuh b. Mustafa er-Rûmî el-Konevî'ye (ö. 1660) ait eser üstünde ise Yakar'ın incelemeleri devam etmektedir.

Almanya'da ikinci durağım; küçük, fakat Doğu yazmaları bakımından önemi büyük bir şehir olan Gotha oldu. Ben-anlatılarından bağımsız olarak, ilkin beni Pertsch kataloğunda,¹⁴ 15. asırda yaşamış önemli alimlerden Abdurrahman Bistâmî'nin (ö. 1454) ilimler tasnifine ait bir risalesi karşıladi: *Dürretü'l-ulûm*.¹⁵ Bistâmî'de ilimler tasnifi üstüne evvelce yazılıp çizilmişti. Hemen ilgili literatüre baktım. Literatürde onun ilimler tasnifi, *El-Fevayihü'l-Miskiyye*'ye dayalı olarak veriliyordu. Baktığım yazıların hiçbirinde bu

10 Nâbî, *Tuhfetü'l-Haremeyn: Haremeyn Armağanı*, haz. Mahmut Karakaş (İstanbul: Mostar, 2013); Muhsin Kalkışım, "Nâbî'nin Tuhfetü'l-Haremeyn'i -Dil İncelemesi, Transkripsiyonlu Metin, İndeks-," Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1988; Menderes Coşkun, "The Most Literary Ottoman Pilgrimage Narrative: Nabi's Tuhfetü'l-Haremeyn," *Turcica* 32 (2000), 363-88.

11 Abdurrahman Güzel, "Niyâzî-i Misrî'nin Gözden Kaçan Bir Eseri (Risâle-i Devriye)," *Türk Kültürü Araştırmaları* XVII-XXI/1-2 (1979-1983), 121-39.

12 Muhammed Sadık, *Risâle-i Terbiyenâme*, haz. Aytekin Yıldız (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018).

13 *Tahbîzü'l-mathûn: el-Kânûn fi't-tib tercümesi: Külliyyat, İbn Sina*, çev. Tokadî Mustafa Efendi; haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018).

14 *Die orientalischen handschriften der Herzoglichen bibliothek zu Gotha, dritter Theil: Die Arabischen Handschriften, Erster Band*, haz. Wilhelm Pertsch (Gotha: Friedr. Andr. Perthes, 1878), 159.

15 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. A 90.

Gotha metninin irdelendiğini göremedim.¹⁶ Eserin bugüne kadar değerlendirilmemesi, Brockelmann'ın bahsettiği bu eserin Gotha'dan edinilmesinin muhtemel güçlüğü sebebiyledir. Bugün ise Qalamos sayesinde eser doğru-
dan indirilebilir.¹⁷

Ben-anlatılarına gelince, kimi zaman ikincil literatürden ana kaynaklara giderseniz kimi zaman da tam tersi olur. Gotha'da İbn Arabşah'a (ö. 1450)¹⁸ dair metin¹⁹ ile karşılaşınca bu kaynak hakkında daha önce Büşra Sıdika Kaya tarafından Medeniyet'te yaptığımız sempozyumda bir tebliğ²⁰ sunulduğunu hatırladım. Kaya'nın manzum otobiyografi olarak tarif ettiği *Ukûdü'n-nasîha* başlığını taşıyan İbn Arabşah'ın bu metninde, manzum kı-sıtlı alıntılar dışında birinci ağızdan bir anlatı tespit edilmemiştir. Dolayısıyla Gotha'da bulunan üç sayfa hacmindeki bu metnin İbn Arabşah'ın ağızdan, birinci tekil şahıs anlatısı kısmı bu beyitlerle sınırlıdır. Metnin hemen başında Süyûti'nin *A'yânî'l-a'yân* isimli eserine atıf yapılmaktadır ki, gerçekten de İbn Arabşah'ın biyografisine ilişkin birkaç cümle Süyûti'de bire-bir geçmektedir.²¹ Metinde geçen, vatan ve aile hasretini, ilim öğrenmek

16 Veysel Kaya, "Abdurrahman Bistâmî'nin Bilimler Tasnifi," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 187-216. Oysa Carl Brockelmann bu eseri listelemekteydi: *Geschichte der arabischen Litteratur*, Zweite den Supplementbänden angepaßte Auflage. Zweiter Band (Leiden: E. J. Brill, 1949), 300. İbrahim Ağâh Çubukçu, Brockelmann'a atıfla eseri zikretmekle yetinmiş ("İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzalî'nin Yeri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7: 1-4 [1960], 129) Halis Demir de Çubukçu'ya atıfla Bistâmî'nin böyle bir eseri olduğundan bahsetmiştir: "İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi," *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5: 1 (2019), 58. *İslam Ansiklopedisi*'nde Bistâmî'nin böyle bir eserinden bahis yoktur: Mustafa Çağrıcı, "Bistâmî, Abdurrahman b. Muhammed," <https://islamansiklopedisi.org.tr/bistami-abdurrahman-b-muhammed>.

17 https://dhh.thulb.uni-jena.de/receive/ufb_cbu_00005178.

18 Bkz. Abdülkadir Yuvalı, "İbn Arabşah, Şehâbeddin," <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-arabsah-sehabeddin>.

19 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. A 94, vr. 62b-64a. Metin şurada aynen bulunabilir:

Takiyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzi et-Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, haz. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, cilt 2 (Riyad: Dârü'r-Rifai, 1983), s. 55-59.

20 Büşra Sıdika Kaya, "Moğol-Osmanlı-Memlük Üçgeninde Bir Entelektüel: Şehâbeddin İbn Arabşah (ö. 854/1450) ve Ben Anlatısı/An Intellectual in the Mongolian-Ottoman-Mamluk Triangle: Muhammad İbn Arabshah (d. 854/1450) and his Egodocuments." Ayrıca bkz., Büşra Sıdika Kaya, "Ukûdü'n-Nasîha (İbn Arabşah)," <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/ukudu-n-nasiha-ibn-arabsah>.

21 Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *Nazmü'l-ikyân fî a'yânî'l-a'yân*, haz. Philip Khuri Hitti (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1927), 63. Gotha'daki metnin geri kalan kısmı birebir aynı olmasa da *Sehavî'nin et-Tibrü'l-mesbûk*'unda yer almaktadır: Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed Sehavî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî zeyli's-Sülûk* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, [t.y.]), 325-27. Arapça referansları ve Gotha metninin bu eserlerle mukayesesini Elmin Aliyev'e borçluyum. İbn Arabşah'ın otobiyografisini, öğrencisi İbn Tağriberdî'nin *el-Menhelü's-sâfi* isimli eserinde daha teferruatlı buluruz: İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-vâfi*, cilt 2, haz. Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 131-146. Son referansı İbrahim Halil Ayten'e borçluyum.

için çektiği çileyi, gah zengin gah fakir hallerini yansıtan ben-anlatısı nevin-den manzum kısımları, Arapça aslından Elmin Aliyev çevirisiyle sunuyoruz:

Bana kulak verin ey Dimaşklılar,
Nesebim Sa'd ve Osman soyundandır.

Doğduğum yer Dimaşk'tır ve oradadır,
Geçmişlerimin, ailemin ve kardeşlerimin çoğu.

Fakat takdir edilen ilahi hüküm,
Ülkemi değiştirmemi gerektirdi ve [beni ondan] uzaklaştırdı.

Kader beni kıvrık uçlu değneğinde yuvarladı,
Çokça dönmek ve çokça dolaşmak için.

Ömrümün çoğunu yücelik arayışında geçirdim,
Vatanımdan ve [çoğu] hısıımımdan uzak kaldım.

Kimi zaman [beni] Çin'de devemin önünde görürsün,
Kimi zaman da Rum'da bir deveye binerken.

Bazen beni zenginlik içinde görürsün,
Bazen de fakirken zenginlikten dem vurup üzüntümü saklarken.

Her halükârda beni tutunan görürsün,
Hayıflanmadan anlamların eteğine.

Çabamı ve gücümü ilim dersine sarf eder,
Her zaman faziletli kimselere hizmet ederim.²²

Görüldüğü üzere, ilim yolunda vatanından ayrı düşmek, bizler için bugün İbn Arabşah'ı pek çok coğrafyaya mal olmuş bir entelektüel olarak tanımlamamıza yarıyorsa da, sürekli hareket halinde sürdürülen bu yaşam tarzı kendisi için pek kolay olmamış gibi görünmektedir.

22 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. A 94, vr. 63a-63b.

Gotha'da konumuz açısından bulunan bir başka belge de, Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin (ö. 1574) oğluna, "sabrım tükendi, takatim kalmadı" diye sitem ettiği tezkiresidir.²³ Literatürde, *Peçevi Tarihi* yazma nüshalarından Gotha nüshasının bu tezkire ile başladığından bahsedilmekteydi.²⁴ Nihal Atsız, bu mektubun içeriğini anlatırken şöyle demektedir: "Ahlaksızlarla arkadaşlık ettiği için [Ebussuud Efendi'nin] üçüncü oğlu Şemseddin Ahmed Çelebi'ye yazdığı mektup."²⁵ Ebussuud'un Türkçe mektupları üstüne hazırlanmış Abdülkadir Dağlar'a ait tezde, *Peçevi*'de yer alan bu mektuba yer verilmekte²⁶ mektubun içeriğine dair isabetle şunlar söylenmektedir: "Oğluna yazdığı bu mektupta Ebussuud, kendi toplumsal statüsünü ortaya koyduktan sonra, oğlundan kendisine layık bir kişi olmasını ve yüzünü karartacak işlerden kaçınmasını ister."²⁷ Dağlar bu mektuba ilişkin takip eden yayınlarında ayrıca şu içerik tarifini de yapmaktadır:

Mektubun devamında muhâtabı olan oğlunun sunulan imkanları değerlendiremeyip makamını koruyamadığını, sapkın, azgın, rezil kimselerle hemhâl olup arkadaşlık yaptığını, kendi makamını ve babasının konumunu düşünmeksizin bazı kötü hâl ve hareketlerde bulunduğunu büyük bir teessürle ifade eden Ebussuud Efendi, oğlunun bir an önce bu şahıslarla alâkasını kesmesi gerektiğini, bu yolla oğulluk hukukunu yerine getirebileceğini vurgulamakta, aksi hâlde, pek çok rakibi ve düşmanının olduğu bir dönemde insanlara karşı mahcup bir duruma düşeceğini, artık sabrının da tükendiğini bildirmektedir.²⁸

Gotha'da Kadızâde'nin (ö. 1635) bir rüya kaydı ile de karşılaştım:²⁹ "1039 senesinde Rebiülahir ayının 17. gecesinde [4 Kasım 1629] ki, isneyn gicesinde idi. Rüya da gördüm ki, Medine-i Münevvere cânibinde giderim"

23 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. T 151, vr. 30a-31a.

24 İbrahim Pazan, "Peçevi Tarihi'nin Yazma Nüshaları ve Zeyilleri," *Kadim* 6 (2023), 63.

25 Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuud Bibliyografyası* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 52. Dağlar, bu mektubun Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir kopyasına da atıf yapmaktadır: Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, 3713/1, vr. 191b-192b. Bkz. Abdülkadir Dağlar, "Türkçe Mektupları Işığında Ebussuud Efendi'nin Beşerî Münâsebetleri," *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* XLI (2013), 315.

26 Dağlar'ın tezindeki transkripsiyon, *Peçevi*'nin İstanbul 1282 baskısı nüshasının 63. sayfasındaki metni esas alır. Bkz. Dağlar, "Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Türkçe Mektupları," s. 102-03.

27 Abdülkadir Dağlar, "Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Türkçe Mektupları," Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 2001, 15.

28 Dağlar, "Türkçe Mektupları Işığında Ebussuud Efendi'nin Beşerî Münâsebetleri," 314.

29 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. T 17, vr. 1b-2b.

diye başlayan rüyasında, Hazret-i Peygamber'i bir döşek içinde yatar halde gördüğünden, mübarek ayaklarına yapıştığından, Peygamber'in gözlerini açıp kendisine baktığından ve akabinde "Aferin, ber-hurdâr ol, beni pek seversün ve Kur'ân'ı benden pek seversün. Hak üzeresin ve rıza üzeresin. Sâbit ve dâim ol, buyurdular fakire" dediğinden ve ellerini öptüğünden bahseder. Kadızadeliler hareketine ismini veren Kadızade Mehmed Efendi'nin bu rüya kaydı, Kuran-sünnet-bidat tartışmaları bağlamında, sünnet ile ve Hazret-i Peygamber ile ilişkisinin bizzat Peygamber'in dilinden dışavurumu açısından önemlidir. Kadızade Mehmed, "Hz. Muhammed ve sahâbeye isimleri geçtiği zaman 'sallallâhu aleyhi ve sellem' (tasliye) ve 'radiyallâhu anh' (tarziye) demenin meşrû olup olmadığı"³⁰ meselesinde olumsuz tavır takınmış olmasına ve "Resûl-i Ekrem'in ebeveyninin ... kâfir olduğunu" düşünmesine karşın,³¹ rüya kaydına nazaran Hazret-i Peygamber'in yüzüne karşı, "Essalâtü vesselâmü aleyke yâ Rasulallah, Essalâtü vesselâmü aleyke yâ Habiballah, Essalâtü vesselâmü yâ seyyide'l-evvelîn ve'l-ahirîn, deyu birkaç kere ... salavât-ı şerife" getirmiş ve belki Hz. Peygamber aleyhine olduğu şeklinde yorumlanabilecek görüşlerinin rağmen, Hz. Peygamber'e olan sevgisini bu rüya üzerinden kanıtlamaya çalışmıştır.

Boris Liebreuz ile Kristina Richardson, Dokumacı Kemaleddin'in not defterini Gotha'da A 114 nolu kayıta keşfetmişlerdir.³² Ben Gotha'ya gittiğimde, benzer not defterleri bulunabileceği düşüncesiyle, bu kaydın öncesi ve sonrasındaki tüm diğer defterleri inceledim. Hakikaten Pertsch kataloğu, "Suriyeli bir Hıristiyana ait bir not defteri daha" diyerek kuşkulanmak için yeterli veri sunmaktaydı. Bu tür kayıtlardan birini A 116 için düşmüştü: "Suriyeli bir Hıristiyan'a ait, *son derece önemsiz içerikli*, bir başka not defteri. İçeriğinde bahsetmeye değer olabilecek olan, Seetzen'in de iç kapakta yazdığı gibi, azizlere düzdüğü methiyelerdir."³³ 53 varaklık bu not defteri, sıradan bir kimseye ait kişisel notları barındırması münasebetiyle, Pertsch'in yaşadığı dönemde son derece önemsiz olabilirdi; fakat bugün bizim uğraştığımız konular bağlamında fevkalade önemlidir. Aradığımız tam da yönetici elite mensup olmayıp şu ya da bu şekilde yapıp ettiklerini kaydetmeyi, kendinden bahsetmeyi değerli bulan kişilere ait kayıtlardır.

30 Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler," <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadizadeliler>.

31 Aynı yer.

32 İlgili yayın için bkz. Boris Liebreuz, and Kristina L. Richardson, eds., *The Notebook of Kamâl al-Dîn the Weaver: Aleppine Notes from the End of the 16th Century* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2023).

33 *Die orientalischen handschriften der Herzoglichen bibliothek zu Gotha*, haz. Pertsch, 198. Vurgu benim.

Araştırmacılarımızdan İbrahim Halil Ayten'in tespitlerine göre, bu defterde, üç kişiye ait kayıtlar ile karşılaşılır: Yuhanna Fînân, Hannâ Fînân³⁴ ve Mikail Sâlim Fînân. Defter geniş bir periyoda ilişkin notlar içermekte olup kayıtların tarih aralığını, kabaca 1718-1786 olarak belirleyebiliriz. Bu çok özel kişisel not defterinde, aileye ait doğum kayıtları, bazı kısa mektuplar, alacak-verecek hesap kayıtları, ben-anlatısı nevinden şiirler, methiyeler ve Hıristiyan geleneğinin büyükleri (İsa, Meryem vd.) için methiye niteliğinde bazı şiirler vardır ki, yer yer kayıt sahipleri bu şiirlerde kendilerini de anlatmaktadırlar. Özellikle bu şiir ve methiyelerde yazarın duyguları ve hissettiği aciyet ortaya çıkmaktadır:

Kulun Yuhanna Fînân ismim, günahım çok,
Hastalık bedenimi perişan etti, şifası ise yok.
Seni methetmekten başka hiçbir şeyim yok, gözyaşım çok,
İmkansıza karşı bana, katından yardımını gönder.³⁵

Ayrıca bu kayıtlara ilgi duyup onu okuyanların da küçük özel notlarını içeren defter, farklı isimlerin elinde dolaşım göstermesi yönüyle de önemlidir.³⁶

Yurt dışı kütüphanelerde Doğu yazmaları içerisinde en çok rastladığımız kaynak türlerinden birisi mektuplardır. Ya bir mecmua içinde yahut müstakil kağıtlar halinde entelektüel fikir teatisi yahut aile içi haberleşme veyahut esaret altındaki yakınlarına ulaşma aracı³⁷ olarak çokça mektup alışverişi söz konusu olmuştur. Son derece kişisel bir mektup Gotha'da karşımıza çıkmıştır. Alacak-verecek davasına, süreçleri yönetemeyip korku ile

34 Tam olarak tespit edemesek de bu ismin Yuhanna Fînân ile aynı kişi olma ihtimali de söz konusudur.

35 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. Orient. A 116, vr. 6a. Arapça aslından çeviren: İbrahim Halil Ayten. Defter boyunca özellikle kendinden bahsetme durumları için bkz: 4a, 6a, 11a-b, 12a, 13a, 19b.

36 Bunlar arasında Fransa tercümanı Mansur veled-i Anton, Hannâ Fînân'ın kayıtlarını gördüğüne dair bir not düşmüştür. Bkz. 53b.

37 Humboldt bursiyerlerimizden Melike Beyza Abdurakimov'un dikkatini çeken Dresden'deki 1743 tarihli şu mektup gibi: Sächsische Landesbibliothek - Staats- und Universitätsbibliothek Dresden, Mscr.Dresd.Eb.439 - 3. Muhtemelen 1737'deki Özi kalesi kuşatmasında Moskov vilayetine esir düşen ve halen Brandenburg Kralı'nda olan evladını kurtarmak için babası İstanbul'a gelmiş, vezirle görüşmüştür. Mektupta, hem bu girişimlerini kendisine hasretle bildirmektedir hem de "Esirlikde kimse ebedî kalmış değildir. İnşallah siz dahî kalmazsınız." diyerek onu motive etmeye gayret etmektedir.

Mektup türünün belki en meşhur örneği, "Selâm verdim rüşvet değildir deydü almadılar" dizesiyle bilinen Fuzûlî'nin (ö. 1556) *Şikâyetnâme*'sidir (Abdülkadir Karahan, *Fuzûlî'nin Mektupları* [İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1948]). Universitätsbibliothek Leipzig'de [DE-UBL] B. or. 77 - 11 katalog numarasıyla kayıtlı nüshasıdır. Bu kayıt Gülşen Yakar'ın dikkatini çekmiştir.

terk-i diyar eden ve Kütahya'da bir konağa yerleşen Maksi Yosib'e, oğlu Tomo'nun gönderdiği 1798 tarihli mektup,³⁸ buram buram aile korumacılığı kokar. Babası gideli beri Tomo, işten güçten çekilmiştir. Ailenin büyükleri ve küçükleri ona özlemlerini iletir:

Benim babam tabbâkluk etmiyorum. Sen gideli beri çizme uzaduram. Bacım Seydi Selam eder, elin öper. Şemmas Yakob selam eder. Ammin kızı Meren, ammin Kadashan selâm eder, Kör Haşmi selâm eder, vâlden Meyrem selâm eder. Duâlar eder, hâl hatır suâl eder ve seni suâl edenler küçük büyük selâm edüb hâl hatırın suâl ederler. Buna göre bir kâğıd bize irsâl edesiz.

Tomo, babasının borç alacak meseleleri dolayısıyla korkacak bir şeyinin kalmadığını, artık gönül huzuruyla eve geri gelmesini salık verir: "Bunda olan borçlulardan, fikr üzre olmayub cevâb ederler ki bu tarafa gelsin hafta verir, ayda verir keyfine bırakub gelesin ve hâkimden taraf bir korku kalmadı. İhmâl etmeyüb durmayasın, gelesin. Ma'lûm ola."

Gotha'da karşıma çıkan bir başka mühim belge grubu da yine bir klasör dolusu mektup olmuştur.³⁹ Burada yaklaşık 100 mektup mevcut olup 1216 (1801/1802)-1219 (1804/1805) aralığına tarihlenmektedirler. Bu mektuplarda rastladığımız bir karakter, Yusuf veled-i Anton, daha önce TÜBİTAK proje ekibimizden İbrahim Halil Ayten tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nin yazmalar koleksiyonunda keşfettiği⁴⁰ İlyas Havva veled-i Anton Butrus/Petrus el-Mârûnî'nin kardeşi/abisidir. İlyas Havva, Halepli bir tüccar olup, 31 Mart 1766 tarihinde doğmuş ve Kasım 1793 tarihinde ticaret maksadıyla İstanbul'a giderek burada yaşamış; daha sonra Lübnan'da bulunmuş ve burada bir kilisenin kapı kethüdalığını yapmış, akabinde 24 Ocak 1848'de tarihinde vefat etmiştir.

Ayten'in ilk incelemeleri göstermiştir ki, İlyas Havva kendi hattıyla kaleme aldığı otobiyografik aile anlatısında, kardeşi Yusuf'tan sıklıkla bahsetmektedir. Ailenin özel günlerinde çok aktif bir konumda durmaktadır. Neredeyse tüm aile üyelerinin doğum ve evliliklerinde, kilisedeki vaftiz veya ni-

38 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. T 275, mektup no: 109.

39 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. Orient. A 2837.

40 İbrahim Halil Ayten, "Osmanlı'da Bir Gayr-ı Müslim Ben-Anlatısı: İlyas (Elias) Havva b. Anton Butrus el-Maruni'nin Otobiyografik Aile Anlatısı," Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Sempozyumu, Üsküp, 24-26 Mayıs 2024. Özet kitapçığı, s. 70: <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/21-mayis-ozet-kitapcgi.pdf>.

kah törenlerinde kardeşi Yusuf da hazır bulunmaktadır. İlyas Havva'nın söz konusu bu anlatılarında, tüm aile efradının deneyimlediği doğum, vefat, evlilik gibi önemli hadiseler kronolojik olarak zikredilmektedir. Öyle ki kardeşi Yusuf'un vefat ettiği yıllara (2 Mayıs 1847'dan önce) dahi atıf yapmıştır.

Ayten, Osmanlı arşiv belgelerini de incelemesinin neticesi olarak bahse konu ailenin bazı önemli yazışmaları ve aile üyeleri (Yusuf veled-i Anton ve çocukları, İlyas Havva ve çocukları) Yusuf Havva ile kardeşi İlyas Havva'nın ortak ticari faaliyetleri, Yusuf Havvâ'nın Lübnan'da bir kilisede rahip olduğu hakkında bazı resmi belgeleri de tespit etmiştir. Ayten, gerek İlyas Havva'nın otobiyografik aile anlatısı, gerekse arşiv belgelerinden hareketle Anton Butrus (İlyas ve Yusuf'un babası) ailesinin neredeyse tüm şeceresi ve aralarındaki ilişkilerini ortaya çıkarmaktadır. Benim Gotha'da karşıma çıkan bu mektuplar ise, tüm ailenin özellikle Anton Butrus'un diğer oğlu ve İlyas Havva'nın kardeşi Yusuf veled-i Anton'un geniş ailesi ve çevresine, çalışmalarına ve görüşmelerine dair önemli veri ortaya çıkarmaktadır. TÜBİTAK projemiz ile Humboldt projemizin bu şekilde net biçimde örtüşmesinden duyduğum memnuniyeti ifade etmeliyim ve proje ekibi olarak aynı aileye ait Ankara'dan Gotha'ya iz sürebilmenin derin mutluluğunu yaşamaktayız. İbrahim Halil Ayten, Gotha'dan kendisine yolladığım mektupları incelemiş ve şu ön tespitleri yapmıştır:

Mektuplarda Yusuf veled-i Anton bir "hoca/muallim" (aziz?) olarak gösterilmenin yanında, İspanya ve Fransis Berna'nın tercümanı olarak da anılmaktadır. Bu mektupların en önemli katkısı, aile üyeleri veya çevresinin doğrudan elinden çıkmış olmalarıdır. Bu mektuplar birbirinden farklı kişilerce yazılmıştır. Mektuplar her ne kadar farklı kişilerce yazılmış olsa da neredeyse tümü doğrudan veya dolaylı olarak Yusuf veled-i Anton ile ilgilidir. Kimisi Yusuf veled-i Anton tarafından babasına, çocuklarına ve dostlarına yazılmış iken, kimi mektuplar onun çocukları, yeğenleri tarafından kaleme alınmıştır. Kimi ise muhatabı veya yazarı Yusuf veled-i Anton olmasa da, bu mektuplarda Yusuf veled-i Anton ile ilgili bazı anlatı veya kısa malumata yer verilmiştir. Mektuplardan bazıları Kudüs, Halep, Dimyat, Yafa ve dahi birçok farklı şehirlerden yazılarak Yusuf Havva'ya gönderilmiştir. Mektuplarda özel/şahsi duygulara yer verildiği gibi, bazı iş görüşmelerine ve özellikle tüccar ailesi olması hasebiyle bazı muhasebe/ödeme kayıtlarına yer verilmektedir. Mektuplarda oldukça samimi bir dil kullanılmıştır. Bunun yanında aile içi ödemelere ve harcama kayıtlarına da yer verilmiştir. Mektupların bi-

ze sunduğu bir başka katkı, Anton Butrus ailesi üyelerine dair ben-anlatılarının yanında, Yusuf veled-i Anton'un çevresindeki eşrafın kaleminden çıkan anlatılara da yer verilmiş olmasıdır.⁴¹

Gotha'dan Berlin'e geçtim. Burada bulunan Staatsbibliothek zu Berlin iyi bildiğim bir kütüphanedir. Bu ziyaretim, envantere somut katkı çabalarıma karşılık verdi, verimli kimi neticeler doğurdu. Neticelerin birisi bir vasiyetnamedir. Ben-anlatıları envanterimizde, vasiyetnameler çok özel bir yer teşkil ediyor. Kişinin basitçe mallarının evladı arasında paylaştırılmasını ifade eden vasiyetnamelerden bahsetmiyorum. Bugüne ulaşan vasiyetnamelerin kimileri o kadar kişiseldir ki, şahsın ölümünden sonra cesedine nasıl muamele yapılacağından, cenaze töreninin tüm teferruatına kadar düzen altına almayı hedeflemektedir. Şüphesiz kişinin öldükten sonraki günlerini dizayn etmeye yönelik bu çaba çok kişiseldir ve etkileyicidir. İlginç bir örnek de, "1070 [1659/1660] senesi sularında, medîne-i Saraybosna'da Ferhadiyye Cami-i şerîfinin imam ve hatibi Şeyh Hüseyin Efendi rahmetullahi aleyh hazretleri hatt-ı kalemile tahrir buyurup ba'del-vefât bulunan vasiyyet-nâmesi sûretidir."⁴² Burada Şeyh Hüseyin'in camide yaşamış olduğu bir özel halin, bir keramet halinin kayda geçirilmesi ve bunun kaybolup gitmesini istememesi durumu ile karşı karşıyayız. Onun anlattığı metafizik hal şudur: Mihrabın sol tarafında bir er, sağ elinde kanlı bir kılıç, sol tarafında henüz kesilmiş iki kafir kellesi ile kendisine bakmaktadır. Hüseyin Efendi bu ere yaklaştığında ise ortadan kaybolur. Hüseyin Efendi, mana aleminde gördüğü bu erin, Seydi Ahmed Paşa (ö. 1661) eliyle Varad Kalesi'nin fethinin (1660)⁴³ habercisi olduğunu düşünür. Dönemdeki savaş halinin toplumun geniş kesimlerinin fizik ve metafizik dünyalarını meşgul ettiği aşıkardır. Hüseyin Efendi, bugün Saraybosna'da Ferhadiyye Camii'ini ziyaret edecekler için bir de dilekte bulunur: "Her murâd için câmi'-i mezbûrun mihrâbı solunda hâcet namâzı kılıb duâsında murâdını dileye. Bi-hürmeti evliyâ, hâceti revâ ola inşaallâhu te'âlâ." Bu vasiyetname, barındırdığı kişisellik ve ilginç içeriği ile dikkate değerdir.

41 İbrahim Halil Ayten ile kişisel görüşme. Ayten, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde bulunan yazma ile Gotha'da bulunan mektupları birlikte bir makale olarak yayınlamaya hazırlanmaktadır.

42 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 2617, vr. 7b.

43 Varad için bkz. Mihai Maxim, "Varad," *DİA*: <https://islamansiklopedisi.org.tr/varad>. Varad kalesi fetih süreci ve Seydi Ahmed Paşa'nın çabaları ve rolüne ilişkin bkz. Mehmet Ali Ünal, "Evliya Çelebi'ye Göre Bir Osmanlı Veziri: Seydi Ahmed Paşa," *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2011), 13-14.

Berlin'deki ikinci bulgu, epigrafta da bir parçasını sunduğum bir nâle'dir.⁴⁴ Ahmed Münib, Saraybosna'dan Trabzon'a sürgün edilmesini, "Nice âdemleri ihrâc idüp dâr-ı diyarımdan, Nice müddet cüdâ kıldın zî-evlâd u iyâlinden"⁴⁵ şeklinde esefle tarif etmektedir. Nâle kelimesini görür görmez, Cemal Kafadar'ın 2022'deki onur konuşmasının başlığını (Sır ile Nâle: Ben-Anlatılarının Osmanlı ve Dünya Tarihindeki Serencamı Üzerine/Secret and Plaint: On the Adventures of First-Person Narratives in Ottoman and World History)⁴⁶ hatırladım. Münib'in yazdıklarında vatan hasretini, ailesine duyduğu özlemi çok yoğun görürüz:

Dahi cümle garîblere zulümâne
Kavuşmaklık müyesser eyleye evtâne

Münîb iken garîb oldum zamâne
Ki takdir-i Hüdâdır bu ne çâre.⁴⁷

diyen Münib'in vatan hasretinden yanıp tutuştuğunu, kendini güçsüz ve aciz hissettiğini, buna rağmen Allah'a teslimiyet duygusu içerisinde olduğunu anlıyoruz.

Ey sabâ bâd-ı kerem-kâr gel müreffeh kıl beni
Hasretimden eyle âgâh ehlimi evlâdımı

Meğer niçün dâim tereddüd eyleyüb peygâmımı
Yâr u dârıma ilet hem söylegil efgânımı.⁴⁸

...

Ey nesîm-i bâd-ı sabâ, bana dildârımdan haber ver,
Hasretim olmasun hebâ bana yârımdan haber ver.⁴⁹

diye yazarken ise evladına, eşine üzüntülü halin bir biçimde malum olmasını arzular. Onlardan haber alamamanın dayanılmaz acısını hisseder ve bu hisler okuyucuya ne kadar da net geçer.

44 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 2617, 28b-31b.

45 Aynı eser, vr. 29a.

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

47 Ahmed Münib'in nâle'si: Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 2617, vr. 28b.

48 Aynı eser, vr. 29b.

49 Aynı eser, vr. 30b.

Her diyâra eser misin, ya Bosna'ya gider misin?
Saray şehri görür müsün? Bana hânemden haber ver.

Ne haldedir evlerimiz, zâr ider mi evlâdımız?
Anlaradır hasretimiz, bana hem-demden haber ver.

Ekilmiş mi bostanımız, açılmış mı güllerimiz?
Öter mi bülbüllerimiz, bana tûtîden haber ver?

Şebboy çiçekler kokar mı, katmer sünbüller açar mı?
Ya zanbaklar çok atlar mı, bana zerrînden haber ver⁵⁰

dizelerinde de evinin barkının, çocuklarının vaziyetine dair merak içinde olduğunu, vatanının çiçeğini, kuşunu ve hemen her şeyini derin bir özleyiş içinde olduğunu anlatır.

Berlin'de bulunan konumuz açısından önemli bir eser de *Mücerrebât-ı Zeki*'dir.⁵¹ Ülkemizde olan kimi yazmaların yurt dışı kütüphanelerinde de değerli kopyaları vardır. Böyle bir yazma da Münecimbaşı Mustafa Zeki'nin (ö. 1735) *Mücerrebât-ı Zeki*'sidir. Bu yazmanın Berlin nüshası iyi korunmuş bir yazmadır. Bizi ilgilendiren kısmı, Özlem Kumbar'ın işaret ettiği üzere birincil olarak sonundaki rüyaları ve burada bulabileceğimiz hayatına ait parçalar ve duygusal dışavurumlarıdır.⁵²

Binbaşızâde el-Hac Mehmed Ağa-zâde El-Hac İbrahim Edhem'in hatıraları da ana kaynaktan modern araştırmalara gittiğimiz örneklerden birisi olmuştur. Humboldt projemiz bursiyerlerinden Talha Murat, bir gün bana Staatsbibliothek'te Napolyon'un Mısır'ı işgali yıllarına (1798-1802) tarihlenen bir askerin hatıralarını bulduğundan bahsetti.⁵³ Memnuniyetle karşıla-

50 Aynı eser, vr. 30b-31a.

51 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 2277.

52 Özlem Özdemir-Kumbar, "Müneccim Mustafa Zeki'nin (ö. 1735) Rüyaları: Arzular Korkular ve Vizyonlar," Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Sempozyumu, Üsküp, 24-26 Mayıs 2024. Özet kitapçığı, s. 75: <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/21-mayis-ozet-kitap-cigi.pdf>. *Mücerrebât-ı Zeki*'nin ben-anlatısı hüviyeti konusunda beni ilk defa uyarın Şaban Bıyıklı'ya teşekkür ederim.

53 Staatsbibliothek zu Berlin, Hs. or. oct. 851. Katalogdaki kaydı: Erinnerung an die Feldzüge gegen Napoleon und Kleber in Syrien [Napolyon ve Kleber'e karşı Suriye'deki seferlerin anıları].

Metnin orijinaline kütüphane sayfasından tam metin olarak ulaşılabilir: https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN863460925&PHYSID=PHYS_0227&DMDID=DM DLOG_0003

dım. Sonra bu metnin literatürde yer bulup bulmadığını araştırırken, eserin Türkiye’de tez olarak hazırlandığını gördü.⁵⁴ Gerek tezi gerekse yazmanın kendisini incelerken tezin, yazmanın ilk 40 varaklık birinci kısma odaklandığını fark ettim. İbrahim Edhem, eserinde hac farizasını yerine getirme deneyimini de anlatmaktadır ki, kendi beyanına nazaran, sefere katılmasının arkasındaki esas gaye de hacca gidebilmesine bir vesile oluşturması ihtimalidir.⁵⁵ Bu haliyle metin kişisel barındırır ve anlaşılabilir o ki oluşturulmuş saiki de kişiseldir.

Bizden Haberler

2. sayı ile 3. sayımız arasında önemli bir idari gelişme yaşandı. 2015’te İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Medeniyet Araştırmaları Merkezi (İSMAM) bünyesinde, Ben-Anlatıları Araştırmaları Birimi’ni kurmuştuk. İSMAM’ın altında böyle bir birimin kurulmasını önerirken aklımda muadil örnek olarak, Amsterdam’da Rudolf Dekker ve Arianne Baggerman’ın idare ettiği *Center for the Study of Egodocuments and History* [Ben-Anlatıları ve Tarih Araştırmaları Merkezi] vardı. Bu gelişme yaşanırken, TÜBİTAK bursu ile gideceğim Almanya’da, Claudia Ulbrich yürütücülüğünde gerçekleşen projenin⁵⁶ mensupları ile tanışıklık ve iş birliğinin arifesinde idim. Dünyada ben-anlatıları alanında çalışan akademisyenlerle işbirliği gerçekleştirebileceğimiz kurumsal bir yapılanma ihtiyacına cevap olabilmesi için böyle bir oluşuma ihtiyaç duymuştum. Bugün gelinen noktada ise bir araştırma merkezinin altında bir birimin çok ötesinde işler yapan bir yapıya ve bu yapı içerisinde faaliyet gösteren geniş bir araştırma grubuna dönüştük. Yirmiye yakın katılımcısı olan bir ulusal araştırma projesi, bir de uluslararası araştırma projesi yürüten, ikisi Türkiye’de (OLBA 2020, 2022) biri yurt dışında (OLBA 2024-Üsküp) olmak üzere üç büyük toplantı tertip eden, dördüncü ara toplantıya (OLBA 2024-Medeniyet) hazırlanan, bir akademik dergi çıkaran bir yapıdan bahsediyorum. Birimiz bahse konu etkinlikler için azımsanama-

54 Adem Ayvalı, “18. Yüzyıl Osmanlı Tarihine Bir Kaynak Olarak el-Hâc İbrahim Edhem’in Tarihçesi (1799-1803),” Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi, 2019. Tezin danışmanı Staatsbibliothek’teki Osmanlı yazmaları üstüne çalışan ve *Tarih-i Göynüklü’yü* kamuoyuna tanıtan Songül Çolak’tır.

55 Ayvalı, “18. yüzyıl Osmanlı tarihine bir kaynak olarak el-Hâc İbrahim Edhem’in tarihçesi (1799-1803),” 8-9.

56 DFG-Forschergruppe 530. Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive: <https://www.geschkult.fu-berlin.de/e/fg530/index.html>.

yacak sayıda ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşla halihazırda akademik iş birlikleri gerçekleştirmiştir. 2020'yi Türk Tarih Kurumu ve İSTEV, 2022'yi TÜBİTAK ve İSTEV, 2024 Mayıs'ı Balkan Çalışmaları Vakfı, Harvard Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı (TİKA), Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı (YTB) ile gerçekleştirmiş, 2024 Aralık'ı ise Berlin Freie Üniversitesi ve Alexander von Humboldt Vakfı ile gerçekleştirmeye hazırlanmaktadır. Bu işlerin gerçekleşmesi, müstakil bir araştırma merkezine, hatta bir enstitüye dönüşmeyi hak eden bir oluşum olduğumuzu gösterdi. Bu düşüncelerle birimden merkeze dönüşüm için, Yükseköğretim Kurulu'na müracaat ettik ve 21/02/2024 tarihinde YÖK tarafından merkezimizin kuruluşu onaylandı. Yönetmeliğimiz ise 30 Haziran 2024 tarihli Resmi Gazete'de yayımlandı.⁵⁷ Merkezin tam adı şu şekildedir: Ben-Anlatıları Araştırmaları Merkezi/*Center for the Study of Ego-Documents*. Kısaltmasını ise BAMER olarak belirledik. Yepyeni bir iş birliği olarak ise, İzlanda'da Sigurður Gylfi Magnússon'un kurucusu olduğu *The Center for Microhistorical Research* [Mikro Tarih Araştırmaları Merkezi] ile ortak proje çalışmalarına şimdiden başladık. Artık *Ceride*, BAMER'in bir süreli yayını olarak kabul edilebilir. Süresiz yayın olarak ise, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları altında "BAMER Kitaplığı" isimli bir seri teşkil etmeyi, burada konumuzla ilgili kitaplar basmayı düşünüyoruz.

Bu dönemde bir başka önemli gelişme: 24-26 Mayıs 2024'te Kuzey Makedonya'nın başkenti Üsküp'te, Osmanlı'nın 15. yüzyılından kalan Çifte Hammam'da iki günlük bir etkinlikte OLBA toplantılarının üçüncüsünü tamamlamış olduk. Mekan seçimi oldukça isabetliydi; zira burası Türk çarşısının tam ortasında yer alıyordu. Oturumlar iki ayrı salonda paralel olarak gerçekleştirildi. Sunumların kariyerinin başındaki kişiler ile alanın yerleşik isimlerini bir arada buldurmasına dikkat edildi. Balkanlardan toplantıya özel ilgi vardı. Sunumların Balkan coğrafyasına odaklanması zorunluluğu bulunmamasına rağmen tebliğlerin kimileri Osmanlı'nın bu topraklardaki ben-anlatıları birikimini ortaya koymayı hedefledi. Toplamda 50 tebliğin sunulduğu etkinlik başarıyla sonlandı. Üçüncü toplantının sonunda artık kavramı daha az tartışma ihtiyacı hissettiğimiz ortaya çıktı. Envanter, tek tek bulgular, eserlerin tanıtımı meselesinde dahi bu toplantı ile neredeyse doy-

57 <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2024/06/20240630-12.htm>.

gunluk düzeyine ulaşıldı. Envanterimizi henüz yayınlamamış olsa da, üç toplantının kendi başına ortaya bir envanter koyduğu açıktır ve artık Osmanlı literatüründe ben-anlatıları konusunda analitik çalışmaların zamanı gelmiş ve önü açılmıştır.

Bu sayıda

Bu sayımızda da yine birbirinden ilginç bazı araştırma makalelerini sizler için bir araya getirdik. Ümit Karaver, uzun zamandır Şeyh Âli el-Bestâmî Musannifek (ö. 1470) üstüne çalışıyor. Önceki toplantılarımıza katılıp Musannifek'i farklı yönleriyle ele alan tebliğler sundu.⁵⁸ Buradaki makalesinde ise bu velut alimin *Tuhfe-i Mahmûdî*, *Şerhu'l-Mutavvel*, *Şerhu'l-Misbâh*, *Kitâbü's-Şifâ*, *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd*, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, *Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'l-Nesefiyye*, *Şerhu'l-Lübâb*, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, *Şerhu's-Şemsiyye*, *Şerhu'l-Vikâye*, *Tuhfetü's-Selâtîn*, *Şerhu Kasideti'l-Bürde*, *Şerhu Kasideti'l-Ruhiyye*, *Hallu'r-Rumûz*, *Şerhu'l-Hidâye*, *Hakâiku'l-Îmân li Ehli Yakîn ve'l-İrfân*, *Şerh-i Mesnevî*, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Miftâh*, *Hâşiye el-Mutavvel*, *Tefsir-i Musannifek*, *Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbu's-Şifâ*, *Muhtasaru'l-Muntazam*, *Kitâbu'l-Hudûd ve'l-Ahkâm* gibi eserlerinden otobiyografik veriyi derleyerek biyografisini inşa etmeye gayret ediyor. Karaver, sadece Musannifek'in geniş eser ağı içinde ona ait otobiyografik veriyi ustaca derlemekle kalmıyor, çağdaşı eser sahiplerinin metinlerinde de ona ait notları derliyor; Musannifek'in istinsah, temellük, vakıf kayıtlarını da bir araya getiriyor.

Türkan Alvan, *Sultan Murad-ı Sâlis'in Dünyası*⁵⁹ kitabıyla bir önceki sayımızda bir kitabiyat yazısıyla gündeme gelmişti. Şimdi kendisi yalnızca sayılı örneklerini bildiğimiz dolabname türü üzerinde bir makale ile sayımıza katkı veriyor. Dolabname, çok fazla örneği bilinen bir tür değildir; Alvan, nadir bilinenler içerisinde 15. asrın sonlarından Kalkandelenli Fakiri'ninkine odaklanıyor; bilinenler içerisinde en tertipli ve tam dolabname'nin

58 2020: Ümit Karaver, "Şeyh Ali el-Bistâmî Musannifek'te 'Ben' Anlatıları"; 2022: Ümit Karaver (Muhammed Takî Hüseyinî ile birlikte), Musannifek'in "*Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ*" Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısımın Değerlendirilmesi: XV. Yüzyıla Ait Bir Özgeçmiş (CV) Örneği/Review and Translation of the Autobiographical Section of Shaykh Ali Al-Bistâmî Musannifak's Work "*Tuhfa-i Mahmûdî/Tuhfa al-Vuzara*": A Classical Resume Sample.

59 Türkan Alvan, *Sultan Murad-ı Sâlis'in Dünyası: Mektupları ve Rüyaları Işığında Bir Derviş Padişah* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021).

1498'te Ermenek'te tamamlanan işte bu dolabname olduğunu söylüyor. Su dolabının dönüşü esnasında çıkardığı iç yakıcı sestem adını alan türün ben-anlatılarının içeriğini zenginleştirecek, duygu durumların yoğun takip edilebileceği pek kıymetli kaynaklar olduğu aşıkardır ve bunun gibi başka dolabnamelerin de ileride edebiyat tarihçilerimiz tarafından ortaya çıkarılması muhtemeldir.

17. yüzyıldan bir katkı Günay Kayarlar'dan geliyor ve tarihçi-şeyhülislam Karaçelebizade Abdülaziz Efendi'nin (ö. 1658) ruh dünyasını, manevi yolculuğunu, sürgündeki anılarını anlattığı *Gülşen-i Niyâz*'ını merkeze alarak, 1634-1636'da Kıbrıs'taki ilk sürgün (ikinci sürgünü 15 sene kadar sonra Sakız'a)⁶⁰ günlerine odaklanıyor. Şiirlerinden ve *Zeyl-i Ravzatü'l-Eb-rar*'dan da faydalanıyor. Seyyid Hasan'ın *Sohbetname*'si ile kıyaslamalar yapıyor.

İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1725), tam üzerinde doktora tezi yazdığım dönemin simalarından olduğu için karşıma sık çıkmış bir isimdir. Bu sayımızda ona ait ben-anlatılarına odaklanan bir yazı yayınlıyor olduğumuz için mutluyum. Nurdan Şahin, onun *Tamâmü'l-Feyz* gibi bazı kişisel notlarını bulabileceğimiz defterlerinden yola çıkarak kimlik ve kişiliğini tespit etmeye çalışıyor.

İmam ve katip Molla Mustafa Başeski'nin (ö. 1223/1808-09) *Mecmu'a*'sı Kerima Filan tarafından Ankara Üniversitesi'nde "Ruzname" başlığıyla doktora tezi olarak hazırlanmıştı.⁶¹ Bu metin bir sır katibi tarafından tutulmuş, padişahın gündelik edimlerini anlatan bir metin değildir; hatta girdilerdeki anındalık, metni bir günlük olarak tarif edilir kılmaya yeter. Filan, tezini sonraları Saraybosna'da yayımlandı⁶² ve bu metne bağlı olarak Türkçe ve İngilizce yayınlar gerçekleştirdi.⁶³ O, daha çok metni bilgi alınacak bir kaynak mesabesinde değerlendiriyorsa da; metnin türü, bir ben-anlatısı olarak kıymeti, yazma biçimi/motivasyonu açılarından, metin halen üzerine yeni

60 Hayatı için bkz. Nevzat Kaya, "Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi." <https://islamansiklopedisi.org.tr/karacelebizade-abdulaziz-efendi>

61 Kerima Filan, "Başeski Şevkî Molla Mustafa, Rûz-nâme: Metin-Sözlük-İnceleme," (doktora tezi), Ankara Üniversitesi, 1999.

62 *XVIII. Yüzyıl Günlük Hayatına Dair Saraybosnalı Molla Mustafa'nın Mecmuası*, haz. Kerima Filan (Saraybosna: Connectum, 2011).

63 Kerima Filan, "Life in Sarajevo in the 18th Century (According to Mulla Mustafa's Mecmu'a)," *Living in the Ottoman Ecumenical Community: Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, ed. Markus Koller, Vera Costantini (Leiden: Brill, 2008), s. 317-45; aynı yazar, "Saraybosnalı Mollâ Mustafâ'nın Mecmuası Işığında Bir Osmanlının Topluma Bakışı," *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, ed. Hatice Aynur (İstanbul: Turkuaz, 2012), 271-90.

şeyler söylenilebilecek mümbit bir parçadır. Filan, bu yayınında diğer yayınlarından farklı olarak, mecmuayı kullanarak Mustafa'nın kişilik analizini gerçekleştiriyor. Buna göre müellif, aşırılıklara karşı, hakkaniyeti ve teva-zuu önemseyen bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır, ya da en azından metninde yansıtmak istediği portre böyledir. O zamana göre uzun yaşayan yazar neredeyse 18. asrın ikinci yarısını tümüyle kuşatan bir tarih aralığında defterine kayıtlar düşmüştür. Filan'dan öğreniyoruz ki, Molla Mustafa mecmuasının kimi sayfalarına vefat haberlerini, kimilerine ise vakaları not etmiştir. Vefeyat ve günlük vukuat kaydı, Sadreddinzade'de rastladığımız bir formattır.⁶⁴ Sadreddinzade de günlüğünün ilk sayfalarına salt vefeyatı kaydetmiş, akabinde çevresindeki vukuatı kayda başlamıştır. 1730 doğumlu Molla Mustafa'nın ölümü 1223'te (1808-09) gerçekleşmiş de ve metinde 1804-05'e değin çeşitli kayıtlar bulsak da ömrünün ekseriyetini 18. yüzyılda yaşadığından, metni bir 18. yüzyıl metni olarak kabul etmeliyiz. Filan'ın eski yayınlarında Molla Mustafa'nın kesin ölüm tarihi verilmiyordu. İlerleyen çalışmalarında yazarın mezar taşını tespit etmiş ve dolayısıyla ölüm tarihini netleştirmiş oldu. Mezar taşı ilk defa burada yayımlanmaktadır.

Çeviri kısmımızda ben-anlatısı meselesini kavram ve kapsam olarak tartışan yazıları, Türkçe okuyucusuna aktarmaya devam ediyoruz. Kaspar von Greyerz'in *ego-document* kavramını talihsiz bir adlandırma olarak sunduğu makalesi, kavrama ilişkin tartışmalarda, von Greyerz'in kendisi ise ben-anlatıları çalışmalarında önemli bir yere sahiptir. Senelerce İsviçre'nin Almanca ben-anlatıları birikimini aydınlatan çalışmalarını Basel'de gerçekleştirmiştir. Berlin grubuyla yakın temasta çalışmaları olmuştur. Brill'in *Egodo-cuments and History* serisinin editörlerindedir. Bu sayıda okuyacağınız, "Ego-Documents: The Last Word?" makalesini doktora derslerimde okutuyordum. Dönemde dersimi alan Esra Çon Yılmaz, bu makaleyi de içeren haftalardan birinde makaleyle ilgili, von Greyerz'in *ego-document* adlandırmasına neden bu kadar yüklendiğine anlam veremediğini söylemişti. Aradan seneler geçti, ben-anlatılarıyla ilgili çalışmalarımızı derinleştirdik; telif, derleme çalışmalarımız yanında tercüme çalışmalarının da gerekliliğini hissedince, von Greyerz'i çevirecek en doğru ismin Çon Yılmaz olduğunu düşündüm. Hem Boğaziçi mezunu olması münasebetiyle İngilizceye vukufiyet konusunda bir problemi yoktu hem de dersimizden makaleye ilgisini hatırlı-

64 Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013).

yordum. Bu çeviriyi yapmayı kabul ettiği için kendisine teşekkür ediyorum. Ben de Çon Yılmaz gibi düşünüyorum; yani von Greyerz'in *ego-document* adlandırmasına bu denli eleştirel yaklaşmasını anlamlı bulmuyorum. Bilakis, modern zamanlardan önce yaşamış insanların benliklerini en etkili şekilde ortaya koyabilecek adlandırma neyse onu kullanma taraftarıyım. "Modern anlamda otobiyografi," "modern anlamda günlük" gibi ifadelerle sıkça karşılaşıyorum ve bunlar bana hiçbir şey ifade etmiyor. Her şeyi en olması gerektiği şekliyle modern insanın ifa ve icra ettiğini düşünüyoruz ki, bu bizi tarihteki insandan çok uzaklaştırıyor.

Kitabiyat yazılarımız kısmında da yine zengin bir içerikle karşınıza çıkıyoruz. Bu sayıda beş kitabiyat yazısı okuyacaksınız: **1)** Sylvie Moret Petrini, 2020'de Medeniyet'e geldiğinde yaptığı sunumunda çocuk ben-anlatılarına ilişkin anlattıkları çok ilgimi çekmişti. Dolayısıyla, sevgili Richard Wittmann, Orient-Institut İstanbul'un Memoria serisinden yeni basılan İsveçli kızın İstanbul günlüğünü bana yolladığında, bu kitabı *Ceride*'de değerlendirmemiz gerektiğini düşündüm ve bunu en iyi yapabilecek kişi olarak da aklıma Petrini geldi. **2)** *Risâle-i Kürd Hatîb* yayınlanalı bir süre geçmiş olmasına rağmen, ben-anlatısı olarak dikkat çekmemiş bir metindi. O bakımdan, dergilerin kitabiyat kısımlarında güncel yayınları değerlendirme ilkesinden taviz verme pahasına, bu eserin değerlendirmesine yer vermek istedik. Elmin Aliyev, bu metnin bir ben-anlatısı olduğuna dikkatimi çekti. Tam da bu dönemler üstüne doktorasını yazmış Cumhur Bekar'ın en iyi değerlendirici olacağını düşündüm. **3)** Almanca orijinali 2017'de basılan ve İngilizce tercümesi çok yeni çıkan, duyguların tarihi konulu bir kitabı ise en iyi analiz edecek kişinin Nil Tekgül olduğunu düşündüm. **4)** Bir araştırma makalesi ile bu sayıya katkı veren Türkan Alvan'ın Nihat Öztoprak ile beraber yakın zamanda *Dolabnâme* başlıklı bir kitabı yayımlandı. Bu kitabın dahi bir değerlendirmesinin bu sayıda yer almasını istedim. Bu yazıyı Gülşah Taşkın imzasıyla okuyacaksınız. **5)** Gotha'ya gittiğimde ilk isim Boris Liebreuz ve Kristina Richardson'ın kitabını okumak olmuştur. Dokumacı Kemaleddin'in not defterinin orijinalini Liebreuz'un kitabı ile beraber inceledim. Berlin'e geçtiğimde Liebreuz ile buluşup kitap hakkında konuşma şansı da elde ettim. Safiye Türker Işıksel, bu kitap hakkında yazabilecek çevremdeki en uygun isimdi. Bu beş kitabın değerlendirilmesi noktasında, tüm kitabiyat yazarlarımıza teklifimi geri çevirmedikleri için teşekkür ediyorum.

Arşivden bir ben-anlatısı kısmımızda bu sayıda üç katkı var: Her sayıda

olduğu gibi Kemal Gurulkan arşivden ilgi çekici belgelerle ve artık Karabük Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olan Burak Muhsin Akın, Sultan İbrahim'in hatlarından katkı veriyor. Her iki katkı da Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nden. Mine Karataş ise Osmanlı minyatür sanatının büyük ismi Levnî'ye (ö. 1732) ait son derece ilginç bir belgeyi yeniden dikkatinize sunuyor. İlk katkıda, Alemdar Mustafa Paşa'nın (ö. 1808) sadrazamlıkta selefi Çelebi Mustafa Paşa'ya (ö. 1811) hitaben, yanlış anlaşılmaktan kaynaklı son derece hiddetli ve üslubu dehşetli, kendini doğru ifade edebilme kaygısıyla kaleme aldığı mektupları karşısında şaşıracaksınız. Sultan İbrahim'in diğer mektuplarında olduğu gibi bu sayıda yer verdiğimiz mektubunda da nahif üslubu karşısında büyüleceksiniz. Şu ana kadar en etkili örneklerini, Sultan İbrahim (ö. 1648), Sultan III. Ahmed (ö. 1736) ve Sultan I. Abdülhamid'de (ö. 1789) gördüğümüz bu beyaz üzerine hatt-ı hümayunlar sayesinde padişahların bu samimi taraflarını, insani hallerini tüm çıplaklığıyla görebiliyoruz. Üçüncü katkı, görmeye/görülmeğe yönelik bir meslek icra eden nakkaşbaşı-ressam Levnî'nin (ö. 1732) üç senedir süregelen bir göz hastalığından şikayet ettiği ("derd-i remede mübtelâ") 1706 tarihli arzuhali, bu önemli ustanın bugüne ulaşan kıymetli minyatürlerinin arka planındaki hayatını gözler önüne sermesi münasebetiyle oldukça ilginçtir. III. Ahmed, yetecek kadar (kadr-ı kifâye) yardım talep ettiği arzuhale olumlu yanıt verecek ve Edirne Gümrüğü'nden kendisine günlük 20 akçe ihsanı kararı almıştır.⁶⁵

Bu sayının kapak görseli de tıpkı ilk iki sayıda olduğu gibi benim için çok özeldir. Önceki sayılarda, yazmalardan sayfalar olunca, bu sayının kapak görseli bir minyatür olsun istedim. Uzun süredir aramızda Cemal Kafadar'ın 2022'de Medeniyet'te verdiği onur konuşmasında gösterdiği otoportreleri konuşuyorduk. Bu muhtemel otoportrelerin içinden birini kapak görseli olarak seçtim. Kafadar, kapakta kullandığımız görseli power point sunusuna yansıtıp izah ederken aynen şu cümleleri kullanmıştı:

1. Kanuni Sultan Süleyman için hazırlanmış bir metin olan *Süleymân-nâme*'de bulunan bu minyatür, devşirme olgusu ile ilgili bilgilendirici bir sahne içeriyor.

65 Belgeyi bize sunduktan sonra, aynı belgenin Gül İreoğlu'nun *Levnî: Nakış, Şiir, Renk* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999, 40-41) kitabında yayınlandığını fark eden Karataş'ın bu katkısını geri çekmedik. Zira bu önemli ressamın arzuhale bir ben-anlatısı olarak da dikkat çekmeyi önemsiyoruz.

2. Minyatür belli bir coğrafyaya ait gibi gözüküyor. (Hersek ve Bosna gibi bir yerleri çağrıştırıyor.)
3. *Otobiyografik olduğunu düşünmek için bazı sebepler var.* Minyatürde bulunan figürler, sarayda nakkaşhânedede devşirilmiş ve sonradan kapıkulu veya saray sanatkârları arasında temayüz etmiş kimselere ait olabilir.
4. *Burada bulunan figürlerden birisi kendi anlatısını resmetmiş olabilir.* Dönerek arkasına bakan figür bu kişiye ait olabilir mi?
5. Bir minyatür için alışık olmadığımız kadar duyguların öne çıktığı bir sahne içeriyor.⁶⁶

Bu sayı, Üsküp toplantımızın ilk çıktısıdır. Bir sonraki sayıda da Üsküp toplantımızdan katkıları okuyacaksınız. Dördüncü sayımızda buluşuncaya dek, zatınıza hoşça bakınız!

Ahmed Münib'in Berlin'de karşıma çıkan nâle'sini araştırma grubumuzla derste satır satır okurken⁶⁷ çok beğenildi. Ekibimiz, bana da metnin etkili ve duygu dolu bir ben-anlatısı olduğu konusunda güven verdiler. Bir Trabzonlu olarak onun Karadeniz'in bu güzel şehrinde yaşamaktan duyduğu azap beni derinden yaralasa da (!), sözlerime yine de onun Trabzon'dan kurtulmak için yakarışıyla son veriyorum:

Çekmişim çok Trabzon'da âhûzârı
Kılmışım güftâre-yi târih-i cefâyı

Nâlemi itmâm idüb kıldım duâsı,
Eyle Yarabbi Münib'in tez halâsı.⁶⁸

66 Vurgular benim. Cemal Kafadar'ın konuşmasını, kapak görselimizi anlattığı kısım için dakika 3:22'den başlayarak, dinlemek için: <https://www.youtube.com/watch?v=mfTYoXecU6s&t=13342s>.

67 Sadece nâle'yi değil envanterimizdeki her metni araştırma grubumuzla neredeyse satır satır okuyoruz. Nâle'yi okurken her bir kelimeyi ortak akılla ortaya koyduk. Turgay Şafak, Ahmed Münib'in Farsça kullarımlar yoğun metnini düzgün okumamızı sağladı. Mine Karataş metni temize çekti, hatta bir sonraki ders için kalan kısmı yalnız başına transkribe etti ve dersteki okumamız için hızımıza hız kattı.

68 Ahmed Münib'in nâle'si: Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 2617, vr. 31b.

From the Editor¹

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: AYŞE KAPLAN

Independent Scholar
(aysekaplan13@gmail.com)

Karahasanoğlu, Selim. "From the Editor." Translated by Ayşe Kaplan. *Ceride* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y.

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13369091>

Münîb fell into the whirlpool of rebellion, is about to drown,
[He] cries out in despair, [God] let him be saved.

If I were to reprimand fate and say to it: you've put us under tyranny,
You let fortune burn us; endure, my heart, just endure.

...

It is fate, we have fallen apart; they've found an excuse for us,
[And] exiled us to various lands, but only me to Trabzon

[There is] neither someone friendly nor a loved one, we've come to this lonely place,
Tell me, what is the remedy for this? Endure, my heart, just endure.²

Thus laments Ahmed Münîb, in his *nâle* (plaint) that I came across at Staatsbibliothek zu Berlin (Berlin State Library), when he gets exiled from

1 The typesetting and publication expenses of this issue have been covered by Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı [The Presidency for Turks Abroad and Related Communities].

2 Ahmed Münîb's *nâle* (plaint): Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 2617, fol. 30b.

Sarajevo to Trabzon in 1727.³ Since our Scientific and Technological Research Council of Türkiye (TÜBİTAK) research project involves the research of manuscripts in Turkish libraries, our Alexander von Humboldt project titled “Ottoman Ego-Documents: Benefiting from German Libraries and Archives” is important for identifying relevant works in libraries abroad. In January-February 2024, I visited Bayerische Staatsbibliothek (Bavarian State Library) in Munich; Herzogliche Forschungsbibliothek in Gotha (Gotha Research Library) - which, with its library rich in manuscript collections, is attached to Erfurt University - and finally, Staatsbibliothek zu Berlin. Berlin is well known among those working on Oriental manuscripts. Going to Munich was my decision, and the one who told me that I must visit Gotha was Alexander Schunka, a former faculty member in the Department of History at Erfurt University and currently a faculty member in Freie Universität Berlin Friedrich-Meinecke-Institut (Berlin Free University Friedrich-Meinecke Institute). I was able to take up this suggestion - which Schunka made in 2017 - in 2024, thanks to the opportunities available for the alumni of the Alexander von Humboldt Foundation. And I am glad I did. My research trip to Gotha turned out quite fruitful - so did those to Munich and Berlin. For every manuscript library, certain names come to the fore in terms of the creation of their collections; the manuscript accumulation in Gotha is the result of Ulrich Jasper Seetzen’s assiduity.⁴ One sees his signature on the manuscripts. Before moving on to sharing news about us and to the contents of this issue, we will take a quick look at the results of my research trip to these three locations.

First of all, let me announce to interested parties in Türkiye that all the manuscripts in Germany are now available for browsing on a single web portal. It is called Qalamos,⁵ and its description is “the portal for manuscripts and block prints from Asian and African script traditions”. On this highly advanced portal, certain outstanding institutions have provided images of their manuscript collections in their entirety. From what I have learned from Boris Liebrecht, Leipzig, for instance, is one such institution that uploaded the entirety of their manuscripts to the portal. According to

3 The meaning of the term *nâle* is given in dictionaries as “moaning, moan, cry”; the entire text is filled with such elements.

4 For Seetzen, see Kemal Beydilli, “Seetzen, Ulrich Jasper,” <https://islamansiklopedisi.org.tr/seetzen-ulrich-jasper>.

5 <https://www.qalamos.net/content/index.xed>.

Qalamos's publicly announced objective, their aim is to do for all manuscripts in Germany what has been done in Leipzig. Currently, the catalog records for 110.000 manuscripts in 81 scripts and 162 languages can be found on the portal.⁶ The DFG⁷ project titled Orient-Digital, which ran between 2020 and 2023 and out of which Qalamos was born, was implemented by the collaboration of Munich, Gotha, Berlin, and Leipzig libraries.

Ego-Documents in German Libraries: Munich, Gotha, and Berlin

The first stop in my research trip during the semester break was Munich. Here, I have worked on the Oriental manuscripts at Bayerische Staatsbibliothek. Compared to centers such as Berlin, Paris and Vienna, Munich does not necessarily stand out in terms of Turkish manuscripts; nevertheless, I must stress that here, there are 750 Turkish manuscripts within the 5300-item Oriental manuscript collection. During my studies in Munich, the biggest surprise for me was the poet Nâbî (d. 1712). There must surely be a story behind the accumulation of copies of Nâbî's works in this library. Among these, his *Münşeât* (turc 230) is significant in terms of our areas of interest. Adnan Oktay, who edited the text for publication, expresses its importance for our subject in the following words: "The letters found in *Münşeât* are letters that span across approximately 50 years of Nâbî's life. Therefore, these texts are highly important in terms of reflecting his deeds throughout his lifetime, his audience, friends and enemies, and his emotions, dreams and thoughts."⁸

Another text that greeted me in Munich was Veysî's *Hâbnâme*.⁹ Placing Ahmed I in conversation with Alexander the Great, *Hâbnâme* takes as its subject matter the issue of corruption in state administration. While, as such, it has been assessed within the *nasihatnâme* literature (mirrors for princes), it also relates to dream narratives, which are a type of ego-document: Veysî places the conversation in a dream narrative and gives his messages to the reader from within that construct. While the content is heavily political, here, we are clearly dealing with a literary set-up that is eye-open-

6 I provide these numbers according to their official booklet dated June 2022.

7 Die Deutsche Forschungsgemeinschaft (German Research Foundation).

8 Yusuf Nâbî, *Münşeât-ı Nâbî: Nâbî'nin mektupları (inceleme-tenkitli metin)*, ed. Adnan Oktay (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 56.

9 Bayerische Staatsbibliothek München, Cod.turc. 68, fols. 61b-82a.

ing in terms of analyzing the motivations of literary circles interested in getting their points across via dreams. Even in dream narratives that are of a much more individualistic nature than *Hâbnâme* and which are outright ego-documents, the concern for giving quotidian or political messages is common. I bring up *Hâbnâme* here because it relates as much to the Islamic dream narrative tradition as to the *nasihatnâme* genre, and that connection, too, needs to be acknowledged.¹⁰

Out of the findings of the Munich research trip, our Humboldt junior researcher Gülşen Yakar has added two new works to our ego-document inventory. The first of these is the pilgrimage account of Yusuf Nâbî titled *Tuhfetü'l-haremeyn*, recorded in Bayerische Staatsbibliothek under the catalogue number cod.turc. 307.¹¹ It is possible to find autobiographical material in this account of the poet's pilgrimage to Mecca. The text reflects the emotional states Yusuf Nâbî experienced when going on the pilgrimage became a real possibility for him. The second work added to the inventory is the *Risâle-i Devriye*¹² of Niyâzî-i Mısrî (d. 1694), recorded in the same library catalogue under the number cod.turc. 311. This work, in which, unsurprisingly, Mısrî talks of himself, must be considered an ego-document only partially. The Munich copy of the *Risale-i Terbiyenâme*¹³ of Mehmed Sâdık Erzincânî (d. 1794), which was already in our inventory, has also been added; it is recorded under the catalogue number cod.turc. 315. A short autobiography of Erzincânî can be found at the end of the manuscript. Yakar's studies are currently ongoing on the *Tahbîzü'l-Mathûn*¹⁴ of Tokadî Mustafa b. Ahmed b. Hüseyin (d. 1782), recorded in Bayerische Staatsbibliothek under the catalogue number cod.turc. 300, and on two works by Nuh b. Mustafa er-Rûmî el-Konevî (d. 1660) recorded under the catalogue number cod.turc. 350.

10 On the relevance of the text to the Islamic dream tradition and the examination of *Hâbnâme* as a novel genre, see Ahmet Tunç Şen, "The Dream of a 17th Century Ottoman Intellectual: Veysi and his Habname," MA Thesis, Sabancı University, 2008.

11 Nâbî, *Tuhfetü'l-Haremeyn: Haremeyn Armağanı*, ed. Mahmut Karakaş (İstanbul: Mostar, 2013); Muhsin Kalkışım, "Nâbî'nin Tuhfetü'l-Haremeyn'i -Dil İncelemesi, Transkripsiyonlu Metin, İndeks," MA Thesis, Atatürk University, 1988; Menderes Coşkun, "The Most Literary Ottoman Pilgrimage Narrative: Nâbî's Tuhfetü'l-Haremeyn," *Turcica* 32 (2000), 363-88.

12 Abdurrahman Güzel, "Niyâzî-i Mısrî'nin Gözden Kaçan Bir Eseri (Risâle-i Devriye)," *Türk Kültürü Araştırmaları XVII-XXI/1-2* (1979-1983), 121-39.

13 Muhammed Sadık, *Risâle-i Terbiyenâme*, ed. Aytekin Yıldız (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018).

14 *Tahbîzü'l-mathûn: el-Kânûn fi't-tıb tercümesi: Külliyyat, İbn Sina*, trans. Tokadî Mustafa Efendi; ed. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018).

My second stop in Germany was Gotha, a city itself small, but its importance for Oriental manuscripts immense. Irrelevant of ego-documents, I first encountered in the Pertsch catalogue¹⁵ *Dürretu'l-ulûm*,¹⁶ a treatise (*risale*) about the classification of the sciences written by the prominent 15th century scholar Bistâmî (d. 1454). Bistâmî's classification of the sciences has been written about before, so I immediately consulted the relevant literature. There, his classification is stated to be based on *El-Fevayihü'l-Miskiyye*. None of the works I consulted analyzed this particular Gotha text.¹⁷ The reason this work, which was mentioned by Brockelmann, has not been studied so far must be the possible difficulty of obtaining it from Gotha. Now, it can be directly downloaded thanks to Qalamos.¹⁸

As for ego-documents, sometimes, secondary literature leads us to the primary sources, whereas other times, the opposite occurs. Upon encountering a text¹⁹ about İbn Arabşah (d. 1450)²⁰ in Gotha, I remembered that Büşra Sıdıka Kaya had presented a paper²¹ on it in the symposium we had held at Istanbul Medeniyet University. Kaya describes this text, titled *Ukûdü'n-nasîha*, as an autobiography in verse; no first-person narration has been detected in it except for a limited number of quotations in verse. So in this three-page long Gotha text, the first-person narration parts by İbn Arabşah are limited to these verses. Right at the beginning of the text, the

15 *Die orientalischen handschriften der Herzoglichen bibliothek zu Gotha*, dritter Theil: Die Arabischen Handschriften, Erster Band, ed. Wilhelm Pertsch (Gotha: Friedr. Andr. Perthes, 1878), 159.

16 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. A 90.

17 Veysel Kaya, "Abdurrahman Bistâmî'nin Bilimler Tasnifi," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2016), 187-216. However, Carl Brockelmann did list this work: *Geschichte der arabischen Litteratur*, Zweite den Supplementbänden angepaßte Auflage. Zweiter Band (Leiden: E. J. Brill, 1949), 300. İbrahim Ağâh Çubukçu has contended with mentioning the work with reference to Brockelmann ("İslâm Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7: 1-4 [1960], 129). Halis Demir, too, mentions, with reference to Çubukçu, that Bistâmî does have such a work: "İlimler Tasnifi Literatürü Denemesi," *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5: 1 (2019), 58. In *Encyclopedia of Islam*, there is no mention of such a work by Bistâmî: Mustafa Çağrırcı, "Bistâmî, Abdurrahman b. Muhammed," <https://islamansiklopedisi.org.tr/bistami-abdurrahman-b-muhammed>.

18 https://dnh.thulb.uni-jena.de/receive/ufb_cbu_00005178.

19 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. A 94, fols. 62b-64a. The text can be found verbatim here: Takıyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzî et-Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye fî terâcimî'l-Hanefiyye*, ed. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, vol. 2 (Riyad: Dârü'r-Rifai, 1983), 55-59.

20 See Abdülkadir Yuvalı, "İbn Arabşah, Şehâbeddin," <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-arabsah-sehabeddin>.

21 Büşra Sıdıka Kaya, "Moğol-Osmanlı-Memlük Üçgeninde Bir Entelektüel: Şehâbeddin İbn Arabşah (ö. 854/1450) ve Ben Anlatısı/An Intellectual in the Mongolian-Ottoman-Mamluk Triangle: Muhammad İbn Arabshah (d. 854/1450) and his Egodocuments." Also see Büşra Sıdıka Kaya, "Ukûdü'n-Nasîha (İbn Arabşâh)," <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/ukudu-n-nasiha-ibn-arabsah>.

work titled *A'yâni'l-a'yân* by Süyûtî is cited; indeed, several sentences concerning İbn Arabşah's biography are found verbatim in Süyûtî's work.²² Here, we present the parts of the text in verse which can be viewed as ego-document, with a translation to Turkish by Elmin Aliyev. The verses reflect the poet's yearning for homeland and family, the hardships he endured on his quest for learning, and his times of wealth and poverty:

Hear me, oh, people of Damascus,
I hail from the line of Sa'd and Osman.

Damascus is where I was born, and there
Are most of my ancestors, my family and brothers.

But the divine will ordained unto me
Has made me change my country and made [me] move away.

Fate has roll me around with its curved-tipped staff,
To frequently turn and frequently wander.

I spent most of my life in search of greatness,
Far from my homeland and [most of] my kin.

Now you see [me] in China, in front of my camel,
Now in Anatolia, riding a camel.

You see me in riches sometimes,
And sometimes, complaining of wealth when I am poor, hiding my sorrow.

22 Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *Nazmü'l-ikyân fî a'yâni'l-a'yân*, ed. Philip Khuri Hitti (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1927), 63. The rest of the text in Gotha is found in Sehavî's *et-Tibrü'l-mesbûk*, though not in verbatim: Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed Sehavî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî zeyli's-Sülûk* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, [n.d.]), 325-27. I owe the references in Arabic and the comparison of the Gotha text with these works to Elmin Aliyev. We find İbn Arabşah's autobiography in more detail in his student İbn Tağrıberdî's work titled *el-Menhelü's-sâfi*: İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-mustevfi ba'de'l-vâfi*, vol. 2, ed. Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 131-146. I owe this last reference to İbrahim Halil Ayten.

Either way, you see me holding on
To the hem of meanings, without complaint.

I expend my strength and effort for learning,
And always serve virtuous people.²³

As can be seen, while İbn Arabşah's separation from his homeland in pursuit of learning has enabled us to recognize him today as an intellectual known across a wide geography, this wandering lifestyle does not seem to have been easy for him.

Another document I have found in Gotha related to our subject is the Grand Mufti Ebussuud Efendi's (d. 1574) *tezkiye*²⁴ (correspondence) in which he complains to his son: "I have run out of patience, I can endure no more." According to the related literature, the manuscript copy of *Peçevi Tarihi* in Gotha starts with this *tezkiye*.²⁵ Nihal Atsız writes about the contents of this letter: "The letter [Ebussuud Efendi] wrote to his third son Şemseddin Ahmed Çelebi on account of his keeping unscrupulous company."²⁶ Abdülkadir Dağlar, in his thesis on Ebussuud's letters in Turkish, includes this letter found in *Peçevi*²⁷ and has the following to say on its contents: "In this letter he wrote to his son, Ebussuud, after explaining his own standing in society, asks his son to be worthy of him and to avoid any deed that might bring shame on him."²⁸ In following publications about the letter, Dağlar also describes the contents as:

Later in the letter, Ebussuud Efendi expresses with great sorrow that his son, to whom he addresses, has wasted the opportunities granted him and failed to keep his rank; has fallen in with and befriended perverse, unruly

23 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. A 94, fols. 63a-63b.

24 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. T 151, fols. 30a-31a.

25 İbrahim Pazan, "Peçevi Tarihi'nin Yazma Nüshaları ve Zeyilleri," *Kadim* 6 (2023), 63.

26 Atsız, *İstanbul Kütüphanelerine Göre Ebussuud Bibliyografyası* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 52. Dağlar also cites a copy of this letter in the Süleymaniye Library: Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, 3713/1, fols. 191b-192b. See Abdülkadir Dağlar, "Türkçe Mektupları Işığında Ebussuud Efendi'nin Beşerî Münâsebetleri," *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* XLI (2013), 315.

27 The transcription in Dağlar's thesis is based on the text on page 63 of the 1282 İstanbul print of *Peçevi Tarihi*. See Dağlar, "Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Türkçe Mektupları," p. 102-03.

28 Abdülkadir Dağlar, "Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Türkçe Mektupları," MA Thesis, Ege University, 2001, 15.

and lowly persons, and acted in certain disagreeable ways without consideration for his own rank or his father's status. Ebussuud emphasizes that in this way, he [his son] can do right by him [Ebussuud] as his father; or else, at a time when he has many enemies and competitors, Ebussuud would be embarrassed in society, and that he has also run out of patience.²⁹

I have also encountered in Gotha a dream record by Kadızâde (d. 1635).³⁰ In his dream beginning with "It was Monday night, the 17th night of the month of Rebiü'l-âhir [Rabi II] of the year 1039 [November 4, 1629]. I dreamed that I was travelling towards the Luminous City [i.e. Medina]", Kadızâde talks about seeing the Prophet Muhammad lying abed; of falling to his feet, the Prophet opening his eyes to look at him and saying "Well done, may you be prosperous and happy. You love me very much and you love the Quran more than [you love] me. You are on the right path and are pleased with. Be firm and steady, said he to this poor one," and kissing his hands. This record by Kadızâde Mehmed Efendi - after whom the Kadızâdeli movement would be named - is important within the context of discussions around the Quran/sunnah/*bid'ah* (invention), insofar as it represents an expression of his relationship with the sunnah and the Prophet Muhammad as worded by the Prophet himself. Even though Kadızâde Mehmed held a negative view in the issue of "whether it is legitimate to utter to the Prophet Muhammad and his companions '*sallallâhü aleyhi ve sellem*' [peace and blessings be upon him] (*tasliye*) and '*radiyallâhu anh*' [peace be upon him] (*tarziye*) upon mention of their names"³¹ and was of the opinion that "Resûl-i Ekrem's ['The most noble of God's Messengers', i.e. Prophet Muhammad] parents... were unbelievers"³², according to the dream record, Kadızâde invoked upon the Prophet, to his face, "the *salawat* a few times, saying *essalâtü vesselâmü aleyke yâ Rasulallah* [peace and blessings unto you, oh messenger of Allah], *Essalâtü vesselâmü aleyke yâ Habiballah* [peace and blessings unto you, oh beloved of Allah], *Essalâtü vesselâmü yâ seyyide'l-evvelîn ve'l-ahirîn* [peace and blessings unto you, oh master of all who came before and who will come hereafter]", and thus, perhaps, as opposed to his convictions that might be interpreted as against the Prophet, attempted to prove his love for him through this dream.

29 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. T 151, fols. 30a-31a.

30 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. T 17, fols. 1b-2b.

31 Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler," <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadizadeliler>.

32 *ibid.*

Boris Liebreuz and Kristina Richardson had discovered Dokumacı Ke-maleddin's notebook in Gotha under the catalogue number A 114.³³ When I was there, I studied all the notebooks before and after this entry with the expectation that there might be other similar notebooks. Indeed, the Pertsch catalogue offers enough data to make one suspect "another notebook by a Syrian Christian". Pertsch had made such a note on A 116: "Another notebook by a Syrian Christian, *with extremely unremarkable content*. As Seetzen noted on the endpaper, what may be worth mentioning in the contents is the eulogies the author made to saints."³⁴ This 52-page notebook containing personal notes by an ordinary person might have been 'extremely unremarkable' during Pertsch's lifetime, but within the context of our subjects of interest today, they are indeed extremely significant. What we are looking for is precisely such records kept by people who were not part of the ruling elite, but who nevertheless valued talking about themselves and recording their everyday lives and deeds, in one way or another.

According to the findings of İbrahim Halil Ayten, one of our researchers, we see records by three different individuals in this notebook: Yuhanna Fînân, Hannâ Fînân³⁵ and Mikail Sâlim Fînân. The notebook includes notes across a long period of time, which can be roughly dated as 1718-1786. This very special personal notebook includes birth records of family members, some short letters, accounts of debts owed, poems in the form of ego-documents, and some poems that stand as eulogies to key personages in the Christian tradition (Jesus, Mary, etc.) in which, at times, the authors talk also of themselves. Particularly in these poems and eulogies, the poet's emotions and feelings of helplessness stand out:

My name is Yuhanna Fînân, your slave, my sins are many,
 Illness has wrecked my body, it has no cure.
 I have nothing but eulogizing you, my tears are aplenty,
 From your heavens, send me your aid against the impossible.³⁶

33 For the related publication, see Boris Liebreuz and Kristina L. Richardson, eds., *The Notebook of Kamâl al-Dîn the Weaver: Aleppo Notes from the End of the 16th Century* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2023).

34 *Die orientalischen handschriften der Herzoglichen bibliothek zu Gotha*, ed. Pertsch, 198. The italics are mine.

35 Although it is not exactly clear, this may possibly be the same person as Yuhanna Fînân.

36 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. Orient. A 116, fol. 6a. Translation from the original in Arabic by İbrahim Halil Ayten. For instances of talking of the self throughout the notebook, see 4a, 6a, 11a-b, 12a, 13a, 19b.

The notebook also contains small, private notes written by those who were interested in and read these records, and as such, is significant for showing its circulation among various hands.³⁷

Among Oriental manuscripts in libraries abroad, one source type that we encounter the most frequently is letters. Numerous letters were exchanged, found either within compilations (*mecmua*) or as individual papers, concerning intellectual exchange of ideas, as correspondence among family members, or as a means of connecting with relatives who were under captivity. We have found an extremely personal letter in Gotha.³⁸ Sent by the son Tomo in 1798 to his father Maksi Yosib, who, unable to deal with a debt situation, failed to rise to the occasion and fled his hometown in fear to take residence in a mansion in Kütahya,³⁹ it brims with a sense of familial protection. Since his father has left, Tomo has withdrawn from work. Both the older and younger generations in the family express their longing for him:

My father, I no longer curry. I have been lying around ever since you left. My sister Seydi sends her greetings, kisses your hand. Şemmas Yakob sends his greeting. Your uncle's daughter Meren and your uncle Kadashan send their greetings; Kör Haşmi sends his greetings, your mother Meryem sends her greetings. They pray, ask of news of you, and all who ask after you, young and old, send their greetings and ask how you are. As things are this way, send us a paper [i.e. letter].

Tomo advises his father that he has nothing left to fear about the debt situation and that he could now come home in peace: "Of the creditors here,

37 Among these, the French interpreter Mansur veled-i Anton left a note saying that he saw Hannâ Fînân's records. See 53b.

38 This letter in Dresden, dated 1743, drew the attention of Melike Beyza Abdukarimov of our Humboldt auxiliary staff: Sächsische Landesbibliothek - Staats- und Universitätsbibliothek Dresden, Mscr. Dresd.Eb.439 - 3. A father, Maksi Yosib, came to Istanbul and had audience with the vizier hoping to free his son Tomo, who had fallen captive in Moscow probably during the siege of Özi (Ochakov) in 1737 and was then a captive of the king of Brandenburg. In the letter, the father informs the son of these endeavors in tones of longing on the one hand, and tries to motivate him on the other, writing "No one has ever remained captive forever. God willing, neither will you."

Perhaps the most well-known example of the letter genre is Fuzûlî's (d. 1556) *Şikâyetnâme*, famous for its line "I gave a greeting, they did not receive it since it was not a bribe." (Abdülkadir Karahan, *Fuzûlî'nin Mektupları* [Istanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1948]). It is the copy in Universitätsbibliothek Leipzig recorded under the catalogue number [DE-UBL] B. or. 77 - 11. This record was brought to attention by Gülşen Yakar.

39 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. T 275, letter no: 109.

they are not of one mind; they say 'let him come, he may pay in weeks or months'. Come as you please. There is no reason left to fear the judge. Do not be negligent and remain there; come. Thus let it be known."

Another important group of documents I found in Gotha is, once again, a folder full of letters.⁴⁰ Here are approximately 100 letters dated between 1216 (1801/1802)-1219 (1804/1805). One character we meet in them, Yusuf veled-i Anton, is the brother of İlyas Havvâ veled-i Anton Butrus/Petrus el-Mârûnî, who was previously discovered by İbrahim Halil Ayten of our TÜBİTAK project team in the manuscript collection of Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi (Presidency of Religious Affairs Library).⁴¹ İlyas Havvâ was a tradesman from Aleppo born on March 31, 1766, who relocated to Istanbul for business in November 1793. He later went to Lebanon and served as a steward in a church before passing away on January 24, 1848.

According to Ayten's preliminary studies, İlyas Havvâ mentions his brother Yusuf frequently in the family history he had personally penned. Yusuf claims a prominent place in the family's special days. He is present in nearly all the family members' births and marriages, their baptism and wedding ceremonies in church. In these narratives by İlyas Havvâ, all important events experienced by the family, such as births, deaths and weddings, are mentioned in chronological order – such that there is even a reference to the years his brother Yusuf died (before May 2, 1847).

Since Ayten has also studied Ottoman archival documents, he has also uncovered important correspondence of the family as well as certain official documents concerning joint commercial activities of the family members (Yusuf veled-i Anton and his children, İlyas Havvâ and his children) and documents showing that Yusuf Havvâ had become a priest in a church in Lebanon. Using İlyas Havvâ's autobiographic family history on the one hand and the archival documents on the other, Ayten manages to bring to light almost the entire family tree of the Anton Butrus family (father of İlyas and Yusuf) and their relationships. The letters I found in Gotha, on the other hand, constitute important data on the entire family, particularly on the

40 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. Orient. A 2837.

41 İbrahim Halil Ayten, "Osmanlı'da Bir Gayr-ı Müslim Ben-Anlatısı: İlyas (Elias) Havvâ b. Anton Butrus el-Marunî'nin Otobiyografik Aile Anlatısı/A Non-Muslim Ego Document in the Ottoman Literature: The Autobiographical Family Narrative of Elias (Elias) Hawwa b. Anton Butrus al-Mârûnî," Ottoman Ego-Documents Symposium, Skopje, May 24-26, 2024. Abstract booklet, p. 70: <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/21-mayis-ozet-kitapcigi.pdf>.

extensive family and social sphere, works and correspondences of Anton Butrus's other son, İlyas Havvâ's brother, Yusuf veled-i Anton. I must express how pleased I am of this neat overlap between our TÜBİTAK and Humboldt projects; as members of the project team, we all are extremely pleased about being able to trace the same family all the way from Ankara to Gotha. İbrahim Halil Ayten examined the letters I sent him from Gotha and offered the following preliminary observations:

In the letters, Yusuf veled-i Anton is depicted not only as a "teacher/professor" (saint?) but also as the interpreter for Spain and of Fransis Berna. The most important aspect of these letters is that they are written personally by the members of the family or of their social circle. They are written by several different people. Even so, directly or indirectly, nearly all of them concern Yusuf veled-i Anton. Some of them are written by Yusuf to his father, his children or close friends, while others are penned by his children, nieces and nephews. Still others, while not written by or addressed to Yusuf, include anecdotes or brief information about him. Some of the letters were written in and sent to Yusuf Havvâ from various cities such as Jerusalem, Aleppo, Damietta and Jafa. While the letters mention private/personal feelings, they also include business correspondence and, on account of his being a family of tradesmen, some records related to accounting/payments. The language of the letters is quite informal. They also include records of payment and expenses within the family itself. Another contribution these letters make is the existence of narratives penned by the notables in Yusuf veled-i Anton's social circle, alongside ego-documents concerning members of the Anton Butrus family.⁴²

I passed to Berlin from Gotha. I am well-acquainted with Staatsbibliothek zu Berlin. My visit this time was fruitful in terms of making solid contributions to the inventory and has yielded certain productive results, one of which was in the form of a will. Wills hold a very special place in our ego-document inventory. I do not mean the wills in the sense of a person simply dividing his legacy among his children; some wills that have reached us are so personal that they were written with the intention of organizing

42 Private correspondence with İbrahim Halil Ayten. Ayten is currently working towards publishing the manuscript found in the Presidency of Religious Affairs Library and the letters in Gotha together as an article.

the funeral ceremony, including the way the remains were to be handled, down to the very last detail. Without doubt, this kind of effort to design one's days after death is extremely personal and touching. An interesting example is: "[This is] the copy of the will of the revered Şeyh Hüseyin Efendi (may Allah's mercy be upon him), who was the imam and preacher of the Ferhadiyye Mosque in the city of Sarajevo around the year 1070 [1659/1660], which was written in his own hand and found after his passing."⁴³ In this instance, we see that Şeyh Hüseyin had experienced a certain state of ecstasy (*kerâmet*) in the mosque, and not wishing it to fade away, wanted it captured in writing. The metaphysical state he describes is as follows: on the left side of the *mihrab*, a common soldier stares at him, holding a bloodied sword in his right hand, with two freshly severed infidel heads on his left. The soldier vanishes when Hüseyin Efendi approaches him. Hüseyin Efendi thinks that the soldier, whom he saw in the realm of meanings, must be the harbinger of the conquest of the Varad castle (1660) by Seydi Ahmed Paşa (d. 1661).⁴⁴ Clearly, the state of war during this time left its imprint in the physical and metaphysical worlds of people across all levels of society. Hüseyin Efendi also makes a request of those who would visit the Ferhadiyye Mosque: "For every wish, [let them] conduct a prayer of need on the left side of the said mosque's *mihrab* and ask for their heart's desire. For the sake of the saints, may their wish be granted." This will, then, stands out with the individuality it contains and its interesting content.

A second finding in Berlin has been the plaint that I have shared a part of in the epigraph.⁴⁵ Ahmed Münîb sorrowfully describes his exile from Sarajevo to Trabzon as "You have expelled many men from their lands, and kept them away for a long time from their children."⁴⁶ As soon as I saw the term *nâle* (plaint), I recalled the title of Cemal Kafadar's keynote speech in 2022, "Secret and Plaint: On the Adventures of First-Person Narratives in Ottoman and World History."⁴⁷ In Münîb's writing, the yearning for his homeland and family is intense. When he writes:

43 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 2617, fol. 7b.

44 For Varad, see Mihai Maxim, "Varad," *DİA*: <https://islamansiklopedisi.org.tr/varad>. For the conquest process of the Varad castle and Seydi Ahmed Paşa's efforts and role in it, see Mehmet Ali Ünal, "Evlîya Çelebi'ye Göre Bir Osmanlı Veziri: Seydi Ahmed Paşa," *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (2011), 13-14.

45 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 2617, fols. 28b-31b.

46 *ibid.*, fol. 29a.

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

To all the poor men, it is like cruelty,
May He allow reuniting with their homelands

I became a poor man now when I was a repentor
Which is God's will, though, there is no helping it.⁴⁸

we understand that he is desperately longing for his homeland, feeling weak and helpless, yet still resigned to God's will. And when he writes:

Oh dawn breeze, gracious wind, come, relieve my soul,
Inform my people, my children, of my longing.

Why do you constantly hesitate? Deliver news of me
To my beloved and my home, tell them of my desperate cries.⁴⁹

Oh, waft of dawn breeze, tell me of the one who holds my heart,
Don't let my yearning go to waste, give me news of my beloved.⁵⁰

he desires that his sorrow be somehow known to his wife and children. He suffers deeply from being unable to receive news of them, and how clearly do these feelings come through! In the lines:

Do you waft through every land, do you go to Bosnia?
Do you see Sarajevo? Give me news of my home.

What state is our houses in, do our children cry?
It is them we long for; give me news of everything.

Are our gardens planted, our roses blossomed?
Do our nightingales sing? Give me news of the parrots.

Do the gillyflowers smell? The layered hyacinths bloom?
What of the lilies, do they grow? Give me news of the daffodils.⁵¹

48 Ahmed Münib's plaint: Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 2617, fol. 28b.

49 *ibid.*, fol. 29b.

50 *ibid.*, fol. 30b.

51 *ibid.*, fols. 30b-31a.

we understand that he wonders about the state of his home and children, and that from its flowers to its birds, he deeply misses everything about his homeland.

Another work found in Berlin that is of importance for our subject is *Mücerrebât-ı Zeki*.⁵² Some manuscripts in our country have important copies in libraries abroad. One such manuscript is the *Mücerrebât-ı Zeki* of Müneccimbaşı Mustafa Zeki (d. 1735). The Berlin copy of this manuscript is well-preserved. As Özlem Kumbar points out, the parts of it that concern us are primarily Mustafa Zeki's dreams that are recorded at the end, and the parts about his life and his emotional expressions that can be found in them.⁵³

Another example where the main source led us to modern research is the memoir of Binbaşızâde el-Hac Mehmed Ağa-zâde El-Hac İbrahim Edhem. One day, our Humboldt junior researcher Talha Murat told me about having found in the Staatsbibliothek the memoir of a soldier dated around the years of Napoleon's occupation of Egypt (1798-1802)⁵⁴. I was pleased to hear about it. Later, while researching the literature to see if the text was referred to in it, Murat noticed that it had been studied as a thesis in Türkiye.⁵⁵ Reading the text along with the thesis, I realized that the latter focused heavily on the first 40-page part of the manuscript. Yet, in his memoir, İbrahim Edhem also writes about the experience of fulfilling his duty of pilgrimage - indeed, according to his own account, the main reason behind his joining the military campaign was the possibility that it might allow him to undertake the pilgrimage.⁵⁶ As such, the text contains individuality, and it appears that the reason behind its creation was also a personal one.

52 Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 2277.

53 Özlem Özdemir-Kumbar, "Müneccim Mustafa Zeki'nin (ö. 1735) Rüyaları: Arzular Korkular ve Vizyonlar/The Dreams of Mustafa Zeki, the munajjim (d. 1735): Desires, Fears, and Visions" Ottoman Ego-Documents Symposium, Skopje, May 24-26, 2024. Abstract booklet, p. 75: <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/21-mayis-ozet-kitapcigi.pdf>. I thank Şaban Bıyıklı for alerting me to the ego-document nature of *Mücerrebât-ı Zeki*.

54 Staatsbibliothek zu Berlin, Hs. or. oct. 851. The catalogue record reads: Erinnerung an die Feldzüge gegen Napoleon und Kleber in Syrien [Memoirs of the military campaign in Syria against Napoleon and Kleber].

The original text is available in full on the library's web page: https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN863460925&PHYSID=PHYS_0227&DMDID=DMDLOG_0003

55 Adem Ayvalı, "18. Yüzyıl Osmanlı Tarihine Bir Kaynak Olarak el-Hâc İbrahim Edhem'in Tarihçesi (1799-1803)," MA Thesis, Gaziosmanpaşa University, 2019. The thesis advisor was Songül Çolak, who introduced *Tarih-i Göynüklü* to the public and who works on Ottoman manuscripts in the Staatsbibliothek.

56 Ayvalı, "18. yüzyıl Osmanlı tarihine bir kaynak olarak el-Hâc İbrahim Edhem'in tarihçesi (1799-1803)," 8-9.

News about us

An important administrative development took place between our second and third issues. In 2015, we had founded the Division for the Study of Ego-Documents under the Center for Civilization Studies (İSMAM) of Istanbul Medeniyet University. While suggesting the establishment of such a division under İSMAM, I had at the back of my mind the *Center for the Study of Egodocuments and History* in Amsterdam headed by Rudolf Dekker and Arianne Baggerman as a comparable example. While this was underway, I was on the verge of meeting and collaborating with the members of the project headed by Claudia Ulbrich in Germany,⁵⁷ where I would be going thanks to a TÜBİTAK scholarship. I had felt the need for such a formation so that it may answer the need for an institutional framework whilst we sought to collaborate with academicians from across the globe who worked on ego-documents. As things stand today, we have transformed into a formation that produces output far beyond that of a division under a research center, and became a sizeable research group operating within that structure. Here, I mean a formation that is leading one national and one international research project with over twenty researchers; which has organized three major academic meetings including two in Türkiye (OLBA 2020, 2022) and one abroad (OLBA 2024-Skopje) - and is currently preparing a fourth interim meeting (OLBA 2024-Medeniyet) - and which publishes an academic journal. For these activities, our division has formed academic collaborations with more than a few national and international organizations and institutions. It has organized the 2020 meeting with Türk Tarih Kurumu (Turkish Historical Society) and İSTEV (The Foundation for Science, Art, History and Literature); the 2022 meeting with TÜBİTAK and İSTEV; the May 2024 meeting with Balkan Çalışmaları Vakfı (Balkan Studies Foundation), Harvard University's Center for Middle Eastern Studies, The Presidency of the Turkish Collaboration and Coordination Agency (TİKA) and The Presidency for Turks Abroad and Related Communities (YTB), and is working with Freie Universität Berlin and Alexander von Humboldt Foundation for the December 2024 meeting. The realization of these undertakings has proven that ours was a formation that deserved to become its

57 DFG-Forschergruppe 530. Selbstzeugnisse in transkultureller Perspektive: <https://www.geschkult.fu-berlin.de/efg530/index.html>.

own research center - even its own institute. With that in mind, we applied to the Council of Higher Education to change from a division to a center, and on February 21, 2024, the establishment of our research center was approved, with the rules and regulations published in the Official Gazette on June 30, 2024.⁵⁸ The full name of the center is Center for the Study of Ego-Documents/*Ben-Anlatıları Araştırmaları Merkezi* and we have decided on the abbreviation BAMER. As a brand new collaboration, we have already started working towards a joint project with *The Center for Microhistorical Research* in Iceland founded by Sigurður Gylfi Magnússon. From now on, *Ceride* can be viewed as a periodical of BAMER. In terms of non-periodicals, we are considering creating a series called “BAMER Library” under the Istanbul Medeniyet University Press, and there, publishing books related to our subject.

Yet another important development in this period was the completion of the third OLBA meeting in a two-day activity in Skopje, the capital of North Macedonia, in the 15th century Ottoman Çifte Hamam [“double bath”] on May 24-26, 2024. The choice of location was on point as Çifte Hamam stands at the heart of the Turkish market. The sessions were held simultaneously in two separate halls. In the presentations, we paid attention to pairing early-career researchers with well-established names in the field. There was particular interest in the meeting from the Balkans. Although there had been no requirement for the papers to focus on the Balkan region, some papers did aim to shed light on the body of ego-documents produced in these Ottoman lands. With the presentation of a total of fifty papers, the activity concluded successfully. By the end of this third meeting, it became apparent that we did not feel the need to discuss the concept itself as much. Even in terms of the inventory, the individual findings and the introduction of the works to the public, with this meeting, we have reached a point of satisfaction. Even though our inventory is not published yet, it is clear that these three meetings alone have produced an inventory by themselves. The time for analytical studies on Ottoman ego-documents has now come. The road is clear.

58 <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2024/06/20240630-12.htm>.

In this issue

In this issue, we have once again brought together several intriguing research articles. Ümit Karaver has been working on Şeyh Âli el-Bestâmî Musannifek (d. 1470) for a long time. He joined our previous meetings and delivered papers that focused on various facets of Musannifek.⁵⁹ In his article here, he attempts to construct the biography of this prolific writer by compiling the autobiographic elements in his works, including *Tuhfe-i Mahmûdî*, *Şerhu'l-Mutavvel*, *Şerhu'l-Misbâh*, *Kitâbü's-Şifâ*, *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd*, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, *Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'l-Nesefiyye*, *Şerhu'l-Lübâb*, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, *Şerhu's-Şemsiyye*, *Şerhu'l-Vikâye*, *Tuhfetü's-Selâtîn*, *Şerhu Kasideti'l-Bürde*, *Şerhu Kasideti'l-Ruhiyye*, *Hallu'r-Rumûz*, *Şerhu'l-Hidâye*, *Hakâiku'l-Îmân li Ehli Yakîn ve'l-İrfân*, *Şerhi Mesnevî*, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Miftâh*, *Hâşiye el-Mutavvel*, *Tefsir-i Musannifek*, *Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbu's-Şifâ*, *Muhtasaru'l-Muntazam*, and *Kitâbu'l-Hudûd ve'l-Ahkâm*. Karaver masterfully compiles not just the autobiographic data about Musannifek in his extensive body of work, but also remarks about him in works written by his contemporaries, as well as bringing together Musannifek's colophons, ex libris and foundation records.

Türkan Alvan had featured in our previous issue in a review of her book *Sultan Murad-ı Sâlis'in Dünyası*.⁶⁰ She now contributes to the journal with an article on the *dolabnâme* genre - a genre in which only a handful of works are known. *Dolabnâme* is not a well-known variety; Alvan focuses her attention on the work of Kalkandelenli Fakîrî, one of the few that are known, written at the end of the 15th century, pointing out that among the known *dolabnâme* examples, this one, completed in 1498 in Ermenek, is the most complete and well-organized one. Clearly, works in this genre - which derives its name from the heart-wrenching sound the water wheel makes as it turns - are invaluable sources in which intense emotional states can be traced, and which can enrich the content of ego-documents. Possibly, future historians of literature may uncover other *dolabnâmes* such as Fakîrî's.

59 2020: Ümit Karaver, "Şeyh Ali el-Bistâmî Musannifek'te 'Ben' Anlatıları"; 2022: Ümit Karaver (with Muhammed Takî Hüseyinî), "Musannifek'in "*Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ*" Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısmın Değerlendirilmesi: XV. Yüzyıla Ait Bir ÖZgeçmiş (CV) Örneği/Review and Translation of the Autobiographical Section of Shaykh Alî Al-Bistâmî Musannifek's Work "*Tuhfa-i Mahmûdî/Tuhfa al-Vuzara*": A Classical Resume Sample."

60 Türkan Alvan, *Sultan Murad-ı Sâlis'in Dünyası: Mektupları ve Rüyaları Işığında Bir Derviş Padişah* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021).

One contribution from the 17th century comes courtesy of Günay Kayarlar, which centers around the *Gülşen-i Niyâz* of the historian/grand mufti Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (d. 1658) in which he writes about his inner world, his spiritual journey and his life in exile, focusing on his days in Cyprus during his first exile in 1634-1636 (his second exile would be to the Island of Chios about fifteen years later).⁶¹ Kayarlar also makes use of his poems and his *Zeyl-i Ravzatü'l-Ebrar* and makes comparisons with Seyyid Hasan's *Sohbetnâme*.

İsmâil Hakkı Bursevî (d. 1725) is a name that I had encountered frequently since his was one of the faces of the time period I had written my dissertation on. In this issue, I am pleased that we are publishing a paper that focuses on his ego-documents. Taking his notebooks that contain some of his personal notes, such as *Tamâmü'l-Feyz*, as the departure point, Nurdan Şahin attempts to identify him and his personality.

The *Mecmua* of the imam and scribe Molla Mustafa Başeski (d. 1223/1808-09) was previously studied as a dissertation, with the title "Ruznâme" [court diary], by Kerima Filan in Ankara University.⁶² This is not a text written by a confidential secretary detailing the everyday activities of the sultan; on the contrary, the sense of immediacy in the entries is enough to describe it as a diary. Filan later published her dissertation in Sarajevo⁶³ and made further publications in English and Turkish based on this text.⁶⁴ While she tends to treat the text as a source to derive information from, in terms of the genre it belongs to, its value as an ego-document, its style and its drive, it is a fertile piece on which more can be said. Unlike her previous publications, in this article, Filan makes a character analysis of Mustafa using the *Mecmua*. Accordingly, the author comes across as a moderate figure who values justice and humility – or at least, that is the portrait he wishes to paint of himself in the text. Having lived a long life by the standards of

61 On his life, see Nevzat Kaya, "Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi." <https://islamansiklopedisi.org.tr/kara-celebizade-abdulaziz-efendi>

62 Kerima Filan, "Başeski Şevki Molla Mustafa, Rüz-nâme: Metin-Sözlük-İnceleme," PhD Diss., Ankara University, 1999.

63 *XVIII. Yüzyıl Günlük Hayatına Dair Saraybosnalı Molla Mustafa'nın Mecmuası*, ed. Kerima Filan (Sarajevo: Connectum, 2011).

64 Kerima Filan, "Life in Sarajevo in the 18th Century (According to Mulla Mustafa's Mecmua)," *Living in the Ottoman Ecumenical Community: Essays in Honour of Suraiya Faroqhi*, ed. Markus Koller, Vera Costantini (Leiden: Brill, 2008), 317-45; idem, "Saraybosnalı Mollâ Mustafâ'nın Mecmûası İşığında Bir Osmanlının Topluma Bakışı," *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, ed. Hatice Aynur (İstanbul: Turkuaz, 2012), 271-90.

his time, he made entries in his notebook across a time span that covers nearly the entire second half of the 18th century. We learn from Filan that Molla Mustafa kept obituary records in some pages of his book, and events on others. The recording of deaths and daily occurrences is a format we find in Sadreddinzâde.⁶⁵ He, too, recorded only obituaries in the first few pages of his diary and then began recording events taking place around him. Even though Molla Mustafa, who was born in 1730, died in 1223 (1808-09), and we find various records in the text until 1804-05, because he lived most of his life in the 18th century, we must consider this an 18th century text. No certain date of death was given for Molla Mustafa in Filan's previous publications. She has found the writer's gravestone in her later work and thus clarified his death date. The gravestone is being published here for the first time.

In our "Translation" section, we continue to bring papers that discuss the subject of ego-document as a concept and its scope to their Turkish readers. Kaspar von Greyerz's article, in which he suggests that the term *ego-document* is an unfortunate one, is an important one within the context of discussions about the concept, and the author himself, in ego-document studies. He conducted his studies, which shed light on Switzerland's collection of ego-documents in the German language for many years, in Basel. He has worked in close contact with the Berlin group and is one of the editors of Brill's "Egodocuments and History" series. I used to assign his article in this issue, "Ego-Documents: The Last Word?", in my doctoral classes. In a week that included this reading, Esra Çon Yılmaz, who was taking my class, had said that she could not understand why von Greyerz was so hard on the term *ego-document*. Many years have passed and we have deepened our studies on ego-documents; when I felt the need for translated works alongside our monographs, research articles, and editorial pieces, I thought that Çon Yılmaz would be the right person to translate von Greyerz. As a graduate of Boğaziçi University, she had no problem on the point of English competency, and I remembered her interest in the article from our class. I thank her for agreeing to make this translation. I agree with Çon Yılmaz; I, too, do not find the degree of von Greyerz's criticism of the term meaningful. On the contrary, I am in favor of using whichever term most efficiently rep-

65 Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013).

resents the pre-modern people's selves. I frequently encounter phrases such as "autobiography in the modern sense" or "diary in the modern sense" and they mean nothing to me. We tend to believe that it is the modern person who does everything in the most ideal manner - and it only takes us further away from the people in history.

We also once again offer a rich book review section. You will find five reviews in this issue: **1)** When Sylvie Moret Petrini had come to *Medeniyet* in 2020 to present a paper, I was very interested to hear what she had to say on children's ego-documents. So when dear Richard Wittmann sent me the Istanbul diary of the Swedish girl recently published in *Orient-Institut Istanbul's "Memoria"* series, I thought that we must review it in *Ceride*, and that Petrini would be the most capable person to do it. **2)** Even though it has been some time since the publication of *Risâle-i Kürd Hatîb*, it has not drawn much attention as an ego-document. So we wanted to include it here at the risk of compromising on the principle of reviewing recent publications in the book reviews sections in journals. Elmin Aliyev is the one who alerted me that it is an ego-document. I decided that Cumhuriyet Bekar, who wrote his dissertation on the same time period, would be the best person to review it. **3)** For a book on the history of emotions published in German in 2017 and its English translation fresh off the press, I thought the best person to review it would be Nil Tekgöl. **4)** Türkan Alvan, who contributed to this issue with a research article, has recently published a book titled *Dolabnâme* along with Nihat Öztoprak. I wanted it reviewed in this issue, and you will read it as penned by Gülşah Taşkın. **5)** Upon my arrival in Gotha, the first thing that I had done had been to read Boris Liebrecht and Kristina Richardson's book. I examined the original copy of Dokumacı Kemaleddin's notebook alongside Liebrecht's work, and I also had the opportunity to meet Liebrecht and discuss the book with him when I went to Berlin. Safiye Türker İşıksel was the most qualified person in my social milieu to write about this book. I thank all five of our book reviewers for acceding to my requests.

In this issue, we have three contributions in our "An Ego-document from the Archives" section. As in every issue, Kemal Gurulkan contributes with interesting documents from the archives, and Burak Muhsin Akın, who is now a research assistant at Karabük University, with decrees of Sultan İbrahim. Both come from the Topkapı Palace Museum Archives. Mine Karataş

redraws your attention to an extremely interesting document concerning Levnî (d. 1732), a towering figure in Ottoman miniature painting. In the first contribution, you will be surprised by the letters Alemdar Mustafa Paşa (d. 1808) addressed to his predecessor in the grand vizierate Çelebi Mustafa Paşa (d. 1811), written in terrifying style, full of rage at being misunderstood, concerned with explaining himself correctly. As with Sultan İbrahim's other letters, with the one we present in this issue, you will once again be charmed by his vulnerable tones. Thanks to these imperial decrees written in the sultans' own hands - the most affective examples of which we find by the sultans İbrahim (d. 1648), Ahmed III (d. 1736) and Abdülhamid I (d. 1789) - we can see in plain sight these most genuine and human sides of the Ottoman sultans. The third contribution is a petition (*arzuhal*) dated 1706 written by Levnî, the head artist/painter of the palace workshop and thus whose occupation was an inherently visual one, in which he complains about an ailment of the eyes that he has been suffering from for three years ("afflicted with eye pain/infection"). It is quite an interesting document in terms of providing insight into this master's life, the one he lived at the background of his miniature paintings that have survived to this day. Ahmed III would respond favorably to his petition, in which Levnî requests "sufficient" financial help, and decide to grant him 20 aspers a day from the income of the Edirne customs.⁶⁶

As in the previous two issues, this issue's cover image is also very special to me. Since we had images of manuscript pages on the previous issues, I wanted this issue's cover to feature a miniature painting. For a long while now, we have been discussing among ourselves the self-portraits Cemal Kafadar had shown in his keynote speech at Istanbul Medeniyet University in 2022. I chose one of these possible self-portraits as the cover image. While showing this image in his Power Point presentation and explaining it, Kafadar had made the following remarks:

1. This miniature found in the *Süleyman-nâme* - a text prepared for Süleyman the Magnificent - includes an informative scene about the concept of *devşirme* (levy).

⁶⁶ Karataş noticed after submitting this document to our journal that it had been previously published by Gül İrepoğlu in her *Levnî: Nakış, Şiir, Renk* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999, 40-41), but since we value drawing attention to this important master's petition also as an ego-document, we have decided not to withdraw it.

2. It appears to depict a certain geographic area (It calls to mind lands like Bosnia and Herzegovina.)
3. *There are certain indications that it might be a self-portrait.* The figures in the painting might represent certain people levied in the palace workshops and later rose to prominence among the *kapıkulu* (slaves of the Porte) or the palace artists.
4. *One of the figures here might have depicted his own experience in the painting.* Could he be the figure looking over his shoulder?
5. It depicts a highly emotionally charged scene - something that is unusual in a miniature painting.⁶⁷

This issue is the first product of our Skopje meeting. In our next issue, you will read contributions from that meeting as well. Until we meet in our fourth issue, take good care of your selves!

Ahmed Münib's plaint that I found in Berlin was very well-enjoyed when we read it line by line in class with our research group.⁶⁸ Our team has reassured me that it is indeed an affecting and highly emotive ego-document. While, as someone hailing from Trabzon, Münib's torment of living in this beautiful city of the Black Sea region wounded me deeply (!), I still conclude my words with his supplication to be free of Trabzon:

I have suffered and wept much in Trabzon
I have put into words the history of hardships

I have finished my plaint and said its prayers
Oh God, let Münib's liberation be swift.⁶⁹

67 The italics are by me. To listen to Cemal Kafadar's speech (starting at 3:22 for the part in which he talks about our cover image): <https://www.youtube.com/watch?v=mfTYoXecU6s&t=13342s>.

68 It is not only the plaint; we read each and every text in our inventory almost from front to back with our research group. Whilst reading the plaint, we have pondered on every single word collectively. Turgay Şafak made sure that we read Ahmed Münib's Persian-heavy text correctly. Mine Karataş made a clean copy of the text and even transcribed the rest of it by herself in preparation for the next class, thus speeding up our reading immensely.

69 Ahmed Münib's plaint: Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 2617, fol. 31b.

Araştırma Makalesi/Research Article

XV. Yüzyıl Timurlu/Karamanlı/Osmanlı Ulemâsından Şeyh Alî El-Bestâmî Musannifek'e Dair Otobiyografik Kayıtlardan Hareketle Biyografik Bir İnceleme

A Biographical Analysis Based on Autobiographical Records of Sheikh Ali Al-Bestami Musannifak, A Scholar from the 15th century Timurid/Karamanid/Ottoman World

ÜMİT KARAYER

T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı
Presidency of the Republic of Türkiye Presidency of Religious Affairs

(umitkaraver@hotmail.com), ORCID: 0000-0003-0908-8638.

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 05.03.2024

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 10.06.2024

Karayer, Ümit. "XV. Yüzyıl Timurlu/Karamanlı/Osmanlı Ulemâsından Şeyh Alî El-Bestâmî Musannifek'e Dair Otobiyografik Kayıtlardan Hareketle Biyografik Bir İnceleme" *Ceride* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12633943>

Öz

XV. yüzyıl ulemâsından Şeyh Alî el-Bestâmî Musannifek (ö. 875/1470) hayatı hakkında eserlerinin pek çok yerinde kayıtlar düşmüştür. Kendisine ait telif, istinsah, icâzet, temellük, vakıf kayıtları ve kişisel notları müellifin hayatına dair çok zengin bir malzemeyi ihtiva etmektedir. Eserlerinin müellif nüshalarının büyük bir kısmı Süleymaniye Kütüphanesi'nde olmasına rağmen bunların önemli bir kısmı henüz tahkik ve tercüme edilmemiştir. Musannifek hakkındaki çalışmalar daha çok dil ve edebiyat alanlarına yoğunlaştığından dolayı eserlerinin tamamı incelenerek ihtiva ettikleri zengin kayıtlar ve müellife ait notlar açısından da dikkatlice incelenmemiştir. Makalemizde yıllar süren araştırmalardan sonra Musannifek'e ait olan otobiyografik kayıtlar ve özel notlar toplanmış, buradan hareketle müellifin kendisine dair bilinmeyen yeni bilgiler verilmiş; ayrıca özyaşam öyküsü kronolojik olarak sunulmuştur. Müellifin hayatındaki kırılma noktaları, kariyeri, siyasi-sosyal ilişkileri, seyahatleri, meşguliyetleri ve görevleri aktarılmaya çalışılmıştır. Musannifek'e ait bu tarihi kayıtların tespiti ve geniş bir bakış açısıyla incelenmesi, mikro tarihçilik ve kültür tarihçiliği açısından yeni olanaklar sağlayacaktır. Bu kayıtlar Musannifek örneğinde ilim insanlarının yaşam ve akademik serüvenlerini anlamamızda ufuk açıcı veriler sunacaktır. Aynı zamanda bu notlar geniş bir coğrafyada yaşamış, seyahat etmiş ve üç farklı hanedan devrinde ısrarla kendi ilmî çalışmalarına devam etmiş bir bilginin zengin yaşam dünyasına açılan bir pencere vazifesi görecektir.

Anahtar Kelimeler

Şeyh Alî el-Bestâmî, Musannifek, otobiyografik kayıtlar, biyografi, özyaşam, 15. yüzyıl, mikro tarihçilik.

Abstract

Sheikh Ali al-Bestami Musannifak (d. 875/1470), a scholar from the 15th century, recorded a significant portion of his life in his works. His original manuscripts, copies of his works, ijazah certificates, ownership records, endowment deeds, and personal notes contain a rich material about the author's life. Although most of the author's manuscripts are housed in the Süleymaniye Library, a substantial part of his works have not been critically edited or translated. Current academic studies primarily focus on grammar and literature, therefore the personal notes of Musannifak that were scattered in his other works has not been examined in details. Over several years, I collected these notes of him with an aim of constructing his biography that sheds light on the intellectual life of a fifteenth century Timurid, Karamanid and Ottoman scholar. These notes contribute to the developing studies on self narratives through detailed study of pivotal point of author's life, his career, political and social

relationships, travels, occupations, and duties. The identification and comprehensive examination of these historical records belonging to Musannifak provide new perspectives on microhistory and cultural history. Furthermore, it offers researchers a window into a scholar's life from a different perspective.

Keywords

Sheikh Ali al-Bestami, Musannifak, autobiographical records, biography, autobiography, 15th century, microhistory.

"... o kadar uğraştım, çabaladım ve mücadele ettim
ki günlerimi tarihe geçecek hale getirdim..."
(Musannifek, Bestâm, 837/1433)

Giriş¹

Yaşadığımız çağda değişen paradigmalardan yanı sıra insanlığın bilgi ve entelektüel birikimindeki gelişmelerin etkisiyle, tarih yazımında makro tarihten (devletlerin tarihinden) mikro tarihe (bireysel tarihe) doğru bir geçiş gözlemlenmektedir. Bu çerçevede biyografi yazımında da "ego-document", "self-narrative", "ben-anlatıları" gibi kavramlar tarih araştırmacıları için yeni başvuru kaynaklarıdır. Birinci ağızdan anlatım, birinci tekil şahıs anlatımı, özyaşam öyküsü, otobiyografi şeklinde de ifade edilen bu anlatı türleri, özellikle ortaçağ tarihinde zengin bir literatüre sahiptir. Bu zengin literatürün Osmanlı dönemindeki örneklerine ilişkin önemli çalışmalar yapıldı: Cemal Kafadar, XVI. ve XVII. asırlarda yaşamış dört Osmanlı'nın hikâyesini konu edinmişti.² Hatice Aynur XVI. yüzyıl şâiri Âşık Çelebi'nin (ö. 979/1572) kişisel hikâyesinin izini sürmüştü;³ Mehmet Kalaycı ve Muzaffer Tan ise yine bir XVI. yüzyıl Osmanlı âlimi Zeyrekzâde Emrullah Mehmed Efendi'nin pe-

- 1 İşbu makaleyi yazmam konusunda yardım ve desteğini esirgemeyen Seyyid Muhammed Hüseyini'ye, eleştiri ve görüşleriyle yol gösteren kıymetli dostum Mehmet Arıkan'a, ayrıca kıymetli ağabeyim Veysel Bulut'a ve değerli hocam Himmet Taşkömür'e her daim şükran borçluyum.
- 2 Cemal Kafadar, *Kim var imiş biz burada yoğ iken: Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun* (İstanbul: Metis Yayınları, 2009).
- 3 Hatice Aynur, *"Kurgusu ve Vurgusuyla Kendi Kaleminden Âşık Çelebi'nin Yaşamöyküsü"*, *Âşık Çelebi ve Şâirler Tezkiresi Üzerine Yazılar*, haz., Hatice Aynur, Aslı Niyazioğlu (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2011).

şine düşmüştü.⁴ Berat Açıl editörlüğünde, XVIII. yüzyıl ulemasından Cârullah Efendi'nin (ö. 1151/1738) biyografisine dair kapsamlı bir çalışma yayımlanmıştı.⁵ Ayrıca 2023 yılında yayın hayatına başlayan *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi* de erken dönemde yaşamış birçok şahsiyete dair otobiyoğrafik çalışmalarıyla sahadaki boşluğu doldurmaya çalışmaktadır.

XV. asırda da birinci ağızdan anlatılar konusunda örnekler bulmak mümkündür. Hiç kuşkusuz bu konuda en ilginç örneklerden biri, Timurlu/Karamanlı/Osmanlı dünyasının merkezi isimlerinden olan Şeyh Alî el-Bestâmî Musannifek'tir (ö. 875/1470). Yaşadığı dönemin siyasi aktörleri olan Timurlu hükümdarı Sultan Şâhruh (ö. 850/1447), Emir Şâh Melik Bahadır Han (ö. 829/1425), Karamanoğlu İbrahim Bey (ö. 869/1464), Osmanlı hükümdarı Fâtiht Sultan Mehmed (ö. 886/1481) ve Sadrazam Mahmud Paşa (ö. 878/1474) gibi isimlerle yakın temaslar kurmuş olan Musannifek, geniş bilgi birikimi ile tefsir, hadis, fıkıh usulü, tasavvuf, nahiv ve belagat gibi İslamî ilimlere dair farklı alanlarda eserler vermiştir. Müellif, Mahmud Paşa'ya ithâf ettiği ve 12 Cemâziyelevvel 861 (7 Nisan 1457) Perşembe günü Edirne'de tamamladığı Farsça eseri *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-vüzerâ*'sında; nesebi, doğum yılı, hocaları, icâzetleri, seyahatleri ve eserleri gibi kendi biyografisi ile ilgili bilgiler vermiştir.⁶ Bu sayede hayatına dair pek çok ayrıntıya ulaştığımız müellifin verdiği bu bilgileri, başta Osmanlı dönemi biyografi yazarlarından Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye* adlı eserinde alıntılanmıştır.⁷ Daha sonra gelen biyografi yazarları da benzer bilgileri aktarmaya devam etmişlerdir. Musannifek'in otobiyoğrafisini içeren bu kısım 2022 yılında Farsça tashihi ve Türkçe tercümesi ile birlikte yayımlanmıştır.⁸ Üç varaklık bu otobiyoğrafik kısım dışında müellif ile ilgili müstakil bir ben-anlatısına henüz ulaşılabilmemiş değildir.

4 Mehmet Kalaycı & Muzaffer Tan, "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Âliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullah Mehmed Efendi ve Otobiyoğrafik Anlatıları," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (2021): 1-90.

5 Berat Açıl (ed.), *Osmanlı Kitap Kültürü, Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenâr Notları* (İstanbul: İlem Yayınları, 2020).

6 İlgili bölüm için bkz. Şeyh Alî Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ*, Topkapı Sarayı Müze Ktp., Emanet Hazinesi nr. 1342, vr. 102a-105a (Müellif Hattı).

7 Taşköprülüzâde İsamüddin Ebu'l-Hayr Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâ'î'd-Devletî'l-'Osmâniyye*, ed. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405/1985), 163-67.

8 Bkz. Ümit Karaver & Muhammed Taki Hüseyini, "Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l Vüzerâ* Adlı Eserinde Bulunan Otobiyoğrafik Kısımın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği," *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12, 1 (Mart 2022): 397-439. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1031714>.

XV. ve XVI. yüzyıllarda Fâtih (Semâniyye) müderris ve müfettişleri tarafından hazırlanmış içerisinde Musannifek'in vakfettiği kitapların kayıtlı olduğu defterlerde müellife ait 90 civarında eser bulunmaktadır.⁹ Bu eserlerin zahriye, vikâye, derkenar notlarında ve satır aralarında Musannifek, daha önce bilmediğimiz fetvalarını, hayatı ile ilgili önemli anekdotlarını, alış-verişlerini, siyasi-sosyal ilişkilerini, seyahatlerini, şiirlerini, rüyalarını, istinsah, temellük ve vakıf kayıtlarını, kişisel notlarını vb. pek çok bilgiyi kaydetmiş ve hayatının büyük bir kısmını “*Ben fakir Şeyh Alî el-Bestâmî*”/ *أنا الفقير شيخ علي البسطامي* imzasıyla kayıt altına almıştır. Doktora çalışmamız esnasında Musannifek'in eserlerini incelerken müellifin eserlerinin telif, tesvîd, tebyîz tarihlerini ve eserlerini nerede yazdığını kaydettiğini bu konuda son derece titiz ve ısrarcı davrandığını fark etmiştik. “Acaba tüm kayıtlarından hareketle, parçalardan bütüne giderek bir ben-anlatısı oluşturulabilir, müellifin hayatıyla ilgili bir yapılandırma ve bir inşa mümkün olabilir miydi?” gibi sorular zihnimizi meşgul etmişti. Musannifek'in şahsi kütüphanesinde bulunan telif, temellük ve istinsah türü eserleri daha çok ilahiyat, dil ve edebiyat alanında akademik çalışmalara konu olmuştu. Bu eserlerin zahriye, vikaye ve derkenarlarda bulunan kayıtlar, müellife ait notlar henüz bilimsel olarak incelenmemişti. Tüm bunları fırsat bilerek bu kayıtları bir araya getirerek müellifin hayatına dair karanlık pek çok noktanın aydınlanması ve biyografisinin yazılma imkânının mümkün olabileceğini düşünmüştük. Bu amaçla daha önce “*Şeyh Alî el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları*” adıyla müellifin kayıtlarından hareketle ve ilm-i tefsir bağlamında müellife dair biyografik bir çalışma yapmıştık.¹⁰ İlerleyen süreç içerisinde yukarıda zikredilen iki defterin izleğinde Türkiye ve dünya kütüphanelerinde Musannifek'in vakfettiği kitaplardan ulaştığımız yeni bilgi ve belgelerle müellife ait olan (otobiyografik) tüm kayıtları bir araya getirdik. Böylece müellifin hayatıyla ilgili başladığımız biyografi çalışmasını daha ileri bir düzeye taşıyacak seri halinde yayımlanacak iki makale çalışması ortaya çıktı. İşbu birinci makalemizde müellifin özyaşam öyküsünü, seyahatlerini, ilişkilerini, alışverişlerini, görevlerini ve meşguliyetlerini kronolojik olarak sunacağız.

9 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Bâb-ı Defterî Haremeyn Muhasebesi Sultan Fâtih Evkâfı Kalemî Defterleri, Defter No: D.HMH. SFTH. d.21941-B, 43a-46b. Hacı Hasan-zâde, Fâtih Kütüphanesi Kataloğu, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no. 9559, 39-63.*

10 Ümit Karaver, “Şeyh Alî el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları,” *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M.Taha Boyalık, Harun Abacı (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 69-109.

Çalışmamızın ikinci makalesinde ise yine müellife ait (otobiyografik) verilerden hareketle müellifin çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemleri içinde yaşadığı olayları, hoca-talebe ilişkilerini, görevlerini inceleyecek ayrıca bireysel ve toplumsal yönleri açısından kimliğini, kişiliğini, şahsiyetini, dünya görüşünü, ulema-umera ilişkilerini, politik tercihlerini, sosyolojik gözlemlerini, şiirlerini, rüyalarını ve mistik deneyimlerini konu edineceğiz. Böylece Osmanlı'da özyaşam öyküsü, ben-anlatıları literatürüne katkı sağlamak adına XV. yüzyıldan bir örnek sunarken ayrıca müellifin bu notları yazmasındaki amacının ne olduğu ve neden hayatını kayıt altına alma ihtiyacı duyduğu sorularının cevaplarını bulmaya çalışacağız.

1. Şeyh Alî'nin (Musannifek) Kendi Kayıtlarında Özyaşam Öyküsü

Farsça "küçük yazar" anlamına gelen "Musannifek" lakabı ile şöhret bulmuş Şeyh Alî el-Bestâmî, İslâm düşünce geleneğinde önemli katkılar sağlamış âlimleri yetiştirmiş bir ailenin mensubudur. Musannifek'in büyük büyük dedelerinden Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) tefsir, usûl-i fikh, kelâm ve felsefe alanlarındaki çalışmalarıyla meşhur olmuş önemli bir âlimdir. Mevlevîliğin kurucusu, mutasavvıf ve âlim Mevlanâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273) ve Osmanlı'nın ilk dönemlerinde tefsir, dil, edebiyat ve tababet konularında şöhret bulmuş Cemâleddîn Aksarâyî (ö. 791/1388) ile Musannifek'in akrabalık bağının bulunduğu söylenmektedir.¹¹

Musannifek, İslamî ilimlerin tefsir, hadis, usûl, fıkıh, kelâm, tasavvuf, nahiv ve belagat alanlarında pek çok eser telif ve istinsahıyla meşgul olması, medreselerde hocalık yapıp ders okutup talebe yetiştirmesi itibariyle ulemadandır. Ayrıca yapmış olduğu askerî-siyasî ve idarî görevler dolayısıyla umerâ ile de sıkı temasları olmuştur. Müellif, yüksek çaba ve gayretlerinin, büyük mücadelelerinin sonucunda kendi günlerini tarihin yazacağı günler haline dönüştürdüğünü,¹² tarihe geçecek bir hayat yaşadığını ileri sürmüştür. Tüm bunlar dikkate alındığında müellifin çok yönlü bir hayat se-

11 Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, tahkik: İhsan Abbas (Beyrut: Daru's-Sadr, 1978), 4: 248-252; Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, Topkapı Sarayı Müze Ktp., Emanet Hazinesi nr. 1342, vr. 102a-b; İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi II* (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1974), 2285-2320; Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzi, Hayatı/Fikirleri/Eserleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1991), 14-15.

12 Şeyh Alî Musannifek, *Şerhu'l-Mutavvel*, Konya Yusuf Ağa Ktp., Yusuf Ağa nr. 5531, vr. 2a (Müellif Hatı).

rüvenine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu çok yönlü ve ilginç yaşam macerasını, hayatıyla ilgili detayları kaydetmiş olması, müellifi daha yakından tanımak için büyük imkânlar sunmaktadır.

Kendisini “Ben el-fakir Şeyh Alî / أنا الفقير شيخ علي ” şeklinde tanıtan müellif, ulaşabildiğimiz eserlerinin ferağ, temellük, istinsah kayıtlarında ve derkenar notlarında çoğunlukla yer ve zaman bildirerek kendisi ile ilgili daha önce bilmediğimiz seyahatlerini, alışverişlerini, meşguliyetlerini, görevlerini ve kişisel bilgilerini kaydetmiştir. Birçok yerde ve meselede “bence / bana göre / عندى ” diyerek kendi görüşlerini, düşüncelerini dile getirmiştir. Yine erken dönemde karşılaştığımız “Biz/yazdık/yaptık/gördük/şahit olduk” kalıplarını da kullanarak yaşadığı dönemdeki ilginç ve önemli gözlemlerini paylaşmıştır. Bu kayıtlar sayesinde hangi tarihte, nerede ve ne işle meşgul olduğu, hayatındaki dönüm noktalarını nasıl yönettiği, kariyerini nasıl sürdürdüğü bilgisine ulaştığımız Musannifek ile ilgili şöyle bir zaman örgüsü kurmaya çalıştık:

1.1. Şeyh Alî'nin (Musannifek) Doğumu, Çocukluk, Gençlik ve Olgunluk Dönemleri (Bestâm-Herât)

803/1400 tarihinde Bestâm'ın Şâhrûd köyünde doğan Musannifek,¹³ 812/1409 yılında ağabeyi ile beraber gittiği Herât'ta uzun süre kalmıştır.¹⁴

13 Musannifek, *Tuhfetü'l-Vüzerâ* adlı eserinde doğum yılını 803/1400 olarak kaydetmiş, ay ve gün zikretmemiştir. (Bkz. Musannifek, *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, Topkapı Sarayı Müze Ktp., Emanet Hazinesi, nr. 1342, vr. 102b). Musannifek'in doğum tarihiyle ilgili ulaşabildiğimiz en net tarih, Sahîh Ahmed Dede'nin (ö. 1229/1813) “*Mecmuâtü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*” adlı eserinde geçmektedir. Eserde Musannifek ile ilgili şu ifadeler yer alır: “*Ve hicret-i Nebeviyyenin 803 sâlinde, gur-re-i mâh-ı Muharrem ibtidâsında zuhûr-ı velâdet, Musannifek cenâbı vücûda geldi*”. Bkz. Sahîh Ahmed Dede, *Mecmuâtü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1462, vr. 54a ve Seyyid Sahîh Ahmed Dede, *Mevlevilerin Tarihi, Mecmuâtü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*, hzr: Cem Zorlu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 232. Bu bilgiye göre Musannifek, 1 Muharrem 803 (22 Ağustos 1400 Pazar) tarihinde dünyaya gelmiştir. Sahîh Ahmed Dede'nin bu bilgiyi nereden aldığına dair herhangi bir kayıt yoktur. Ancak Musannifek'in kendisinin, “*er-Reşâd*” adlı eserine başladığı tarihi, 1 Muharrem 823 senesi olarak kaydetmesi ve 20 yaşında olduğunu vurgulaması (bkz. Musannifek, *er-Reşâd fî Şerhi'l-İrşâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi, nr. 2479, vr. 64a: “*Kitabın telifinin başlangıcı bahsedilen senede Allah'ın mübarek ayı Muharrem'in birinci günü, o yirmi yaşında iken...*”) bu tarihi değrulamakta gibi gözükmemekte, Ahmed Dede'nin de bu kayıttan hareketle bunu kaydetmiş olma ihtimalini akla getirmektedir. Mamafih bu kayıttan hareketle Musannifek'in doğum tarihinin 1 Muharrem 803 olduğunu iddia etmek mümkün görünmemektedir. Zira Musannifek bir yıl sonra yazdığı *el-Misbah* şerhinde, 1 Şevval 824 tarihinde 21 yaşında olduğunu söylemektedir. (bkz. Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, Süleymaniye Kütüphanesi Fâtih, nr. 5032, vr. 135a: “*bu kitabın telifi sekiz yüz yirmi dört senesinde Allah'ın mübarek ayı Şevvalin ilk gününde ... bu fakir yirmi bir yaşında iken bitti*”). Muhtemelen Sahîh Ahmed Dede bu kaydı görmemiş ve 1 Muharrem 803 tarihinin doğum tarihi olduğunu iddia etmiştir.

14 Musannifek, *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 2855, vr. 121b.

Musannifek'in hayatında yeri dolmayacak kişi hiç kuşkusuz ağabeyi Fahrüddin Muhammed b. Mecdüddin Muhammed'dir. Muhtemelen çok küçük yaşlarda iken babasını kaybetmiş olan Musannifek'in eğitimi ile yakından ilgilenmiş olan ağabeyi Fahreddin Muhammed kardeşine her açıdan kol kanat germiştir. Musannifek'in iyi bir eğitim alıp yetişmesi için büyük gayret göstermiştir. Arap gramerini ağabeyi Fahreddin Muhammed'den okuyan Musannifek çok sevdiği, "babam" dediği ve muhtemelen genç yaşta kaybettiği ağabeyinden şöyle bahsetmiştir:

"Burada nüshalar farklıdır. Esas olarak bazı nüshalarda örnekler verilmemiş. Bazısında ise memdûde için "hamra ve sahra" örneği zikredilmiş mak-surenin misali terk edilmiştir. Üstadımız Şemsü'l-Eimme Fahrü'l-mille Şemsü'l-mille ve'd-din Muhammed'in -Allah onu rızasıyla bürüsün, cennetlerinin en yüksek menzillerinde ağırlasın, ki o Allah'ın düşmanlarına karşı Allah'ın kılıçlarından bir kılıç idi, ana baba bir kardeşim olsa bile din ve dünya işlerinde talim, terbiye, tekmil ve irşad açısından babam gibiydi- yanında okuduğumuz nüsha da böyle idi."15

Musannifek'in kullandığı dua cümlelerinden ve mazi (geçmiş) kalıplı ifadelerinden bu paragrafın yazıldığı sırada ağabeyi Muhammed'in vefat ettiği anlaşılmaktadır. Nüshanın yazıldığı 824/1421 yılı dikkate alındığında Muhammed'in 824 senesinden önce vefat ettiği söylenebilir. Musannifek'in ağabeyinden "Allah'ın düşmanlarına karşı Allah'ın kılıçlarından bir kılıç idi" şeklinde bahsetmesi ve "kılıç" benzetmesinden hareketle Fahreddin Muhammed'in askerî bir görevi olabileceğini akla getirmektedir. Horasan'da ortaya çıkan fitne dalgaları sebebiyle genç yaşta hayatını kaybetmiş olan Fahreddin Muhammed'in yokluğu Musannifek'de derin ve kapanmaz yaralar açacaktır.

Ağabeyinin yanı sıra Celâleddîn Yûsuf el-Evbehî (ö. 833/1429), Kutbud-dîn Ahmed b. Muhammed el-Herevî (ö. 878/1474), Abdülazîz b. Ahmed el-Ebherî, Muhammed b. Muhammed Alâ¹⁶ ve Rukneddîn el-Hâfî'den dersler alan Musannifek özellikle Rukneddîn el-Hâfî'den çok etkilenmiştir. Hocasının sürekli tekrarladığı bir sözü şöyle dile getirir:

15 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 5032, vr. 40b.

16 Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, Topkapı Saray Müze Ktp., Emanet Hazinesi nr. 1342, vr. 103a-104b.

“Şeyhim ve üstâdım -şeriat, tarikat ve hakikat sahibi- Ruknü'l-mille ve'd-dîn el-Hâfî'den -Allah mağrifetiyle onu sarıp sarmalasin ve cennetlerinin en güzel yerinde onu ağırlasin- bir söz işittim. Bunu sürekli tekrarlamak onun âdetiydi...”¹⁷

Musannifek eğitiminin ardından 1 Muharrem 823 (17 Ocak 1420 Çarşamba) tarihinde 20 yaşında iken Herât'ın içinde bulunan Gıyâsiyye Medresesi'nde Arap grameri ile ilgili *İrşâd* şerhine başlamıştır.¹⁸ Esere başlarken kararsız olan Musannifek:

“Şerhi yazıp yazmama konusunda tereddüt içerisindeydim. Tâ ki din ve dünya işlerinde rütbesi yüksek olan, celalinin çadırı olmaksızın emirlerin ve vezirlerin boyunlarını eğdiren, zamanın Hz. Âsaf'ı belki de Süleyman'ı, adalet ve ihsanıyla insanlığın sığınağı, ilmin mertebelerini yükselten, din ve dünya erbabının işlerini düzenleyen, emirler içerisinde tıpkı yıldızlar arasında güneş gibi parlayan, semadan yardım almış ve düşmanlarına galip gelmiş Emir-i Azam Şâh Melik Bahadır'ın işaretiyle şerhe başladım.”¹⁹

diyerek işe koyulmuştur. (2) Rebiülevvel 823 Pazar gecesi (17 Mart 1420) Herât'ta iki ay gibi bir sürede *İrşâd* şerhini bitirmiş²⁰ ve eseri Timurlu hükümdarı Sultan Şâhruh'un emirlerinden Şâh Melik Bahadır'a ithaf etmiştir.

1 Şevval 824 (29 Eylül 1421 Pazartesi) tarihinde Herât'ta Gıyâsiyye Medresesi'nde *Misbâh* şerhini bitiren Musannifek şunları kaydetmiştir:

“Bu kitap sekiz yüz yirmi dört senesinde Allah'ın mübarek ayı Şevval'in birinci günü Medrese-i Gıyâsiyye diye meşhur Herât merkezinde bulunan mübarek medresede bu fakir yirmi bir yaşında iken bitti.”²¹

825 Ramazan'ının sonlarında (Eylül 1422) Herât'ta²² başladığı *Akâid* şerhi haşiyesini, 15 Şevval 825 Cuma gecesi (2 Ekim 1422) bitirmiştir.²³

17 Musannifek, *Kitâbü's-Şifâ*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa nr. 51, vr. 7a-b.

18 Musannifek, *er-Reşâd fi Şerhi'l-İrşâd*, Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi nr. 2479, vr. 64a.

19 Musannifek, *er-Reşâd fi Şerhi'l-İrşâd*, Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi nr. 2479, vr. 2b.

20 Musannifek, *er-Reşâd fi Şerhi'l-İrşâd*, Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi nr. 2479, vr. 64a.

21 Musannifek, *Şerhu'l-Misbâh*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 5032, vr. 135a.

22 Musannifek, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 3076, vr. 39a.

23 Musannifek, *Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'l-Nesefiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa nr. 1605, vr. 40a.

1.2. Şeyh Alî (Musannifek) Harezm'de

Musannifek 825 senesi içinde Harezm'de bir toplantıya katılmış, bazı temaslarda bulunmuştur. Burada birçok âlimle bir araya gelen Musannifek şunları kaydetmiştir:

“Ben sekiz yüz yirmi beş senesinde Harezm'e gittim. Orada kıymetli kimse-lerden birçoğuyla bir araya geldik. Onlardan biri de Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Mekkî idi. Seyyidliğinin yanı sıra şerî ilimlerde âlim, fûru ilimlerin incelikleri noktasında mâhir bir kişi idi. Sonra Herat'a dönmeye karar verdik. O da Herat'a gitmeye karar vermişti. Sekiz yüz yirmi altı senesinde onunla Herat'ta da karşılaştık.”²⁴

1.3. Şeyh Alî (Musannifek) Herât'ta

826/1423 senesinde tekrar Herat'a geri dönen Musannifek ardından Bes-tâm'a gitmiştir. 28 Şaban 827 Çarşamba günü (26 Temmuz 1424) Zeynüddin Hâfî'nin *Kitâbu'l-Vesâyât* adlı eserinin istinsahını Şâhrûd köyünde bitirmiştir.²⁵ Bir ay sonra (1-10) Şevval 827'de (Eylül 1424) Herât'ta *Lübâb* şerhinin telifine başlamıştır.²⁶ 13 Ramazan 828 Cumartesi kuşluk vakti (29 Temmuz 1425) Herât'ta Giyâsiyye Medresesi'nde Herevî'nin *Menâzilu's-Sâirîn* adlı eserini istinsah etmiştir.²⁷ 9 Şaban 829'da (16 Haziran 1426 Pazartesi) Herât'ta *Lübâb* şerhinin telif ve tesvidini tamamlamıştır.²⁸

1.4. Şeyh Alî'nin (Musannifek) Hızır'la Karşılaşması

830/1427 yılında Herât'ta *Mutavvel* hâşiyesine başlayan²⁹ Musannifek aynı yıl Herât'ta Hızır'la (a.s) karşılaşmıştır. Konuyla ilgili detayları Musannifek şöyle kaydetmiştir:

24 Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 5004, vr. 107a (Müellif Hattı).

25 Musannifek'e ait istinsah kaydı için bkz. Zeynüddin el-Hâfî, *el-Vesâya el-kudsiyye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa nr. 1420, vr. 76b.

26 Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 5004, vr. 726a (Müellif Hattı).

27 Musannifek'e ait istinsah kaydı için bkz. Hâce Abdullah b. Muhammed el-Horasânî Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1420-02, vr. 40b.

28 Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 5004, vr. 726a.

29 Musannifek, *Hâşiye ale'l-Mutavvel* Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa nr. 2187, 285a.

“Züleyha ve Hızır -Allah’ın selamı onların üzerine olsun- gibi fertlerin (yaşlılık ve ölümlle ilgili) durumu farklıdır. Rivayet edilir ki O’nun (Hızır’ın) üzerinden yüz yirmi sene geçtiğinde ihtiyarlığı gider, gençliği başlar diğer insanlar gibi sakalları çıkar. Ben O’nunla -Allah’ın selamı üzerine olsun- bu yaşta, saltanatın merkezi Herât’ta -Allah onu her türlü afetlerden himaye eylesin- mübarek mekânların birinde sekiz yüz otuz senesinde karşılaştım.”³⁰

831 senesinde bir ara Bestâm’a gelen *Vikâye* şerhiyle meşgul olan³¹ Musannifek, 26 Şaban 831 (10 Haziran 1428) Cuma günü tekrar Herât’a dönmüş, Gıyâsiyye Medresesi’nde Teftâzânî’nin *el-Keşşâf* şerhini istinsah etmiştir.³² 832’de Bestâm’a tekrar gitmiş ve *Mutavvel* hâşiyesini burada bitirmiştir.³³ 12 Muharrem 833 (11 Ekim 1429) tarihinde Cürcâniyye-i Harezmi’de³⁴ olan Musannifek, 834’te Bestâm’da *Vikâye* şerhini yazmıştır.³⁵ Yine bu tarihte Bestâm’da kendisini cevap veremez bir hale getirdiğini ve susturduğunu iddia eden zamanın önde gelen âlimlerinden Hasen adındaki bir zâta reddiye yazmıştır.³⁶

Tekrar Herât’a dönen Musannifek, 26 Cemâziyelevvel 835’te (30 Ocak 1432 Çarşamba) Herât Câmii’nde *Kaside-i Bürde* şerhine başlamış,³⁷ üç buçuk ay sonra 18 Ramazan 836’da (8 Mayıs 1433) Bestâm kasabasında şerhini bitirmiştir.³⁸ 837’de Bestâm’da *Mutavvel* hâşiyesine ekleme ve çıkarmalar (tavzih-tenkih) yapmıştır.³⁹ 3 Safer 837 Cuma sabahı (19 Eylül 1433) Bestâm’da Medrese-i Şerife-i Sultaniyye-i Hâkâniyye eş-Şâhruhiy-

30 Musannifek, *Şerhu’s-Şemsiyye* Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 2557, vr. 118a.

31 Musannifek, *Şerhu’l-Vikâye*, İrlanda The Chester Beatty Library nr. 3196-01, vr. 45b. Müellif nüshasına ulaşmama Amerika’dan aracılık eden Arzu Özkan Evans ve değerli eşi Eric Evans’a sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

32 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. Teftâzânî, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye nr. 168, vr. 230b.

33 Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, Topkapı saray müze Ktp., Emanet Hazinesi nr. 1342, vr. 104b.

34 Musannifek, *Tuhfetü’s-Selâtin*, İngiltere British Library Or. 11153, vr. 56b. Musannifek’in *Tuhfetü’s-Selâtin* adlı eserinin nüshasından haberdar olmayı İlker Evrim Binbaş’a borçluyum. Eserin nüshasını İngiltere’den gönderen kıymetli hocam Andrew Peacock’a ve Rafael Atilla Tağiyev’e çok teşekkür ediyorum.

35 Musannifek, *Şerhu’l-Vikâye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa nr. 861, vr. 334b.

36 Musannifek, *Tuhfetü’l-Vüzera* Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 2855, vr. 114a. Musannifek’in yazdığı reddiye içerir risâle ile ilgili geniş değerlendirme için bkz. Ümit Karaver, Mohammad Taghi Hosseini, “Şeyh Alî el-Bistâmî’nin (Musannifek) ‘Risâle Der Cevâbi Hasen/Kâfûr-i Hasen’ Adlı Risâlesi Üzerine Bir İnceleme: Tercüme ve Değerlendirme”, *İslâm Tetkikleri Dergisi, Journal of Islamic Review* X, no. 1 (2020): 421-437.

37 Musannifek, *Şerhu Kasidetü’l-Bürde*, Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 5630, vr. 131a.

38 Musannifek, *Şerhu Kasidetü’l-Bürde* Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp., nr. 5630, vr. 130b-131a.

39 Musannifek, *Hâşiye ale’l-Mutavvel* Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan nr. 284, vr. 193a.

ye'de *Kaside-i Ruhiyye* adlı eserini yazmıştır.⁴⁰ 839'da tekrar Herât'a geri dönmüştür.

1.5. Şeyh Alî (Musannifek) Karabağ-Tebriz'de

Musannifek 839 Cemâziyelâhîr'de (Ocak/1436) Sultan Şâhruh ile birlikte Karabağ-Tebriz'e sefere çıkmıştır. Sultanın mülazımı, sır kâtibi ve yüce divan üyesi gibi görev ve sıfatları ile Musannifek'in 36 yaşında iken katıldığı bu sefer, kendisinin hayatında hem bedensel hem de ruhsal izler bırakmıştır. Musannifek bu seferinden şöyle bahsetmiştir:

*"Allah'ın -Azze ve Celle- tevfiği ve yardımıyla ruhumun bedenimden ayrıldığı bir durumu yaşadım. Sekiz yüz otuz dokuz senesinde Karabağ-Tebriz'de Sultan-ı Azam Şâhruh'un -Allah burhanını aydınlatsın ve lütfuyla afv ve gufran elbisesini ona giydirdin- meclisinde mülâzım ve onun meclis-i âlisinde gece gündüz yanında olanlardan biri ve gizli açık işlerinin hepsinde onun mahremi iken, ruhum bana göründü..."*⁴¹

Musannifek 839 Cemâziyelâhîr'de Karabağ'da bulunduğu sırada büyük dedesi Fahreddîn Râzî'nin *el-İhtiyârâtü'l-Alâiyye* adlı eserinin bazı kısımlarını istinsah etmiştir.⁴² 840 yılında Herât'ta İbn Hâcib'in muhtasarını satın almış⁴³ olan müellif, 15 Rebûlâhîr 840 Pazartesi günü (29 Ekim 1436) *"Hidâye üzerine bu hâşiyelerin telifine ben zayıf kulcağız Şeyh Alî b. Mecdüddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî, sekiz yüz kırk senesinde Rebûlâhîr ayından onbeş gün geçince Pazartesi günü başladım"*⁴⁴ diyerek fıkıh çalışmalarını sürdürmüştür. Bir yıl sonra yine Herât'ta olan Musannifek şunları kaydetmiştir:

*"Sekiz yüz kırk bir senesinin başlarında Herat'ta dersle meşgul olurken dervişlerden birisi bu fakirden bir ricada bulundu. Herkese faydası olsun diye İslâm, imân ve ona ilişkin hususlarda Farsça bir eser yazmamı benden istedi..."*⁴⁵

40 Musannifek, *Şerhu Kasidetü'l-Ruhiyye* Süleymaniye Ktp., Lâleli nr. 3707-01, vr. 21b.

41 Musannifek, *Hallu'r-Rumûz*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2611, vr. 144b-145a.

42 Musannifek'e ait kayıt için bkz. Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-İhtiyârâtü'l-Alâiyye*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, 5360-04, vr. 173b.

43 Musannifek'e ait satın alma kaydı için bkz. İbn Hâcib, *Muhtasarü Müntheha*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1439, zahriye:

44 Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1965, vr. 5a (Müellif Hattı).

45 Musannifek, *Hakâiku'l-İmân li Ehli Yakîn ve'l-İrfân*, Bursa İnebey Ktp., Hüseyin Çelebi nr. 136-04, vr. 152a.

Bu isteğe kayıtsız kalmayan Musannifek, 841/1437 senesinde *Hakâiku'l-Îmân/Hadâiku'l-Îmân* adlı eserini Herât'ta bitirmiştir.⁴⁶

1.6. Şeyh Alî (Musannifek) Bilâd-ı Rum'da (İlk Gelişi)

843 senesinin Cemâziyelevvel'inde (Kasım 1439) Konya'da *Keşşâf'ın* Sâd sûresini ihtiva eden, muhtemelen nitelikli olduğunu düşündüğü bir nüshasını:

*"Bu kitap, sekiz yüz kırk üç senesinin Cemâziyelevvel'inde Konya-i Rum'da zengin olan Allah'a muhtaç Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî'nin -Allah onun durumunu güzellikle tamamlasın- kitaplarından biridir"*⁴⁷

diyerek satın almış ve mühürleyerek kütüphanesine katmıştır.

843 Cemâziyelâhir'inde Bilâd-ı Rum'da⁴⁸ dolaşan ve muhtemelen Herât'a dönüş yolunda olan müellif aynı yıl Tokat'ta bulunmuştur.⁴⁹ 844 Şevvâl ayında (Mart 1441) Herât'ta *Şerhu Muhtasar el-Vikâye*⁵⁰ adlı eserini bitiren Musannifek bir ay sonra 844 Zilhicce'sinde (Mayıs 1441) Şâhrûd-Bestâm'da Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usul* metnini satın almış ve şunları kaydetmiştir:

*"Bu kitap, zengin olan Allah'a muhtaç Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî'nin -Allah ona iki cihan saadeti nasip etsin- kitaplarındandır. Bu satırları sekiz yüz kırk dört senesinin Zilhicce-i Hacc'ında ikinci kere Rum memleketlerine gitme vaktinde Şâhrud-Bestâm'da yazdı."*⁵¹

Böylece Musannifek ikinci kez Memalik-i Rum'a gitmek için hazırlığa başlamıştır.

46 Musannifek, *Hakâiku'l-Îmân*, Hüseyin Çelebi nr. 136-04, vr. 210a.

47 Musannifek'e ait temellük kaydı için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 386, zahriye.

48 Musannifek'e ait kayıt için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 386, vr. 178a, 181a.

49 Musannifek, *Hakâiku'l-Îmân*, Bursa İnebey Ktp., Hüseyin Çelebi nr. vr. 151a (hamiş).

50 Musannifek, *Şerhu Muhtasari'l-Vikâye*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, 1876, zahriye (Müellif Hattı).

51 Musannifek'e ait temellük kaydı için bkz. Fahrulislâm Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1234, vikâye.

1.7. Şeyh Alî'nin (Musannifek) En Mutlu Günü

845 senesinin Safer ayının sonu muhtemelen Musannifek'in hayatının en mutlu zamanlarından biridir. Zira kırk iki yaşında olan Musannifek'in çok sevdiği kıymetlisi oğlu dünyaya gelmiştir. Oğlunun doğum tarihini *Şerhu'l-Hidâye* adlı eserinin zahriyesinde kendi el yazısı ile:

*"Kıymetli, izzetli oğlum Muhammed b. Şeyh Alî el-Bestâmî'nin doğum tarihi, sekiz yüz kırk beş senesinin Safer ayının sonu Çarşamba günü vakitlerin en güzeli, saatlerin en şerefli kuşluk vaktindedir."*⁵²

şeklinde kaydeden müellif oğluna hem babasının hem de çok sevdiği ağabeyinin ismini vermiştir.

29 Safer 845 (19 Temmuz 1441) Çarşamba günü kuşluk vakti dünyaya gelen Muhammed'in nerede doğduğunu ise Musannifek kaydetmemiştir. Musannifek'in Anadolu'ya gitme hazırlığı yaptığı tarihten iki ay sonra doğan Muhammed, Şâhrûd-Bestâm'da ya da Anadolu yolunda bir yerde doğmuş olabilir. Biyografi kaynaklarında Musannifek'in erkek çocuğu olmadığına dair verilen bilgi ise doğru değildir.⁵³ Babası gibi ilme meraklı olan Muhammed, muhtemelen iyi bir eğitimin ardından kendisini yetiştirmiş ayrıca babasının bir eserini de istinsah etmiştir.⁵⁴

1.8. Şeyh Alî (Musannifek) Tekrar Bilâd-ı Rum'da (İkinci Gelişi)

Muhtemelen önce Bursa'ya ardından 845 senesinin Cemâziyelâhir'inde (Kasım 1441) Edirne'ye ulaşan Musannifek, Pezdevî'nin *Kenzü'l-Vusûl* adlı eserini okumuştur.⁵⁵ Edirne'deki temaslarının ardından bir ay sonra tekrar Bursa'ya dönmüştür. Şaban ayında (Aralık 1441) dedesi Fahreddîn Râzî'nin *el-İhtiyârâtü'l-Alâiyye* adlı eserini okumuştur.⁵⁶ Dört ay Bursa'da kalan

52 Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye* (Fâtih, 1965), zahriye.

53 Musannifek'in erkek çocuğu olmadığına dair rivayet Taşköprülüzâde'den itibaren kaynaklara girmiştir. Bkz. Taşköprülüzâde, *eş-Şekâik*, 166.

54 Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa nr. 1013'te yer alan nüsha Musannifek'in Seyyid Şerîf'in *Miftah* şerhine hâşiyesi olarak kaydedilmiştir. Eserin vikâye yaprağındaki bilgiye göre nüsha Musannifek'in oğlu Muhammed'in istinsahıdır.

55 Musannifek'e ait kayıt için bkz. Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1234, vr. 233b.

56 Musannifek'e ait kayıt için bkz. Mazharuddîn Zeydânî, *el-Mefâtih fî Halli'l-Mesâbih*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 5360, vr. 128b-129a.

Musannifek, iki yıl önce Konya’da satın aldığı, mühürleyip kütüphanesine kattığı *Keşşâf* nüshasını,

“Bu zikredilen (kitap) yukarıda işaret edilenden (Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî’den) bana şerî bir alış-verişle nakledildi. Böylece İbrahim b. Hacı Bayram er-Rûmî es-Sûfî’nin kitaplarından oldu”

ifadeleriyle Hacı Bayram-ı Veli’nin (ö. 833/1430) oğlu İbrahim’e satmıştır. Bursa’ya ilk gidişinde nüshayı sattığını tahmin ettiğimiz Musannifek, Edirne dönüşü Bursa’da 845 Ramazan’ında (Ocak 1442) “Ona (Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî’ye) şerî bir satışla sekiz yüz kırk beş senesinin Ramazan ayında nakledildi.” diyerek nüshayı geri almıştır.⁵⁷ Musannifek’in iki yıl önce satın aldığı nüshayı neden sattığını tam olarak bilemiyoruz. Yoğun bir seyahat trafiği olan Musannifek’in ekonomik anlamda sıkıntılı bir süreç yaşıyor olması akla gelmektedir. Ayrıca Musannifek ile kitabını sattığı İbrahim b. Hacı Bayram arasında bir arkadaşlık ilişkisi olabilir. Musannifek, 15 Şevval 845 Pazartesi gecesi (26 Şubat 1442) Bursa’da *Mesnevî* şerhini bitirmiş,⁵⁸ şerhinin bir nüshasını Karamanoğlu İbrahim b. Mehmed’e ithâf etmiştir.⁵⁹ Musannifek öyle anlaşılıyor ki Karamanoğlu ile yakınlaşmaya başlamıştır. 1 Zilkade 845 (13 Mart 1442 Salı) tarihinde Bursa’da muhtasar *Vikâye* şerhinin içerisine *Tevilât* şerhinden bir alıntıyı not etmiştir.⁶⁰

1.9. Şeyh Alî (Musannifek) Memleketinde

Bir yıl sonra 846 senesinin Zilkade’sinde (Nisan 1443) Herât’ta⁶¹ olan Musannifek, 847 senesinin Rebiulâhir’inde (Ağustos 1443) Şâhrûd-Bestâm’da *Câmiu’s-Sahîh* adlı eserin I. cildini,⁶² bir ay sonra ise:

57 Alış-veriş (şirâ) kaydı için bkz. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 386, zahriye. İbrahim b. Hacı Bayram’a satılmış olan nüsha daha sonra tekrar Musannifek’e intikal eden mezkûr nüsha bugün Musannifek’in vakfettiği kitaplar arasındadır.

58 Musannifek, *Şerh-i Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa nr. 604, vr. 117a.

59 İthaf kaydı için bkz. Musannifek, *Şerh-i Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa nr. 604, vr. 4a.

60 Musannifek, *Şerhu Muhtasari’l-Vikâye*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1876, vr. 87b.

Ayrıca bkz. Musannifek’e ait kayıt için bkz. Şemsüddîn Muhammed el-Fenârî, *Tefsiru’l-Fâtîha* Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa nr. 141, vr. 58b.

61 Musannifek’e ait temellük kaydı için bkz. Pezdevî, *Kenzu’l-Vusûl*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1234, vikâye.

Diğer bir kayıt için bkz. Burhanüşşeria Mahmûd b. Ubeydullah, *Vikâyetü’r-Rivâye*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2223, zahriye.

62 Musannifek’e ait temellük kaydı için bkz. Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla nr. 577, zahriye.

“İlâhî inâyet ve sübhânî devlet bu kitabı ben fakir Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî'ye -Allah beni ondan ve benzerlerinden faydalandırısın-Şâhrud-Bestâm'da sekiz yüz kırk yedi senesinin Cemâziyelevvel'inde hediye etti.”⁶³

sözleriyle Necmüddin Dâye'nin *Mirsâdü'l-İbâd* adlı eserini satın almıştır. İki ay daha Şâhrûd-Bestâm'da kalan Musannifek, 1 Recep 847 (25 Ekim 1443 Cuma) tarihinde Necmüddîn Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *et-Teysîr* adlı tefsirinden bir not almış ve kendi yorumunu kaydetmiştir.⁶⁴

1.10. Şeyh Alî (Musannifek) Kazvin ve Ebher'de

848 yılında hacca niyet edip yola koyulan Musannifek, Kazvin'de bir takım temaslarda bulunmuş ve bazı gözlemlerini de paylaşmıştır. Özellikle genç ve güzel kadınların bazı sahtekârlar tarafından istismar edildiğine şöyle dikkat çekmiştir:

“Kazvîn beldesinde bu âfete şahit olduk. Takva ve bilgisiyle meşhur biri eş-rafın evli kızlarından birine göz koymuş, onunla evlenmek istemiş. Mushafı kadının ayaklarının altına aldirtıp, çiğnettikten sonra kocasından ayrıldığına fetva verip, o kadınla evlenmiş, Allah o herifin belasını versin!”⁶⁵

848 yılının Cemâziyelevvel'inde (Eylül 1444) hacca gitme niyetinde olduğunu vurgulayan Musannifek, Ebher'e gelmiş ve Ahmed es-Semerkandî'nin kitabından bir alıntıyı kaydetmiştir.⁶⁶

1.11. Şeyh Alî (Musannifek) Rum Diyârında (Üçüncü Geliş)

28 Cemâziyelâhir 848'de (12 Ekim 1444 Pazartesi) Erzincan'a ulaşan Musannifek:

63 Musannifek'e ait temellük kaydı için bkz. Necmüddîn Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd Mine'l-Mebdei ile'l-Meâd* Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2839, vr. 6a.

64 Musannifek'e ait not için bkz. Fenârî, *Tefsiru'l-Fâtiha*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa nr. 141, vr. 87a.

65 Musannifek, *Şerhu'l-Vikâye*, İrlanda The Chester Beatty nr. 3196-02, vr. 9b-10a (Müellif Hattı).

66 Musannifek'e ait kayıt için bkz. Necmüddîn Dâye, *Mirsâdu'l-İbâd*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2839, zahriye. Diğer bir kayıt için bkz. Hâce Abdullah el-Herevî, *Menazilü's-Sâirin*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa nr. 1420-02, vr. 43b.

“Bunu yazanın Erzincan beldesine inişi, üçüncü kere Rum diyarına yöneldiği vakit sekiz yüz kırk sekiz senesinde yirmi sekiz Cemâziyelâhir’inde, bunu yazan Şeyh Alî el-Bestâmî”⁶⁷

şeklinde bir kayıt düşmüştür. Hac niyetiyle çıktığı yolculuğunda Zilkade 848’de (Mart 1445) Konya’da⁶⁸ olan Musannifek, hac farızasını yerine getirememiş gibi görünmektedir. Musannifek’in hacca gitme fikrinden neden vazgeçtiğini bilemiyoruz. Öte yandan 848 tarihi itibarıyla Memalik-i Rum’a üçüncü kere geldiğini söyleyen Musannifek’in bu seyahatlerinin sebebi diplomatik görevleri olabilir. 845 senesinde Karamanoğlu ile yakınlaşmaları sonucunda 848 senesinde hacca gitmekten vazgeçip Konya’ya yerleşen Musannifek uzun süre burada ikamet edecek ve Karamanoğullarına hizmet edecektir.

849 Cemâziyelevvel’inde (Ağustos 1445) Konya’da Gazâlî’nin *Vecîz* adlı eserini;

“ilâhî inâyet ve sübhânî irade onu, ben Allah’ın muhtaç kulu Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî’ye -Allah onu salihlerden eylesin ve kurtulanlara ilhak eylesin- Konya makamında sekiz yüz kırk dokuz senesinin Cemâziyelevvel’inde hediye etti.”⁶⁹

sözleriyle satın alan Musannifek aynı tarihte Konya Karatay Medresesi’nde Gazâlî’nin *İhyâu Ulûmiddîn* adlı eserinin bir kısmını istinsah etmiştir.⁷⁰ 849 Cemâziyelâhir’inin sonunda Çarşamba gecesini (28 Eylül 1445) *İhyâ’*ın “Sabır” ve “Şükür” kitabının istinsahını Konya Karatay Medresesi’nde bitirmiştir.⁷¹ 30 Receb 849 (1 Kasım 1445) Pazartesi günü Konya’da olan Musannifek;

67 Musannifek’e ait kayıt için bkz. Muhammed Hâce Parsa, *Faslu’l-Hitâb*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2753, vr. 4a:

نزول كاتب ببلدة أرزنجان در وقت توجه بروم در كره سيم بيست و هشتم جماد الآخر سنة ثمان أربعين
وثمانمائة، حرره الفقير شيخ علي البسطامي ...

Metinde “ Metinde “ در وقت توجه بروم در كره سيم / üçüncü kere Rum’a yöneldiği vakit” ifadesini kullanan Musannifek daha önce diyâr-ı Rum’a iki defa geldiğini teyid etmiştir. Buna göre ilk gelişinde 843’de Konya-ı Rum ve Tokat-ı Rum’a; ikinci gelişinde 845’de Bursa-ı Rum ve Edirne-i Rum’a; üçüncü gelişinde 848’de Erzincan-ı Rum’a uğradığını kesin olarak öğrenmiş oluyoruz.

68 Musannifek’e ait not için bkz. Fenârî, *Tefsiru’l-Fâtîha*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa nr. 141, vr. 87a.

69 Musannifek’e ait temellük kaydı için bkz. İmâm-ı Gazâlî, *el-Veciz*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2211, vikâye.

70 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. İmâm-ı Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-dîn*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2551, vr. 75b.

71 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. İmâm-ı Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-dîn*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2551, vr. 185a.

“Bu kitabı ilâhî inâyet ve sübhânî irâde ben ganî olan Allah’a muhtaç Şeyh Alî b. Mecciddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî’ye –Allah onun ömrünü hayırla ve saadetle sona erdirsin- sekiz yüz kırk dokuz senesinin Receb ayının sonunda Konya makamında –her türlü beladan korunsun- hediye etti.”⁷²

sözleriyle Seyyid Şerif’in *Miftâh* şerhini kütüphanesine katmıştır. Zilkade 849 (Şubat 1446) tarihinde Lârende’de Seyyid Şerif Cürçânî’nin *Miftâh* şerhine hâşiye yazmaya başlamıştır.⁷³

850 Cemâziyelâhir ayının sonunda (Eylül 1446) Lârende’de *Vikâye* şerhini;

“Allah’ın yardımı ve tevfiği ile onun siyahtan beyaza nakli sekiz yüz elli senesinin Cemâziyelâhir’i sonunda Rum beldelerinden Larende şehrinde gerçekleşti. Onu yazan ben, ganî olan Allah’a muhtaç Şeyh Alî b. Mecciddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî.”

diyerek temize çekmiştir.⁷⁴ 852 senesinin Rebiulâhir’inin 6. Cumartesi gecesi yatsıdan sonra (7 Haziran 1448) *İhyâ’nın* “Havf” ve “Reca” kitabının istinsahını⁷⁵ aynı ay içerisinde “Fakr” ve “Zühd” kısmını da Konya’da Hankâh-ı Sâhib’de bitirmiştir.⁷⁶ Bir ay sonra Cemâziyelevvel 852’de (Temmuz 1448) Konya Meram’da *İhyâ’nın* dördüncü cildinin “Tevhid” ve “Tevekkül” kitabını istinsah etmiştir.⁷⁷ 23 Cemâziyelevvel 852 Pazar günü (28 Temmuz 1448) *İhyâ’nın* “Muhabbet” ve “Şevk” kitabının istinsahını Konya Meram’da bitirmiştir.⁷⁸ 852 Cemâziyelâhir sonları (Ağustos 1448) Konya Karatay Medresesi’nde *Mutavvel* hâşiyesi okutmuştur.⁷⁹ Cemâziyelâhir 853 Çarşamba kuşluk vakti *İhyâ’nın* “Muhâsebe ve Murâkabe” bölümünü Konya Meram’da istinsah etmiştir.⁸⁰

72 Musannifek’e ait temellük kaydı için bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *el-Misbâh fî Şerhi’l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 4649, vikâye.

73 Şeyh Alî Musannifek, *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Miftâh*, Süleymaniye Ktp., Murad Molla nr. 1608, zahriye.

74 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. Musannifek, *Şerhu’l-Vikâye*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa nr. 861, vr. 334b.

75 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. İmâm-ı Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-dîn*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2551, vr. 241a.

76 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. İmâm-ı Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-dîn*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2551, vr. 298a.

77 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. İmâm-ı Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-dîn*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2551, vr. 357a.

78 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. İmâm-ı Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-dîn*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2552, vr. 88a.

79 Musannifek, *Hâşiye el-Mutavvel*, Süleymaniye Ktp., Cârullah nr. 1776, vr.142a.

80 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. İmâm-ı Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-dîn*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2552, vr. 162b.

10 Cemâziyelâhir 853 tarihinde (31 Temmuz 1449):

“Bu kitap Konya beldesinin -beladan korunsun- dışında Meram deresi makamında Cemâziyelâhir’in onunda sekiz yüz elli üç senesinde bitti. Bu, zavallı fakir isyanlara dalmış, perçemlerden tutulacak günde kudretli Rabbi’nin affını uman Şeyh Alî b. Mecdüddîn b. Muhammed b. Mahmûd b. Mes’ud eş-Şâhrûdî el-Bestâmî’nin hattıdır. Allah onun kalbini marifet nu ruyla ihya etsin...”

sözleriyle İhyâ’nın son cildinin istinsahını bitirmiştir.⁸¹ 6 Receb 853 (25 Ağustos 1449) tarihinde Konya Meram’da İhyâ’nın “Tefekkür” kısmını istinsah etmiştir.⁸² 1 Şaban 853 Cumartesi kuşluk vakti (19 Eylül 1449) Konya Meram’da Kelâbâzî’nin *et-Taarruf fi Mezhebi’t-Tasavvuf* adlı eserinin istinsahını tamamlamış,⁸³ aynı yıl Konya’da Cürçânî’nin *Delâilü’l-İ’câz* adlı eserini:

“Konya şehrinde sekiz yüz elli üç senesinde *Delâilü’l-İ’câz* kitâbı, zayıf aciz köle Şeyh Alî b. Mecdiddîn el-Bestâmî’nin mülkü oldu”⁸⁴

sözleriyle satın almıştır.

20 Cemâziyelevvel 854’de (1 Temmuz 1450) Konya-Meram Bâğ-ı Çâşnîgîr’de, Radiyyuddîn Muhammed b. Hasan’ın *Kâfiye* şerhinin istinsahına başlamış,⁸⁵ yaklaşık iki ay sonra 15 Receb 854’te (24 Ağustos 1450) Konya Meram’da mezkur eserin I. cildinin istinsahını bitirmiştir.⁸⁶ 22 Şevval 854 (28 Kasım 1450) tarihinde Konya’da Ebu Temmâm’ın *Dîvânü’l-Hamâse* adlı eserini satın almıştır.⁸⁷ 14 Muharrem 855 Salı günü (16 Şubat 1451) Konya-Meram Bâğ-ı Çâşnîgîr’de, Radiyyuddîn’in *Kâfiye* şerhinin II. cildinin

81 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. İmâm-ı Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’d-dîn*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2552, vr. 310b-311a.

82 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. İmâm-ı Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’d-dîn*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2552, vr. 192b.

83 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li Mezhebi’t-Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2777, vr. 70a.

84 Musannifek’e ait temellük kaydı için bkz. Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilü’l-İ’câz*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 4589, zahriye.

85 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. Radiyyüddîn el-Esterâbâdî, *Şerhu’l-Kâfiye*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 4960, vr. 405a.

86 Musannifek’e ait istinsah kaydı için bkz. Radiyyüddîn el-Esterâbâdî, *Şerhu’l-Kâfiye*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 4960, vr. 404b.

87 Musannifek’e ait temellük kaydı için bkz. Ebu Temmâm et-Tâî, *Divânü’l-Hamâse*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 3739, vikâye.

istinsahını tamamlamıştır.⁸⁸ 6 Şaban 855 (3 Eylül 1451) tarihinde Konya-Meram Bağ-ı Çâşnîgîr'de *Keşşâf*'ın son cildinin istinsahını şu sözlerle bitirmiştir:

“Vüsat ve tâkat kadarınca Keşşâf'ı yazmaya ve onu tashih etmeye muvaffak kılan Allah'a hamd olsun ... Bakışını iki kere kalemimden dökülen mürekkep damlalarının düştüğü yerlere; yazılarım ve bildirimlerimle süslediğim satır aralarına çevirirsen, isabetli aklın ve keskin zekânla şunu görürsün ki, bunu ancak Cârullah veya fesâhat, berâat ve Arapça'da onun dengi biri yazardı. İşte dengi olan o kişi Allah'a muhtaç bu Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî'dir -Allah onu istediği ve arzuladığı şeylerde muvaffak kılsın, dünya ve ahirette nimetine ulaştırsın-. Yalnız şu var ki bu Şeyh Alî, O'nun mezhebinden, taassub ve asabiyenin zayıflığı ile damgalanmış görüşlerinden uzaktır. Bu istinsah Konya'nın dışında Meram'da Çâşnîgîr bağı adlı mekânda altı Şaban sekiz yüz elli beş senesinde bitti. Nimetlerinden dolayı Allah'a hamd olsun. Salat peygamberi Muhammed'e ve âline olsun.”⁸⁹

856 senesinde (1452) Konya'da Beğavî'nin *Mesâbîhü's-Sünne* adlı eserinin bir nüshasını satın alan⁹⁰ Musannifek aynı sene Merğînânî'nin *Hidâye* adlı eserinin bir nüshasını mülkiyetine geçirmiştir.⁹¹

1.12. Şeyh Alî (Musannifek) Hac Yolunda

Hac yolculuğu için çıktığı ikinci seferinde Musannifek, 20 Ramazan 856 Çarşamba günü (4 Ekim 1452) Dimeşk'e ulaşmış burada Arap edebiyatı ile ilgili bir notu kaydetmiştir.⁹² Aynı senenin 25 Zilkade Cuma günü (7 Aralık 1452) Medine-i Münevvere'ye varmış, Mescid-i Nebevî'de Rasullullah'ın kabri ve minberi arasına oturmuş ruhaniyetinden teveccühte bulunmuş-

88 Musannifek'e ait istinsah kaydı için bkz. Radiyyüddîn el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 4961, vr. 469b.

89 Musannifek'e ait istinsah kaydı için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 371, vr. 347a.

90 Musannifek'e ait temellük kaydı için bkz. Muhiyissünne Mes'ud el-Beğavî, *Mesâbîhu's-Sünne*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1186, vikâye.

91 Musannifek'e ait temellük kaydı için bkz. Burhânüddîn el-Merğînânî, *el-Hidâye Şerhi'l-Bidâye*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2244, zahriye.

92 Musannifek'e ait not için bkz. Şeyh Alî Musannifek, *Tefsir-i Musannifek*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 635, vr. 120a.

tur.⁹³ 9 Zilhicce'de (21 Aralık 1452) Mekke'de hac farızasını yerine getirmiş ve hacı olmuştur.⁹⁴

1.13. Şeyh Alî (Musannifek) Hac Dönüşü Tekrar Karaman'da

Uzun hac yolculuğunun ardından tekrar Karaman diyarına dönen, Ramazan 858 (Eylül 1454) tarihinde Konya Meram'da olan müellif, *Lübâb* şerhini temize çekmeye başlamıştır.⁹⁵ 1 Ramazan 859'da (15 Ağustos 1455) Konya'da Karamanoğlu İbrahim'le alakalı bir vakıf meselesinin tartışıldığı hüküm meclisinde vekâleten bulunmuştur.⁹⁶ 28 Ramazan 859 Cuma günü (11 Eylül 1455) Konya Meram'da *Lübâb* şerhinin tebyüzini bitirmiştir.⁹⁷

859/1455 senesinde Konya-Meram Bağ-ı Çâşnîgîr'de *Keşşâf*'ın 1. cildinin istinsahını:

*"onun istinsahı Allah'ın aff ve rahmetine en muhtaç fakir kulu Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî -Allah günahlarını affetsin iki cihanda ayıplarını örtsün- eliyle sekiz yüz elli dokuz senesinin aylarında Konya beldesinin dışında Meram vadisinde gerçekleşti. O öyle bir vadi ki Çâşnîgîr bağı ismiyle meşhur birçok kimsenin görmeyi arzuladığı bir yerdir. Orası ika- met etmeye ve yerleşilmeye en uygun makamdır. Oranın sakinleri oraya dönmeyi arzulamaksızın orayı asla terketmezler."*⁹⁸

ifadeleriyle bitiren Musannifek, 1 Rebiulevvel 860'ta (8 Şubat 1456) Konya Karaman'da *Mutavvel* hâşiyesini okutmuştur.⁹⁹

860 Rebiulâhîr'inin sonlarında (Nisan 1456) Konya'da Nalıncı Medresesi'nde *Mutavvel* hâşiyesi okutmaya¹⁰⁰ devam eden müellif, 7 Cemâziyelâhîr

93 Musannifek, *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 2855, vr. 109a.

94 Musannifek'in Kabe-i Muazzamayı ziyaret tarihine dair kayıt için bkz. Şeyh Alî Musannifek, *Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbu's-Şifâ*, Beyazıt Ktp., Veliyüddîn Efendi nr. 261, mukaddime.

95 Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 5004, vr. 725b-726a.

96 Konya Mevlânâ Müzesi, *Şer'î Sicil Defteri*, no. 56, s. 95:

حضر ملك عن مجلس الحكم نيابة/منابه/نيابه، وأنا الفقير شيخ علي بن [مجد الدين] عفي عنه ... وذلك جرى في أول رمضان المبارك من شهور سنة تسع وخمسين وثمانمائة هجرية الجلالية

97 Musannifek, *Şerhu'l-Lübâb*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 5004, vr. 725b-726a.

98 Musannifek'e ait istinsah kaydı için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 351, vr. 299a.

99 Musannifek'in talebesi Hızır b. Fakih'e ait kayıt için bkz. Şeyh Alî Musannifek, *Hâşiyeye ale'l-Mutavvel*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa nr. 1017, vr. 134a.

100 Musannifek'in talebesi Giyaseddîn b. Safiyyullah'a ait kayıt için bkz. Şeyh Alî Musannifek, *Hâşiyeye ale'l-Mutavvel*, Süleymaniye Ktp., Turhan Valide Sultan nr. 284, vr. 193a.

860 ikinci vakti (13 Mayıs 1456) Konya'da *Keşşâf'ın* Bakara sûresinin istinsahını bitirmiştir.¹⁰¹ Bir ay sonra 10 Receb 860 (14 Haziran 1456) tarihinde ikinci vaktinin hemen öncesinde Konya-Meram Çâşnîgîr bağında *Keşşâf* tefsirinden Yûsuf sûresinin,¹⁰² 21 Şevval 860 Perşembe günü (22 Eylül 1456) yine aynı yerde *Keşşâf'ın* Sebe sûresinden Muhammed sûresine kadar olan sûrelerin istinsahını tamamlamıştır.¹⁰³ İş bu tarih Musannifek'i Konya'da gördüğümüz son tarihtir.

1.14. Şeyh Alî (Musannifek) Osmanlı Diyarında

Mezkûr tarihten (21 Şevval 860/22 Eylül 1456) yedi ay sonra Konya'dan Edirne'ye gelen Musannifek'in hayatındaki önemli kırılma noktalarından biri gerçekleşmiştir. 12 Cemâziyelevvel 861 Perşembe günü (7 Nisan 1457) Osmanlı payitahtı Edirne'de *Tuhfe-i Mahmûdî* adlı eserini bitiren Musannifek,¹⁰⁴ yeni hâmisî Mahmud Paşa'ya ithaf ettiği bu eserinde kendi hal tercümesini de kaydetmiştir.¹⁰⁵

Konya Meram'dan ayrıldıktan yedi ay gibi kısa bir sürede bitirdiği eserinin içerisinde otobiyografisini kaydetmiş olması yeni geldiği Osmanlı diyarında kendisini tanıtmaya çabası içerisinde girdiğini göstermektedir. Artık Osmanlı hizmetine giren Musannifek'in Karamanoğlu ile köprüleri neden attığına dair bir bilgimiz bulunmamaktadır. 862 senesi Cemâziyelâhir ayının sonlarında (Mayıs 1458) *Mültekal-Bahreyn/Kitâbu's-Şifâ* adlı tefsirinden Fâtîha sûresinin tefsirine başlayan¹⁰⁶ Musannifek, tefsirinin mukaddimesinde Sultan Fâtîh'e övgü dolu sözler sarf etmiş, "*Allah iman edenlerin dostudur, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır*" (el-Bakara 2/257) âyeti gereği, Allah'ın kendisini Karaman harabesinin çukurundan kurtarıp, devletler ve yü-

101 Musannifek'e ait istinsah kaydı için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Fâtîh nr. 351, vr. 214a.

102 Musannifek'e ait istinsah kaydı için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Fâtîh nr. 379, vr. 48b.

103 Musannifek'e ait istinsah kaydı için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Müstensih: Musannifek, Süleymaniye Ktp., Fâtîh, nr. 393, vr. 247b-248a.

104 Musannifek'e ait istinsah kaydı için bkz. Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, Topkapı Sarayı Müze Ktp., Emanet Hazinesi nr. 1342, vr. 121a; Musannifek, *Tuhfetü'l-Vüzerâ*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 2855, vr. 142b.

105 Musannifek'in hal tercümesi ile ilgili geniş değerlendirme için bkz. Karaver & Hüseyini, "Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ* Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısmın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği", *İslam Tetkikleri Dergisi*, 397-439.

106 Musannifek, *Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbu's-Şifâ*, Süleymaniye Ktp., Fâtîh nr. 636, zahriye.

ce himmetler sahibi olan sultanın yanında yüksek mevkilere yerleştirdiğini ifade etmiştir.¹⁰⁷ Dolayısıyla Musannifek'in "harabe" "çukur" diye söz ettiği Karaman diyarından iyi anılar ve hatıralarla ayrılmadığını söyleyebiliriz. Muhtemelen siyasi öngörülerini ile Karamanoğlu'ndan ayrılan Musannifek, tercihini İslam dünyasının parlayan yeni yıldızı Sultan Fâtih'ten yana kullanmıştır. Sultan Fâtih bir süre sonra düzenleyeceği seferlerle Karamanoğullarını kontrol altına alacaktır.

Yeni yerleştiği Edirne'ye alışan ve hayatından memnun görünen Musannifek, telif ve tedris faaliyetlerine ara vermeden devam etmiştir. Burada kaleme aldığı eserlerinde Edirne'nin saltanatın merkezi olduğunu ısrarla vurgulanmaktadır:

"... *Gâlip gelen devletinin celâlinin sergilerinin karargâhı, parlak saldırı çadırının mahalli; din düşmanlarına kıyamete kadar kök söktürecek mücahid ve gazilerin, şeriatın yardımcıları olan devlet erbabının hâlâ orada olduğu saltanatın merkezi*"¹⁰⁸

diye nitelediği Edirne'yi çok seven Musannifek, görüldüğü üzere saltanat merkezinden bahsederken "لا زالت / hâlâ" ifadesini kullanmıştır.¹⁰⁹ Hicri 857 senesinde fethedilen İstanbul'un saltanat merkezi olacağı ve payitahtın oraya taşınacağı dedikodusu muhtemelen bir takım meclislerde yayılmaktadır. Bu dedikodudan haberdar olan Musannifek, "hâlâ" ifadesi ile buna vurgu yapıyor olabilir.¹¹⁰ Muhtemelen Musannifek payitahtın İstanbul'a taşınmasına muhalefet eden grup içerisinde yer almaktadır.

107 Musannifek, *Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbü's-Şifâ*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 636, vr. 3a.

108 Musannifek, *Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbü's-Şifâ*, Süleymaniye Ktp., Satın Alınan Yazma Eserler nr. 1123, vr. 279b (Müellif Hattı):

... بمقام دار السلطنة أدرنة لا زالت مقر السرير جلال الدولة القاهرة، ومحلاً لسرادق الصولة الباهرة، ولا يزال الغزاة والمجاهدون منها ظاهرين، وأرباب دولها هناك للشرعية ناصرين، ولا عداء الدين قامعين قالعين إلى يوم الدين.

109 Musannifek, *Hallu'r-Rumûz*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2611, vr. 202b:

... بمقام دار السلطنة أدرنة مقر سرير جلال ومحل الدولة والإقبال ومقبل السلاطين والأقبال ومشرق شمس الدولة المحمدية ومطلع الصولة الأحمدية لا زالت مكانا للغزاة والمجاهدين ومحلا لأرباب الشرعية منها ظاهرين، وعلى الأعداء ظاهرين إلى يوم الدين.

110 Bu konuda fikirlerini benimle paylaşan ve konuya dikkatimi çeken kıymetli ağabeyim Veysel Bulut'a teşekkür ederim.

Musannifek, 10 Rebûlevvel 863 Perşembe günü¹¹¹ Edirne'de (18 Ocak 1459) eş-Şemsiye adlı esere şerh yazmıştır.¹¹² 14 Rebûlevvel 863 Perşembe günü (19 Ocak 1459) öğleden sonra Edirne'de Fâtiha Sûresinin tefsirini bitirmiştir.¹¹³ 7 Zilhicce 864 Edirne'de (23 Eylül 1460) *Mülteka'l-Bahreyn* adlı tefsirini:

“Ben bu kitabı ulemâya ve fudalâya yeryüzünün doğusunda ve batısında nerede ne şekilde olurlarsa olsunlar, ondan istifade etmeleri, onu aşırı isteyip de mülk edinmemeleri; hiçbir şekilde bûk, sandık, zenbil ve mendil olmamak;¹¹⁴ alınıp satılmaması, hibe edilmemesi, vakfiyesinden çıkarılacak bir tasarrufta bulunulmaması şartıyla vakfettim. ‘Onu işittikten sonra kim değiştirirse günahı, yalnızca onu değiştirene ait olur.’ (Bakara Sûresi: 2/181). Onun üzerine ‘Allah’ın, meleklerin ve insanların laneti olsun.’ (Bakara Sûresi: 2/161). Kerem sahibinin rızasını talep etmek ve onun hoşnutluğunu elde etmek için bunu böyle yaptım. ‘O gün, ne mal fayda verir ne de evlât. Ancak Allah’a kalb-i selîm ile gelenler müstesna.’ (Şuara Sûresi: 26/88-89). Ben fakir, vakfeden Şeyh Alî b. Mecciddîn eş-Şâhrûdî sümme'l-Bestâmî, bu kitabın musannifi ve müellifi -Allah ona iki cihan saadeti nasip eylesin, iki menzilinde onun arzularını ve isteklerini gerçekleştiresin- bu vakfiyeyi yedi Zilhicce sekiz yüz altmış dört senesinde Edirne'de yazdım.”

sözleriyle vakfetmiş,¹¹⁵ 6 Safer 866 Pazartesi öğleden önce (10 Kasım 1461) Edirne'de, yazdığı tefsirin diğer bir nüshasını da bitirmiştir.¹¹⁶ Zilkade 866 (Ağustos 1462) Edirne'de *Hallu'r-Rumûz ve Keşfu'l-Kunûz* adlı eserinin telifini tamamlamıştır.¹¹⁷ Eserin mukaddimesinde Musannifek, Sultan Fâtih'in şer'i kitapları bitirdikten sonra tasavvuf kitaplarına merak sardığını özellikle Sühreverdî'nin kitabından çok etkilendiğini söylemesi ve Sultan Fâtih'e dair gözlemlerini aktarması Musannifek'in Sultan'la uzun vakitler geçirdiğini göstermektedir.¹¹⁸

111 10 Rebûlevvel 863 tarihi tarih çevirme kılavuzunda 18 Ocak 1459 Pazartesi gününe denk gelmektedir. Tarihin yazımında müellif veya müstensihnten kaynaklı bir hata olabilir.

112 Musannifek, *Şerhu's-Şemsiyye*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 2557, vr. 261a.

113 Musannifek, *Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbü's-Şifâ*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 636, vr. 141b.

114 Musannifek kitabın eğilip bükülmemesi, dürülüp rulo haline getirilmemesi, sandıkta uzun süre saklanmaması, üzerine bir şey konmaması, mendil gibi kullanılmaması gibi ödünç alınan kitapla ilgili riayet edilmesi gereken adabı zikretmiş olabilir.

115 Musannifek, *Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbü's-Şifâ*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 636, zahriye.

116 Musannifek, *Tefsir-i Musannifek/Kitâbü's-Şifâ*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 285, vr. 432a.

117 Musannifek, *Hallu'r-Rumûz*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2611, vr. 203a.

118 Musannifek, *Hallu'r-Rumûz*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2611, vr. 4b-5a.

1.15. Şeyh Alî'nin (Musannifek) Edirne'den Sefere Çıkışı

Musannifek 840 senesinde Herat'ta iken İbn Hacıb'in *Muhtasaru'l-Müntehâ* isimli eserinin bir nüshasını satın almış, zaman içerisinde okumuş ve notlandırmıştır. Nüshanın sonuna: “*sekiz yüz altmış yedi Receb ayında Edirne'den askerle birlikte çıkıldı*”ğına dair bir kayıt düşmüştür.¹¹⁹ 867 senesinde Sultan Fatih'in beraberinde Mahmud Paşa'yı da alarak Bosna seferine çıktığı dikkate alınırsa¹²⁰ Musannifek de 867 Receb ayında (Mart 1463) Edirne'den askerle birlikte sefere katılmıştır.¹²¹

1.16. Şeyh Alî (Musannifek) Tekrar Edirne'de

Katılmış olduğu uzun Bosna seferinin ardından Musannifek tekrar Edirne'ye geri dönmüştür. Musannifek'in çok sevdiği ağabeyi Muhammed'in, Yahya isminde bir oğlu olmuştur. Musannifek yeğeni ile yakından ilgilenmiş bir vefa duygusuyla tıpkı ağabeyinin kendisine yaptığı gibi ona babalık ve hocalık yapmış yanından hiç ayırmamıştır. Yahya b. Muhammed el-Bestâmî, 868 senesinin Ramazan ayı sonlarında (Haziran 1464) İbn Hâcib'in muhtasarını,¹²² 10 Zilhicce 869 (3 Ağustos 1465) tarihinde Ebu'l-Fadl Kâsım el-Hârizm'in *Dırâmu's-Sikat*¹²³ adlı eserini Fâtih Sultan Mehmed'in mutalaası için Edirne'de istinsah etmiştir.¹²⁴ Musannifek'in yeğenini yanından ayırmadığı dikkate alınırsa Musannifek'in bu tarihlerde Edirne'de olma ihtimali bulunmaktadır. Öte yandan muhtemelen Musannifek nüfuzu sayesinde yeğeni Yahya'ya da sarayda bir görev bulmuştur.

119 İbn Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1439, vr. 100b.

120 Şehabeddin Tekindağ, “Mahmud Paşa”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003): 376.

121 Sefere katılan Musannifek'in kendisine eman verilen Bosna kralı Stjepan Tomasevic/Stefan Tomašević'in öldürülmesi için fetva verdiği, kendisinin bizzat cellatlık yaptığı ve kralın kafasını keserek idam ettiği rivayet edilmiştir. Bkz. Ahmed Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman'dan Aşıkpaşazâde Tarihi* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332), 166; Aşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi/Tevârih-i Âl-i Osman*, hzr. Kemal Yavuz-M. A. Yekta Saraç, (İstanbul: Gökkuşbu, 2007), 441; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcüt-Tevârih*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire: 1279), 496; Joseph Von Hammer, *Osmanlı Tarihi I*, çev. Mehmet Ata, sadeleştiren: Abdülkadir Karahan (İstanbul: Öğretmen Kitapları Dizisi, 1990), 227.

122 Musannifek'in yeğeni Yahya'nın istinsah kaydı için bkz. İbn Hâcib, *Muhtasaru Müntehe's-Süülü ve'l-Emel*, Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 169 vr. 120a.

123 Ebu'l-Fazl Kâsım b. Hüseyin el-Harizmî, *Dırâmü's-Sikat*, Süleymaniye Ktp., Atf Efendi nr. 2210, vr. 198a (Müstensih: Yahya b. Muhammed el-Bestâmî).

124 Nüshanın vıkaye yaprağında Sultan Fâtih'in mutalaası için yazıldığına dair kayıt için bkz. İbn Hâcib, *Muhtasaru'l-Müntehâ*, Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa nr. 169, vr. 120a.

1.17. Şeyh Alî (Musannifek) Hayrabolu'da

1 Muharrem 870 Cumartesi günü kuşluk vakti (24 Ağustos 1465) saltanat merkezi Edirne'nin dışında bir yerde *Muhtasaru'l-Muntazam* adlı eserini tamamlayan¹²⁵ Musannifek, aynı sene Hayrabolu'ya gitmiştir.¹²⁶ 871 Recep ayında (Mart 1467) Edirne'de *Câmiu's-Sahîh*'in 1. cildini satın alan¹²⁷ müellif, 19 Muharrem 873'te (9 Ağustos 1468) Hayrabolu'da *Vikâye* şerhinden *Kitâbu'l-Cinâyât*'a kadar olan kısmı tamamlamıştır.¹²⁸ Yaklaşık bir ay sonra 24 Safer 873 Pazartesi günü (13 Eylül 1468) yine Hayrabolu'da *Kitâbu'l-Hudûd ve'l-Ahkâm* adlı eserini tamamlamıştır.¹²⁹

1.18. Şeyh Alî (Musannifek) Edirne'de

873 tarihinde Edirne'de Gazâlî'nin *Veciz* adlı eserini,¹³⁰ Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Miftâh*'ını vakfetmiştir.¹³¹ *el-Câmiu's-Sahîh*'in dört cildine:

*"Bu kitabı ulemaya ve fudalaya ondan istifade etmesi, onu koruması ve ondan faydalanması için vakfettim. Kim onu vakfiyesinden çıkarırsa Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onun üzerine olsun. Ben vakfeden el-fakir Şeyh Alî b. Mecdiddîn eş-Şâhrûdî el-Bestâmî, Allah ondan kabul etsin, onu yakınlığa ve kabule vesile eylesin"*¹³²

sözleriyle ve *Mutavvel'e* yazdığı haşiyesine:

"Ben vakfeden el-fakir Şeyh Alî b. Mecdiddîn el-Bestâmî, Allah onu mübarek eylesin- sekiz yüz yetmiş üç senesinde bu mübarek kitabı ulemaya ve fudalaya sahîh şerî' bir vakıfla vakfettim."

125 Musannifek, *Muhtasaru'l-Muntazam*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 4476, vr. 271a.

126 Musannifek, *Şerhu'l-Vikâye*, The Chester Beatty Library nr. 3196-01, vr. 45b.

127 Musannifek'e ait temellük kaydı için bkz. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1092, zahriye.

128 Musannifek, *Şerhu'l-Vikâye*, The Chester Beatty Library nr. 3196-02, vr. 161b.

129 Musannifek, *Kitâbu'l-Hudûd ve'l-Ahkâm*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi nr. 3631-041, vr. 379b.

130 Musannifek'e ait vakıf kaydı için bkz. Gazâlî, *el-Veciz*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2211, vr. 11a (Hâmiş).

131 Musannifek'e ait vakıf kaydı için bkz. Seyyid Şerîf Cürçânî, *el-Misbâh*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 4649, vr. 7a (Hâmiş).

132 Musannifek'e ait vakıf kaydı için bkz. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1091, zahriye.

diyerek vakıf kaydı düşmüştür.¹³³ 874 senesinde yine Edirne’de *Câmiu’l-Usûl* adlı eseri:

“Bu kitap, ganî olan Allah’a muhtaç Şeyh Alî b. Mecdiddîn b. Muhammed b. Mahmûd b. Mes’ud el-Bestâmî’nin -Allah azze ve celle istediği ve arzulanmış şeylerde onu muvaffak kılsın ömrünü bununla hitama erdirdin, âhirete ir-tihal ettiğinde onun ruhunu temiz olarak kabzetsin- kitaplarındandır. Bu ki-tap şerî bir alışverişle Devlet-i Muhammediyye’de -Allah azze ve celle yer-yüzünün doğusunu ve batısını onunla doldursun- saltanat merkezi Edir-ne’de sekiz yüz yetmiş dört senesinin aylarında onun mülkü oldu.”¹³⁴

sözleriyle satın almış ve kütüphanesine katmıştır. 874 yılına ait bu kayıt Mu-sannifek’e dair ulaşabildiğimiz son kayıttır.

1.19. Şeyh Alî’nin (Musannifek) Vefatı ve Kabri

Altmışlarına merdiven dayadığı bir dönemde yaşlılık ve ihtiyarlık çağında olduğundan âhret hazırlığı ile meşgul olmak istediğini, telifle meşgul olup cahillerin eleştiri oklarına hedef olmak istemediğini gerekçe göstererek özellikle Farsça eser yazmama kararı aldığını söyleyen Musannifek, Vezir Mahmûd Paşa ile tanışıp onun sohbet meclisine katıldıktan sonra bu kara-rından vazgeçmiştir.¹³⁵ Bu kararının ardından geçen yaklaşık on yılı aşkın bir süre sonunda yetmiş yaşını aşmış olan Musannifek hala okuma ve yaz-ma tutkusunu kaybetmemiş, okur-yazarlık faaliyetlerine devam etmiştir.

İlerlemiş yaşına rağmen görünüşe göre hala dinç ve ayakta olan, her-hangi bir hastalığı olup olmadığını bilemediğimiz Musannifek’in ölüm sebe-bine dair bir rivayet bulunmamaktadır. Ancak 839 yılında Sultan Şahruh’un Karabağ-Tebrez seferinde on gün boyunca devam eden nevroitik krizlerin ar-dından kırk gün süren şiddetli bir hastalığa tutulduğu neredeyse ölüme yak-laştığını ve kırk günün sonunda iyileştiğini söyleyen Musannifek’in¹³⁶ yaşa-dığı bu durumun etkilerinin neler olduğunu ve Musannifek’te ne tür hasar-lar bıraktığını bilemiyoruz.

133 Musannifek, *Şerhu’l-Mutavvel*, Konya Yusuf Ağa nr. 5531, vr. 8a.

134 Musannifek’e ait temellük kaydı için bkz. İbn Esîr, *Câmiu’l-Usûl min Ehâdisi’r-Rasûl*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 722, zahriye.

135 Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, Topkapı Sarayı Müze Ktp., Emanet Hazinesi nr. 1342, vr. 106a-b.

136 Musannifek, *Hallu’r-Rumûz*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 2611, vr. 145a -145b.

Musannifek'in hocalığı esnasında duyma yetisinin zayıfladığı, ilerleyen dönemde kulaklarının sağır olduğu ikincil kaynaklarda rivayet edilmiştir.¹³⁷ Musannifek'in kendisine arız olan sağırılık illetinin bir kutlu kişiye karşı yaptığı saygısızlığın sonucunda aldığı beddua nedeniyle olduğu Taşkoprüzâde tarafından Musannifek'in ağızından aktarılan rivayetlerde geçmektedir.¹³⁸ Taşkoprüzâde bu rivayetlerin kaynağını söylememiş ve bu rivayetlerin kaynağı şu ana kadar gösterilememiştir.¹³⁹ Musannifek'in Karabağ-Tebriz seferinde yaşadığı ağır hastalık durumunun kulağında bir hasar bırakmış olabileceği, bu nedenle rivayet edildiği gibi duyma yetisini kaybetmiş olabileceği ihtimal dâhilindedir. Yine bu bedduanın sonucu Musannifek'in erkek evladının olmadığı iddiası da Musannifek'in kendi kayıtlarından hareketle düzeltilmiştir.¹⁴⁰

Yetmiş yaşını aşmasına rağmen hala dinç olduğunu tahmin ettiğimiz Musannifek ani bir rahatsızlık sonucu da ölmüş olabilir. Taşkoprüzâde'den rivayet edildiğine göre Musannifek, 875/1470 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir. Ancak Musannifek'in İstanbul'da vefat ettiği bilgisi de tartışmalıdır. Payitahtın Edirne'den İstanbul'a taşınmasına muhalefet eden Musannifek'in İstanbul'a gittiğine dair şu ana kadar kendisinden gelen bir kayda rastlanmamıştır. Musannifek'in Edirne'de vefat ettiği; naaşının ve eserlerinin İstanbul'a getirilmiş olabileceği ihtimaller arasındadır. Bu konuda da kesin bilgi ve bulgulara ulaşılamamıştır. Taşkoprüzâde, babasından nakille, memleketin bütün âlimlerinin Musannifek'in cenaze töreninde hazır bulun-

137 Musannifek'in sağırlığının ileri derecede olduğu ile ilgili olarak Hasan Çelebi (ö. 891/1486), Mahmud Paşa ve Musannifek'in aralarında geçen bir rivayet de şöyledir: Mahmud Paşa'nın meclisinde Musannifek otururken, Fenârî Hasan Çelebi meclise gelir ve sohbet etmeye başlarlar. Hasan Çelebi daha önce Musannifek'i görmediğinden sohbet sırasında onun yazdıklarını eleştirmeye başlar. Pek çok konudaki görüşlerini ağır bir şekilde tenkit ettiğini ve Musannifek'in itibarını kaybettiğini buna rağmen Musannifek'e kendisinden daha fazla iltifat ve takdim edildiğini dile getirir. Mahmud Paşa, Hasan Çelebi'ye: "Musannifek'i gördünüz mü, tanışır mısınız?" diye sorar. Hasan Çelebi: "Hayır, onu görmedim, tanımıyorum." Mahmud Paşa, orada bulunan Musannifek'i işaret ederek: "İşte o" der. Hasan Çelebi Musannifek'i görünce mahcup olur ve söylediklerinden pişmanlık duyar. Hasan Çelebi'nin mahcupiyetini gören Mahmud Paşa, Musannifek'in sağır olduğunu ve söylediklerini duymadığını söyleyerek onu teselli eder. Bkz. Taşkoprüzâde, *Şekâik*, 166; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-Tevârih* (İstanbul: Tabhane-i Amire, 1279), 2: 494.

138 Taşkoprüzâde, *Şekâik*, 166; Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, 2: 494; Mehmed Mecdî Efendi, *Hadâiku's-Şekâik*, Tercüme ve Zeyl-i Şekâik-i Nu'mâniyye, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1409/1989), 1: 186.

139 Lütîf Beyzâde (ö. 995/1586) güvenilir bir kişiden bunları duyduğunu söylemiş ve musannifin tefsirinde buna bir gönderme olduğundan söz etmiştir. Bkz. Taşkoprüzâde, *Şekâik*, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa nr. 835-m, vr. 53a.

140 Musannifek'in oğlu Muhammed'in doğum tarihi: 29 Safer 845 Çarşamba kuşluk vakti/19 Temmuz 1441. Bkz. Musannifek, *Şerhu'l-Hidâye*, Süleymaniye Ktp., Fâtih nr. 1965, zahriyye.

duğunu¹⁴¹ ve mahşerî bir kalabalıkla kılınan cenaze namazının ardından müellifin naaşının, Hz. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin mezarı civârında ebedî kargâhına defnedildiğini söylemiştir.¹⁴²

XVI. asırda yaşamış olan Hanefî fakîhi ve biyografi yazarı olan Takiyyüddin b. Abdilkâdir Temîmî (ö. 1010/1601) *et-Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye* adlı eserinde Musannifek'le ilgili özet bilgiler verdikten sonra, Musannifek'in, Eyyub Sultan'daki kabrini ziyaret edip, kabri başında dua ettiğinden bahsetmiştir.¹⁴³ Öte yandan XVIII. asırda İstanbul'un Eyüp semtinde doğup büyüyen aynı zamanda Eyüp Sultan Camii başımamı olan Abdullah Eyyübî (ö. 1836), Musannifek'in kabrinin Ebû Eyyûb el-Ensârî Hazretlerinin türbesinin sol tarafında kubbeye bitişik bir yerde olduğunu ve alamet taşının üzerinde bir tac bulunduğunu söylemiştir.¹⁴⁴ Bu bilgilerden hareketle özel bir izinle Eyüp Sultan Mezarlığı'nda yaptığımız iki incelemede de maalesef Musannifek'in mezarını tespit edemedik.¹⁴⁵ Dolayısıyla Musannifek'in kabri hala bulunmayı beklemektedir.

Sonuç

Birinci ağızdan anlatılar, birinci tekil şahıs anlatımı, özyaşamöyküleri, kendi kendine anlatım, otobiyografi şeklinde de ifade edilen mikro tarihçiliğin kalıplarının zengin literatürüne XV. asır Osmanlı dünyasında da rastlamak mümkündür. Timurlu/Karamanlı/Osmanlı dünyasının geçişliliği bağlamında merkezi şahsiyetlerden biri olan Şeyh Alî el-Bestâmî Musannifek, eserlerinin içerisinde, zahriye, vikâye ve derkenar notlarında daha önce bilmediğimiz hayatı ile ilgili önemli anekdotlarını, alış-verişlerini, sosyal-siyasi ilişkilerini, seyahatlerini, icâzetlerini, telif, istinsah, temellük ve vakıf kayıtlarını, kişisel notlarını vb. pek çok bilgiyi kaydetmiş "*Ben fakir Şeyh Alî el-Bestâmî*" / *أنا الفقير شيخ علي البسطامي* imzasıyla yaşamına dair kayıtlar düşmüştür.

141 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 246.

142 Taşköprizâde Ebû'l-Hayr İsâmuddîn Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, thk: Ahmed Subhi Furat (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405/1985), 165.

143 Takiyyüddin b. Abdülkadir el-Gazzî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye* Süleymaniye Ktp., Fazıl Ahmed Paşa nr. 1113, vr. 214a.

144 Abdullah Eyyübî, *Risâle fi Ebî Eyyüb*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. OG0067, vr. 130a.

145 Musannifek'in kabrini bulma konusundaki gayret ve yardım severliklerinden dolayı Himmet Taşkömür'e, Mehmet Arkan'a ve Said Kayacı'ya sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Makalemizde Musannifek'in eserlerindeki kayıtlarında ve satır aralarında kalmış bilgiler birleştirilmiş, parçalardan bütüne gidilerek müellif ile alakalı oldukça ayrıntılı bir biyografi sunulmuştur. Böylece yazarın biyografisinin yeniden oluşturulmasına katkı sağlanmaya çalışılmıştır. Zikredilen bilgilerle başka kaynaklardaki bilgilerin irtibatlandırılması sayesinde yeni yorumların yapılma imkânı ortaya çıkacaktır. Ayrıca müellifin hayatına dair verilen bilgilerin sağlaması bu sayede yapılabilecektir.

Musannifek'in yetişmesinde en büyük pay sahibi, "babam" dediği ağabeyi Fahreddîn Muhammed b. Mecdüddin Muhammed'dir. Muhtemelen Şâhruh'un yakınında askeri bir görevi olan Fahreddîn Muhammed, Horasan'da çıkan iç karışıklıklar sebebiyle genç yaşta hayatını kaybetmiştir. Ağabeyinin yokluğu Musannifek'de derin ve kapanmaz yaralar açmıştır.

Doğumundan itibaren hayatını Şâhrûd-Bestâm-Herât üçgeninde sürdüren Musannifek, 20 yıla yakın bir süre (812-830) Herât'ta kalmış, eğitiminin ardından kitap telif ve istinsah çalışmalarına başlamıştır. Çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık dahil hayatının her döneminde okuma ve yazma tutkusunu asla kaybetmemiş, her hâlükârda okur-yazarlık faaliyetlerine devam etmiştir. İlmî çalışmalarının yanında; mülâzım, meclis-i âli (Yüce divan) üyesi, Sultan Şâhruh'un gizli açık tüm işlerinde mahremi olarak görev almıştır. Konya müftüsü sıfatıyla Karamanoğlu İbrahim'e vekâlet görevi üstlenmiştir. Mahmud Paşa'nın ve Sultan Fatih'in ilmî ve entelektüel sohbet meclislerine katılmıştır. Ayrıca askeri ve diplomatik vazifeler ifa etmiştir. Tüm bunlar onun yüksek mevkilerde görev yapmış bir bürokrat ve önemli bir âlim olduğunu göstermektedir.

Musannifek 823-848/1420-1444 yılları arasında Timur İmparatorluğu'nda yaklaşık 25 yıl; 848-861/1444-1457 yılları arasında Karamanoğulları'nda 13 yıl; 861-875/1457-1470 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nda 14 yıl görev yapmıştır.

Uzun bir süre Timurlu Sultanı Şâhruh'un hizmetinde bulunan, Şâhruh'un iktidarının sonlarında Karaman diyarına gelen ve Karamanoğlu İbrahim'in yanında görev yapan Musannifek, Karamanoğlu'nun siyaset sahnesindeki rolünün azalacağını düşünerek, Sultan Fâtih'in tarafına geçmiştir. Kendi kariyer planını dönemin güçlü aktörleriyle yakınlaşarak çizen Musannifek'in siyasi öngörü ve tercihlerinin isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Siyaseten iyi koku alan ve manevra kabiliyeti yüksek olan Musannifek'in kuvvetli bir siyasi zekâyâ sahip olduğunu da teslim etmeliyiz.

Şâhrûd, Bestâm, Herât, Cürcâniye, Harezmi, Azerbaycan, Şîrvân, Karabağ, Tebriz, Ebher, Erzincan, Tokat, Konya, Meram, Larende, Bursa, Hayrabolu, Edirne, Bosna, Dımaşk (Şam), Mekke ve Medine'ye seyahatleri olan Musannifek'in bu seferlerinin ilmî, siyâsî, sosyal, beşerî, askerî ve dinî nedenleri bulunmaktadır.

Musannifek, İslâmî ilimlerin tefsir, hadis, usûl, fıkıh, kelâm, tasavvuf, nahiv ve belagat alanlarının yanı sıra edebiyat ve felsefe sahasında pek çok eserin telif ve istinsahıyla meşgul olmuştur. Mevkûr alanlarla ilgili birçok kitap satın alan Musannifek zengin bir kütüphane oluşturmuştur. Satın aldığı kitapları okuyan, notlandıran Musannifek daha sonra bu kitaplarını vakfetmiştir. Musannifek'in kütüphanesinde yüze yakın eser mevcuttur. Musannifek'in günümüze ulaşan vakıf kayıtlarında herhangi bir şahıs ve kurum adı zikredilmemektedir. Musannifek, kitaplarını ulemâya ve fudalâya vakfettiğini açıkça ifade etmiştir. Musannifek'in eserlerini Sahn-ı Semân (Semaniyye) medreselerine vakfettiğine dair rivayet ise henüz doğrulanamamıştır. Öte yandan Musannifek'in ölümünden sonra kütüphanesi İstanbul'a nakledilmiş ve Sahn-ı Semân medreselerine yerleştirilmiş olabilir.

Musannifek, mücahidlerin, gazilerin ve devlet adamlarının karargâhı olan Edirne'nin hâlâ saltanatın merkezi olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Muhtemelen Edirne'yi çok seven ve hayatının sonuna kadar orada kalan Musannifek, İstanbul'un fetihten sonra Edirne'nin saltanat merkezi olacağını ve paytahtın oraya taşınacağını duymuştur. Yapmış olduğu ısrarlı vurgulardan paytahtın taşınmasına çok da sıcak bakmadığını ve muhalif tarafta yer aldığını söyleyebiliriz.

Müellifin kendisi ile ilgili notları yazmasındaki amacının ve hayatını kayıtlar altına alma ihtiyacının, küçük yaşlardan itibaren kazandığı bir alışkanlıktan kaynaklanıyor olabileceğini söyleyebiliriz. Daha yirmili yaşlarının hemen başında yazdığı eserlerinde bu tarzını gördüğümüz Musannifek, bu alışkanlığını hayatının sonuna kadar sürdürmüştür. Ayrıca bürokratlığından ve devlet adamlığından kaynaklı kayıt düşme, kayıt altına alma pratiği de olabilir. Öte yandan Musannifek kendisi ile ilgili detayları zikretmesinin sebebini "*dar-ı bekaya göçtüğünde bu dünyada iyi bir nam bırakma ve güzel bir şekilde anılma*" isteği, "bu kubbede hoş bir sada bırakmak" arzusu olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁶

146 Musannifek, *Tuhfe-i Mahmûdî*, Topkapı Sarayı Müze Ktp., Emanet Hazinesi nr. 1346, vr. 106b.

Yazma eser kütüphanelerinde bulunan nüshalardaki tarihi kayıtların tespiti ve geniş bir bakış açısıyla incelemesi, mikro tarihçilik ve kültür tarihçiliği açısından yeni imkânlar sağlayacak ve ilim insanlarının yaşam ve ilmî serüvenlerini anlamamızda ufuk açıcı veriler sunacaktır. Bu kayıtlar geniş bir coğrafyada yaşamış, seyahat etmiş ve üç farklı hanedan döneminde ısrarla kendi ilmî çalışmalarına devam etmiş bir bilgin olan Musannifek'in zengin yaşamına açılan bir pencere işlevi görecek ve tarih araştırmacılarına farklı bir tarih okuma-yazmanın mümkün olabileceğinin olanaklarını ve kaynaklarını gösterecektir.

Birincil Kaynaklar

- Beğavî, Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ud el-Ferrâ. *Mesâbîhu's-Sünne*. Fâtih nr. 1186: 1b-376a. Süleymaniye Ktp.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu's-Sahîh*. Fâtih nr. 1091: 1b-209a. Süleymaniye Ktp.
- , *el-Câmiu's-Sahîh*. Fâtih nr. 1092: 1b-238b. Süleymaniye Ktp.
- Buhârî, Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. Murad Molla nr. 577: 1b-267b. Süleymaniye Ktp.
- Burhanüşşeria, Mahmûd b. Ubeydullah el-Hanefî. *Vikâyetü'r-Rivâye*. Fâtih nr. 2223: 1b-177b. Süleymaniye Ktp.
- Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilü'l- İ'câz*. Fâtih nr. 4589: 1b-220b. Süleymaniye Ktp.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed Seyyid Şerif. *el-Misbâh fî Şerhi'l-Kısmî's-Sâlis mine'l-Miftâh*. Damad İbrahim Paşa nr. 1013-01: 1b-165a. Süleymaniye Ktp.
- , *el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh*, Fâtih nr. 4649: 1b-245a. Süleymaniye Ktp.
- Ebu Temmâm Habib b. Evs et-Tâî. *Divânü'l-Hamâse*. Fâtih nr. 3739: 1b-109a. Süleymaniye Ktp.
- Eyyübî Abdullah. *Risâle fi Ebî Eyyüb*. Hacı Cemal Öğüt nr. OG0067: 113b-145b. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp.
- Fenârî, Şemsüddîn Muhammed. *Tefsiru'l-Fâtîha*. Şehid Ali Paşa nr. 141: 1b-87b. Süleymaniye Ktp.
- Gazâlî, Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed. *el-Veciz*, Fâtih nr. 2211: 1b-197a. Süleymaniye Ktp.
- , *İhyâu Ulûmi'd-dîn*. Müstensih: Musannifek. Fâtih nr. 2551: 1b-357a. Süleymaniye Ktp.
- , *İhyâu Ulûmi'd-dîn*. Müstensih: Musannifek. Fâtih nr. 2552: 1b-311a. Süleymaniye Ktp.
- Hace Parsa, Muhammed b. Muhammed el-Hâfizî, *Faslu'l-Hitâb*. Fâtih nr. 2753: 1b-179b. Süleymaniye Ktp.
- Hâfî, Zeynüddîn Muhammed. *el-Vesâya el-Kudsiyye*. Müstensih: Musannifek, Şehid Ali Paşa nr. 1420: 43b-77a. Süleymaniye Ktp.

- Herevî, Hâce Abdullah b. Muhammed el-Horasânî *Menâzilü's-Sâirîn*. Müstensih: Musannifek, Şehid Ali Paşa nr. 1420-02: 12a-40b. Süleymaniye Ktp.
- İbn Esîr, Mecdüddîn Mübarek b. Muhammed. *Câmiu'l-Usûl min Ehâdisi'r-Rasûl*. Fâtih nr. 722: 1b-230a. Süleymaniye Ktp.
- İbn Hâcib, Cemâlüddîn Osman b. Ömer ed-Dîmeşkî. *Muhtasarü Münthehe's-Süuli ve'l-Emel*. Fâtih nr. 1439: 1b-100b. Süleymaniye Ktp.
- , *Muhtasarü Münthehe's-süuli ve'l-emel*. Müstensih: Yahya b. Muhammed, Çorlulu Ali Paşa nr. 169: 1b-117a. Süleymaniye Ktp.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim b. Yakub el-Buhârî. *et-Taarruf li Mezhebi't-Tasavvuf*. Fâtih nr. 2777: 1b-70a. Süleymaniye Ktp.
- Konya Mevlânâ Müzesi, *Şer'î Sicil Defteri*, no. 56.
- Merğînânî, Burhânüddîn Alî b. Ebu Bekr. *el-Hidâye Şerhi'l-Bidâye*. Fâtih nr. 2244: 1b-256b. Süleymaniye Ktp.
- Musannifek, Şeyh Alî b. Mecdiddîn Muhammed eş-Şâhrûdî el-Bistâmî. *Tuhfe-i Mahmûdi/Tuhfetü'l-Vüzerâ*. Emanet Hazinesi nr. 1342: 1b-121a. Topkapı Sarayı Müze Ktp.
- , *er-Reşâd fi Şerhi'l-İrşâd*. Atif Efendi nr. 2479: 1b-64a. Süleymaniye Ktp.
- , *Hakâiku'l-İmân li Ehli Yakîn ve'l-İrfân*. Hüseyin Çelebi nr. 136-04: 151a-210a. Bursa İnebey Ktp.
- , *Hallu'r-Rumûz ve Keşfu'l-Kunûz*. Fâtih nr. 2611: 1b-205a. Süleymaniye Ktp.
- , *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Miftâh*. Murad Molla nr. 1608: 1b-108a. Süleymaniye Ktp.
- , *Hâşiye ale'l-Mutavvel*. Şehid Ali Paşa nr. 2187: 1b-285a. Süleymaniye Ktp.
- , *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Nesefiyye*. Şehid Ali Paşa nr. 1605: 1b-40a. Süleymaniye Ktp.
- , *Hâşiye ale'l-Mutavvel*. Müstensih: Hızır b. Fakih, Damad İbrahim Paşa nr. 1017: 1b-134a. Süleymaniye Ktp.
- , *Hâşiye ale'l-Mutavvel*. Müstensih: Gıyaseddîn b. Safiyyullah, Turhan Valide Sultan nr. 284: 1b-193a. Süleymaniye Ktp.
- , *Hâşiye el-Mutavvel*. Cârullah nr. 1776: 1b-142b. Süleymaniye Ktp.
- , *Kitâbu'l-Hudûd ve'l-Ahkâm*. Esad Efendi nr. 3631-041: 345b-379b. Süleymaniye Ktp.
- , *Kitâbü's-Şifâ*. Hekimoğlu Ali Paşa nr. 51: 1b-51b. Süleymaniye Ktp.
- , *Muhtasarü'l-Muntazam ve Mültekatü'l-Mültezem*. Fâtih nr. 4476: 1b-271a. Süleymaniye Ktp.
- , *Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbu's-Şifâ*. Veliyüddîn Efendi nr. 261: 1b-280b. Beyazıt Ktp.
- , *Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbü's-Şifâ*. Fâtih nr. 636: 1b-144a. Süleymaniye Ktp.
- , *Mülteka'l-Bahreyn/Kitâbu's-Şifâ*. Satın Alınan Yazma Eserler nr. 1123: 1b-280a. Süleymaniye Ktp.
- , *Şerh-i Mesnevî*. Nâfız Paşa nr. 604: 1b-119a. Süleymaniye Ktp.
- , *Şerh-i Mesnevî*. Fâtih nr. 2706: 1b-116b. Süleymaniye Ktp.
- , *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye/Hâşiye Şerhi'l-Akâid*. Fâtih nr. 3076: 1b-32a. Süleymaniye Ktp.
- , *Şerhu'l-Hidâye*. Fâtih nr. 1965: 1b-135b. Süleymaniye Ktp.
- , *Şerhu Kasîdeti'l-Bürde*. Müstensih: Celal b. Hacı Mahmud b. Safâ, Diyanet İşleri Bşk. nr. 5630: 2a-133a. Diyanet İşleri Başkanlığı Ktp.

- , *Şerhu Kasideti'l-Ruhiyye*. Lâleli nr. 3707-01: 1b-21b. Süleymaniye Ktp.
- , *Şerhu'l-Lübâb*. Fâtih nr. 5004: 1b-726a. Süleymaniye Ktp.
- , *Şerhu'l-Misbâh*. Fâtih nr. 5032: 1b-125a. Süleymaniye Ktp.
- , *Şerhu'l-Mutavvel*. Yusuf Ağa nr. 5531: 1b-419b. Konya Yusuf Ağa Ktp.
- , *Şerhu Muhtasari'l-Vikâye*. Fâtih nr. 1876: 1b-71a. Süleymaniye Ktp.
- , *Şerhu'l-Vikâye*. Şehid Ali Paşa nr. 861: 1b-334b. Süleymaniye Ktp.
- , *Şerhu'l-Vikâye*. The Chester Beatty Library nr 3196-01: 1b-300b. İrlanda Ktp.
- , *Şerhu'l-Vikâye*. The Chester Beatty nr. 3196-02: 1b-280b.
- , *Şerhu's-Şemsiyye*. Ayasofya nr. 2557: 1b-261a. Süleymaniye Ktp.
- , *Tefsir-i Musannifek/Kitâbu's-Şifâ*. Ayasofya nr. 285:1b-432a. Süleymaniye Ktp.
- , *Tefsir-i Musannifek*. Fâtih nr. 635: 1b-162b. Süleymaniye Ktp.
- , *Tuhfetü'l-Vüzerâ*. Ayasofya nr. 2855: 1b-142b. Süleymaniye Ktp.
- , *Tuhfetü's-Selâtîn*. British Library Or. 11153: 1b-155b.
- Necmüddîn Dâye, Abdullah b. Muhammed el-Esedî. *Mirsâdu'l-İbâd mine'l-Mebdei ile'l-Meâd*. Fâtih nr. 2839: 1b-269a. Süleymaniye Ktp.
- Pezdevî, Fahrulislâm Alî b. Muhammed b. Hüseyin. *Kenzü'l-Vusûl ilâ Marifeti'l-Usûl*. Fâtih nr. 1234: 1b-340b. Süleymaniye Ktp.
- Radiyyüddîn Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*. Müstensih: Musannifek, Fâtih nr. 4960: 1b-405a. Süleymaniye Ktp.
- Radiyyüddîn. *Şerhu'l-Kâfiye*. Müstensih: Musannifek, Fâtih nr. 4961: 1b-469b. Süleymaniye Ktp.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-İhtiyârâtü'l-Alâiyye*. Fâtih nr. 5360-04: 90b-126b. Süleymaniye Ktp.
- Sadrülefâdil, Ebu'l-Fazl Kasım b. Hüseyin el-Harizmî, *Dıramü's-Sıkat*. Müstensih: Yahya b. Muhammed el-Bestâmî. Atıf Efendi nr. 2210: 1b-198a. Süleymaniye Ktp.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer. *Hâşiye ale'l-Keşşâf*. Müstensih: Musannifek, Hamidiye nr. 168: 1b-231b. Süleymaniye Ktp.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer el-Harezmi. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*. Fâtih nr. 386: 1b-331b. Süleymaniye Ktp.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Müstensih: Musannifek. Fâtih nr. 371: 1b-347a. Süleymaniye Ktp.
- , *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Müstensih: Musannifek. Fâtih nr. 351: 1b-299a. Süleymaniye Ktp.
- , *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Müstensih: Musannifek. Fâtih nr. 393: 1b-248a. Süleymaniye Ktp.
- , *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil*, Müstensih: Musannifek. Fâtih nr. 379: 1b-48b. Süleymaniye Ktp.
- Zeydânî, Mazharuddîn Hüseyin b. Mahmûd b. Hasen. *el-Mefâtih fi Halli'l-Mesâbih*. Fâtih nr. 5360: 1b-9b. Süleymaniye Ktp.

İkincil Kaynaklar

- Açıl, Berat, ed. *Osmanlı Kitap Kültürü, Cârullah Efendi Kütüphanesi ve Derkenâr Notları*. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Âşık Paşazâde. *Tevârih-i Âl-i Osman'dan Âşıkpaşazâde Tarihi*. İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1332.
- , *Osmanoğulları'nın Tarihi/Tevârih-i Âl-i Osman*. Hazırlayan Kemal Yavuz-M. A. Yekta Saraç. İstanbul: Gökkuşbu, 2007.
- Aynur, Hatice. "Kurgusu ve Vurgusuyla Kendi Kaleminden Âşık Çelebi'nin Yaşamöyküsü." *Âşık Çelebi ve Şâirler Tezkiresi Üzerine Yazılar*. İstanbul: Koç Üniversitesi, 2011.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Bâb-ı Defterî Haremeyn Muhasebesi Sultan Fâtih Evkâfi Kalemî Defterleri, Defter No: D.HMH. SFTH. d.21941-B.*
- Gazzî, Takıyyüddin b. Abdülkadir. *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Fazıl Ahmed Paşa nr. 1113: 1b-409a. Süleymaniye Ktp.
- Hacı Hasan-zâde. *Fâtih Kütüphanesi Katalogu, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, no. 9559.*
- Hammer, Joseph Von. *Osmanlı Tarihi I. Çeviren Mehmet Ata. Sadeleştiren Abdülkadir Karahan*. İstanbul: Öğretmen Kitapları Dizisi, 1990.
- Hoca Sadeddin Efendi. *Tâcü't-Tevârih II*. İstanbul: Tabhane-i Amire, 1279.
- Kafadar, Cemal. *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken: Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Kalaycı, Mehmet, ve Muzaffer Tan. "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Âliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Meşmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (2021): 1-90.
- Karaver, Ümit, ve Muhammed Taki Hüseyini. "Şeyh Alî el-Bistâmî Musannifek'in *Tuhfe-i Mahmûdî/Tuhfetü'l-Vüzerâ* Adlı Eserinde Bulunan Otobiyografik Kısımın Tercüme ve Değerlendirmesi: Klâsik Bir Özgeçmiş Örneği." *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12, no.1 (Mart 2022): 397-439.
- , "Şeyh Alî el-Bistâmî'nin (Musannifek) 'Risâle Der Cevâbi Hasen/Kâfûr-i Hasen' Adlı Risâlesi Üzerine Bir İnceleme: Tercüme ve Değerlendirme." *İslâm Tetkikleri Dergisi, Journal of Islamic Review* 10, no. 1 (İstanbul, 2020): 421-437.
- Karaver, Ümit. "Şeyh Alî el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları." *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, editör M.Taha Boyalık ve Harun Abacı, 69-109. İstanbul: İsar Yayınları, 2019.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi II*. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1974.
- Mecdî Mehmed Efendi. *Hadâiku's-Şekâik, Tercüme ve Zeyl-i Şekâik-i Nu'mâniyye*. Cild I. Hazırlayan Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1409/1989.
- Seyyid Sahîh Ahmed Dede. *Mecmuâtü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*. Yazma Başışlar, nr. 1462: 1b-86a. Süleymaniye Ktp.
- , *Mevlevilerin Tarihi, Mecmuâtü't-Tevârihi'l-Mevleviyye*. Hazırlayan Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, Hasan Hüsnü Paşa nr. 835-m: 1b-167a. Süleymaniye Ktp.

- , *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniye fî 'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Hazırlayan Ahmed Subhi Furat. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1405/1985.
- Taşköprülüzâde. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Hazırlayan Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Tekindağ, Şehabeddin. "Mahmud Paşa". *TDV İslam Ansiklopedisi* 27: 376-378. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. *Fahrettin Râzi, Hayatı/Fikirleri/Eserleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

Araştırma Makalesi/Research Article

Dolabnâme Türünün Osmanlı Ben-Anlatılarına Katkısı: Fakîrî'nin *Dolabnâme*'si Örneği

The Contribution of Dolabnâme Genre to Ottoman Ego-Documents: The Sample of Faqîrî's *Dolabnâme*

TÜRKAN ALVAN

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve İslami Türk Edebiyatı Bölümü

Istanbul Medeniyet University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History and Islamic-Turkish Literature

(turkan.alvan@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0002-9945-9393

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 03.05.2024

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 10.06.2024

Alvan, Türkan. "Dolabnâme Türünün Osmanlı Ben-Anlatılarına Katkısı: Fakîrî'nin *Dolabnâme*'si Örneği" *Ceride* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634060>

Öz

Klasik Türk şiirinde XIV. yüzyıl sonlarından itibaren ortaya çıkan dolabnâme türü; Allah aşkını, varoluş sırrını ve kadere teslimiyeti su dolabı alegoris (temsilî istiare) üzerinden soru-cevap yoluyla ve tahkiyevî üslupla anlatan şiirlerdir. Kalkandelenli Fakîrî, 29 Rebiülâhîr 904 (14 Aralık 1498) tarihinde yazdığı *Dolabnâme* adlı mesnevisini Sultan II. Bayezid'e (salt. 1481-1512) sunmak istemiştir. Fakîrî'nin mesnevi nazım şekliyle 797 beyit ile yazdığı bu eser, benzerleri içinde en uzun ve müstakil do-

labnâmedir. Bu makalede İhsan Fazlıoğlu'nun ben-anlatısı ontolojisi hakkındaki tespitlerine dayanarak Fakîrî'nin *Dolabnâme* adlı eseri *ben*, *biz* ile *kendilik* ve *öteki-ben* anlatısı olarak incelenmiştir. Genç yaşta ölen Kalkandelenli Fakîrî'nin kendi sergüzeştinden bahsettiği bu eser, meçhul şairin otobiyografisine katkı sağlamaktadır. Su dolabı alegorisiyle Fakîrî'nin kendilik anlatısı olarak okunabilen eserde, ayrıca öteki-ben rolünde Cem Sultan (ö. 1495) ve Sultan II. Bayezid'den bahsedilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Su dolabı, Dolab-ı Muhammedî, şiir, dolabnâme, ben-anlatıları, kend'öz

Abstract

Dolabnâmas are poems that appeared in classical Turkish poetry from the end of the 14th century onwards and narrate the mysteries of existence, love of Allah and submission to fate through the allegory of a water-wheel in a question-answer style. Faqîrî, a poet from Tetovo (Tetobo / Kalkandelen), wrote his *Dolabnâme* on 29 Rebiülâhîr 904 (14 December 1498) to present it to Sultan Bayezid II (reign 1481-1512). This work, which Faqîrî wrote in the form of a 797 couplet masnawi, has the feature of being the longest dolabnâme among similar ones. In this article, based on İhsan Fazlıoğlu's determinations on the ontology of self-narrative, Faqîrî's *Dolabnâme* is analysed as a narrative of the *I*, *we*, and *self*, also *other*. There is very little information about the life of Faqîrî, who died at an early age. This work, in which Faqîrî talks about his life, will contribute to the poet's autobiography. In the work, which can be read allegorically as Faqîrî's *the self-essence-narrative*, *the other* Cem Sultan (d.1495) and Sultan Bayezid II are also mentioned.

Keywords

Water-wheel, Noria al-Muhammediyya, poem, dolabnâme, ego-documents, self-essence

Giriş

Otobiyografik tarih yazımında asıl kaynaklardan olan ben-anlatıları, insanın göstermek/saklamak istediği kişilik ve kimliği ile kendilik arayışının takibine imkân veren metinlerdir. Ben-anlatısında -örtük ya da seçilir düzeyde- kişinin ailesi, toplumu ve ülkesindeki benlik algısını gösteren, değişimlere karşı kişinin duruşunu yansıtan ifadelerin bulunması gerekir. Ben-anlatıları “*Bireysel insan davranışlarını gerekçelendirmeli, korkuları açık etmeli, bilgi birikimini ortaya koymalı, değer yargılarını göstermeli, hayat tecrübe-lerini ve beklentilerini yansıtmalıdır.*”¹

Ben-anlatılarının kuralı olan “kişinin mutlaka kendi kaleminden kendini anlatması” dikkate alındığında sergüzeştname, hatırat, günlük, mektup, hatta hac seyahatnamesi gibi mensur veya manzum metinler ben-anlatısı sayılabilir. Bu bağlamda yeniden incelenirse klasik Türk edebiyatında edebî türlere ait metinlerin müstakil, kısmî veya parçalı olarak gruplandırılan ben-anlatısı çalışmalarına² katkısı olduğu görülecektir.

Ben-anlatısı kavramının felsefî / nazarî ve tarihî çözümlemesini yapan İhsan Fazlıoğlu, Osmanlı ben-anlatılarının arka planının kurucu unsurları olan kendini idrak (*idrâk el-zât*) ve kendini gerçekleştirmek (*tahkîk el-zât*) arasındaki diyalektik ilişkiye dikkat çekmiştir. Fazlıoğlu’na göre *ben* kavramının ontolojik tabakalaşmasında üç kurucu unsur vardır: İlk tabakadaki kişilik (*şahsiyet*); insanın yetiştiği toplulukta aldığı eğitim (*terbiye*) ile kazanılır ve davranış hafızası olan geleneklerine aidiyetiyle kişiyi *benlik* sahibi kılar. İkinci tabakada, aynı vatanında yaşayan toplulukların bireyleri; mensup oldukları toplumu özümseyerek örgün / yaygın eğitim (*talim*) ile toplumsallaşırsa kimlik (*hüviyet*) sahibi olur, *bizlik* dairesine girer. Üçüncü tabakada, şahsiyet ve hüviyetin üstünde *haysiyet* kuruludur. Bu aşamada âkil-bâliğ olan bireyde haysiyet; bütünleştiği şahsiyet ve hüviyeti, yani *kendilik*; *benlik* ve *bizliği* içererek aşar, ferdiyet bilinci zuhur eder, kendini idrak gerçek-

1 Winfried Schulze, “Ben-Anlatıları: Tarihteki İnsana Yakınlaşmak mı? ‘Ben-Anlatıları’ Konferansı Üzerine İlk Değerlendirmeler,” çev. Tuğba İsmailoğlu Kacı, *Ceride* 1: 2 (Aralık 2023): 140.

2 Ben-anlatısı kategorileri için bkz. Selim Karahasanoğlu, “Niçin Çıkıyoruz?” *Ceride* 1, no. 1 (Haziran 2023): 18-23. Ayrıca bkz. Selim Karahasanoğlu, “Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları” *Turkish History Education Journal TUHED* 8, no. 1 (2019): 217-18; Selim Karahasanoğlu, “Ben Anlatıları,” *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*, ed. Mehmet Yaşar Ertaş (İstanbul: İdeal Kültür Yayınları, 2019), 280-84; Cemal Kafadar, “Ben ve Başkaları: On Yedinci Yüzyıl İstanbul’unda Bir Dervişin Güncesi ve Osmanlı Edebiyatında Birinci Ağzdan Anlatılar,” *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken* (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 39-71.

leşir. Bu üst-bilince sahip olan insan artık muhatabını arar; kendisi hakkın-da konuşma, yazma ihtiyacı duyar.³

Hikmetin ve felsefenin yardımıyla kendilik idrakine varan ve kendini gerçekleştiren insanın kendilik anlatısı vardır. Kendini idrak (*idrâk el-zât*) ve kendini gerçekleştirmek (*tahkîk el-zât*) konularında İslam-Türk coğrafyasında yazılan eserlerdeki ben-anlatılarının nazarî arka planı İbn Sina ekolü başta olmak üzere meşşâî, kalamî, işrakî ekollerden; nazarî ve amelî anlamda ise Gazzalî etkisiyle tasavvuftan ve özellikle Ekberî Ekol'den etkilenmiştir. Ancak insanın kendilik/ferdiyet idrakine dair en ciddi vurgulardan birini Ekberî ekolün pîri olan İbn Arabî *Fusûsü'l-Hikem*'in *Muhammed Fassı*'nda yapmıştır.⁴ İbn Arabî'ye göre hakikat-i Muhammediyye'yi içkin yönüyle, en mükemmel insan-ı kâmil (*ekmel-i kümmelîn*) Hz. Muhammed'dir. O, eşsiz ferdiyetiyle *cevâmîü'l-kelîm*'dir; yani tüm peygamberlerin niteliklerini evvelen ve âhiren kendinde cem' etmiştir.

Hz. İnsan da denen ideal insanın aslı olan Hz. Muhammed'in kendilik bilincini idraki, varlık âleminde tecelli eden estetik duyusun da kaynağıdır. Burada aslında Hz. Muhammed'in ferdiyetinde, Allah'ın kendi ruhundan ruh verdiği, ahsen-i takvim üzere yarattığı, meleklerini secde ettirdiği insanoğlunun her birine "biricik" değer atfedilmektedir.⁵ Ferdiyet ve cemâl makamlarının sahibi Hz. Muhammed'e benzemekle, eşyanın hakikatini idrak eden insan-ı kâmiller sayesinde; celâli de içeren cemâl tecellileri (*estetik*) ile kâinat bezenir (*sanat*), eşya anlam kazanır. Ferdiyet bilincine erişen insanın duruşu, duyusu, hâli en iyi büyük sanatkârlarda gözlenir.⁶

*Yüz bin yigirmi dört bin cânlar cânım içinde
Gizlü Muhammed cânı dahı içerü bizden*⁷ (Yünus Emre)

3 İhsan Fazlıoğlu, "Öz.ne'nin Kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî Bir Çözümleme," *Ceride* 1, no.1 (Haziran 2023): 50-53.

4 Fazlıoğlu, "Öz.ne'nin Kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî Bir Çözümleme," 48-49, 53.

5 Konunun evrenselliği açısından Goethe'nin 1774'te yazdığı *Mahomets Gesang* (Muhammed'in Nağmesi) adlı şiiri hatırlanmalıdır. Bu şiirinde Goethe bir nehre benzettiği Hz. Muhammed'in tümel bâtınını temsil eden nehrin kardeşleri olan ırmakları, bünyesinde toplayarak sonsuzluk denizine (vahdet) ulaştırmasından bahsetmiştir.

6 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Gözel, Özün Göze Gelmesidir: Estetikin Varlık İlkesi Olarak Ferdiyet," *Kendini Bulmak*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 60-79.

7 Mustafa Tatcı, *Yünus Emre Dîvânı* (İstanbul: H Yayınları, 2010), 233/3.

Klasik İslam düşüncesindeki felsefe ve hikmeti, sezgisel de olsa duru ve özlü Türkçe ile halka anlatan klasik Türk edebiyatının kurucu metinleri, çoğunluğu sufi veya muhib şairin kendilik bilincini yansıtan eserlerdir. Bunlar Osmanlı coğrafyasında yetişen eğitimsiz bireylerde bile “en azından” şahsiyet ve hüviyetin oluşmasını sağlamıştır. *Garibnâme Mevlid*, *Muhammediyye* gibi bu kurucu metinleri Osmanlı toplumunun hafızası olarak gören Fazlhoğlu, bunların müelliflerinden özellikle *kendilik filozofu*⁸ dediği Âşık Paşa’ya (ö. 1332); Hoca Ahmed Yesevî’ye (ö. 1166) ve Yûnus Emre’ye (ö. 1320?) özgelik atfetmiştir. Fazlhoğlu’na göre Yûnus Emre’nin sıkça ıstılah olarak kullandığı *kend’özi* (*kendi + öz*) kelimesi, *idrâk el-zât*, yani kendilik idrakinin pek güzel ifadesidir.⁹ *Pes kend’özün bilmezsen bir hayvândan betersin*¹⁰ diyen Yûnus Emre; kend’özünü idrak edemeyenlerin hayvandan aşağılık derekede olduğundan çokça bahsetmiştir. Celvetî şeyhi İsmail Hakkı Bursevî’nin (ö. 1725) *Ferahu’r-Rûh* adlı *Muhammediyye* şerhinde hikmet konusuna değinirken Yûnus Emre’den bahsetmesi¹¹ de bu bağlamda dikkate değer. Öte yandan XV. yüzyılda *İy miskin âdemoğlanı kend’özine gelsene*¹² diyen Âşık Yûnus’un da Yûnus Emre’den ayrı tutulamayacağı âşikârdır.

Osmanlı ben-anlatılarının zihniyet zemininde “Kendilik ya da Yûnus Emre’nin ifadesiyle *kend’öz*, *ben* ve *biz* içinde erimiş, bi’l-kuvve, gizil olarak mevcuttur. *Ben* ve *biz* ile kurulacak her cümlenin en altında kendilik yatmaktadır.”¹³ İnsan kend’özünü, tasavvufta bir eylem felsefesi olarak ancak “bir oluştâ” idrak ettiği için bu metinlerdeki *biz* ifadesi, Fazlhoğlu’na göre *kend’oluş* (*tahkîk el-zât*) kavramının temsilidir. Dolayısıyla Yûnus Emre gibi nefis terbiyesi görmüş klasik şairler, şiirlerinde *ben* ve *biz* dediği zaman, aslında kendiözünü gerçekleştirilmekten bahsetmektedirler:

Biz bizi bilmezidük bizi kendüden eyledi
Âşikâre kıldı bizi kendüy pinhân eyledi

-
- 8 Az veya çok aynı zihniyeti (amentü) temsil eden kurucu metin sahibi Âşık Yûnus, Kaygusuz Abdal, Eşrefoğlu Rûmî, Süleyman Çelebi, Yazıcıoğlu Mehmed gibi ârif şairlerin de bu ifadeyi hak ettiği kanaatindeyiz.
- 9 Fazlhoğlu, “Öz.ne’nin Kıyâmı: ‘Ben’, ‘Biz’ ve ‘Kendilik’ Hakkında Nazarî Bir Çözümleme,” 53.
- 10 Tatcı, *Yûnus Emre Divânı*, 248/5.
- 11 Mustafa Tatcı, “Yûnus Emre,” *Fetih ve Medeniyet Eskişehir Valiliği Şehir ve Değer Araştırmaları Dergisi* 1, no. 2 (Nisan 2021): 16.
- 12 Mustafa Tatcı, *Âşık Yûnus* (İstanbul: H Yayınları, 2008), 157/1
- 13 Fazlhoğlu, “Öz.ne’nin Kıyâmı: ‘Ben’, ‘Biz’ ve ‘Kendilik’ Hakkında Nazarî Bir Çözümleme,” 54.

İy **bizümle** yâr olup dosta giden gelsün berü
Yok eyleyüp **kend'özin** cân terk iden gelsün berü¹⁴ (Yûnus Emre)

Bundan öte, insan kendilik idraki (*idrâk el-zât*) ve kend'oluş (*tahkîk el-zât*) bilinciyle davrandığının bilincine varırsa yani, kendilik idrakinin idrakine erişirse (*idrâk idrâk el-zât*) kendini bilgi konusu kılabilir. Sadece bu mertebeye erişen insan "*Nefsini tanıyan / bilen Rabbini bilir.*" düsturuyla Allah'ın varlığını idrak eder, ya da O'nu tam idrak edemeyeceğini idrak eder, böylece eşyanın hakikati, kâinatın varoluşu ve düzeni hakkında konuşmaya başlar.¹⁵ Ârifî *billah* da denen bu insanın nazarının değdiği her şey, cansız sayılan cemâdât bile canlıdır, onun nazarıyla anlam kazanır. Ârifin kendilik bilinci, eşya ile özdeşleşince o da varlığın dilinden anlamaya başlar.¹⁶ Eğer ârifî *billah* şair olmuşsa Yûnus Emre'nin suyla, ağaçla, kopuz ve çeşte sazıyla; Âşık Yûnus'un çiçekle konuşması gibi şiirlerinde tabiatla aşka dair söyleşir:

Ey kopuz ile çeşte aslun nedür ne işte
Sana **suâl soraram** eydiver bana işte

Eydür ki aslum ağaç koyun kirişi birkaç
Gel işretüm dinle geç aklı koma beleşte

Yûnus imdi Sübhân'ı vasf eylegil gönülde
Ayru degül ârifden bu kopuz ile çeşte (Yûnus Emre)

Sordum sarı çiçeğe boynun neden eğridür
Çiçek **eydür** iy derviş kalbüm Hakk'a doğrudur¹⁷ (Âşık Yûnus)

Türk şiirine mahsus edebî bir tür olan dolabnâmeler de kendilik idrakini yansıtan eserlerdir. "Klasik Türk şiirinde XIV. yüzyıl sonunda ortaya çıkan; Allah aşkını, varoluş sırrını ve kadere teslimiyeti su dolabı alegorisi

14 Tatçı, *Yûnus Emre Divânı*, 358/1, 288/1.

15 Bkz. Fazlıoğlu, "Öz.ne'nin Kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî Bir Çözümleme," 56-58.

16 İbn Arabî, *Fusus'ü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006), 121, 187; İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye Âlemin Yarattığı*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 156-57.

17 Şiirler için bkz. Tatçı, *Yûnus Emre Divânı*, 147, 21, 301; Tatçı, *Âşık Yûnus*, 40.

(temsilî istiare) üzerinden soru-cevap ve tahkiyeli üslupla anlatan şiirlere dolabnâme denir.” şeklinde tanımladığımız bu şiirlerin bilinen iki örneği Âşık Yunus (ö. 1438?) ve Kaygusuz Abdal’a (ö.1444?) aittir. Ne var ki II. Bayezid devri (1481-1512) şairi Kalkandelenli Fakîrî, Şeyh Ahmed Hayâlî-i Gülşenî (ö. 1569), Gazâyî mahlaslı Kırım Hânı Gâzi Giray (ö. 1607) de dolabnâme şairleridir. Dolabnâmeler şekil ve muhteva olarak âşıkâne ve hakîmâne olarak ikiye ayrılmaktadır. Bilinen tek âşıkâne dolabnâme Âşık Yunus’un ilahisidir.¹⁸ Diğerleri ise hakîmâne dolabnâmenin öncüsü Kaygusuz Abdal’a nazîre olarak yazılmış uzun şiirlerdir. Hakîmâne dolabnâmelerde su dolabı; şairin sorusuna mukabil sergüzeştini anlatırken en çok ölümden bahseder, didaktik üslupla nefis terbiyesini öğütler.¹⁹

Bütün dolabnâmelerde alegorik üslupla kendilik anlatısı vardır. Dolab-ı Muhammedî gibi su dolabına dönüşen ağaç metaforu; genel anlamda tasavvufî/irfanî gelenekteki kendilik/ferdiyet idrakine eren nefis-i nâtika sahibi olan insan-ı kâmilin (Hz. İnsan/ideal insan) temsilidir. Ne var ki her insanın kendilik anlatısı, kendilik menkıbesi kesbî ve vehbî olarak kabiliyetine, ilmine ve irfanına göre farklılaşır. Kaygusuz Abdal’ınki ya da Âşık Yunus’un âşıkâne üslupla söylediği *Benim adım dertli dolap* ilahisi gibi, her dolabnâme şairinin kendilik tecrübesi kendine özgüdür.

II. Bayezid devri şairi Kalkandelenli Fakîrî’nin *Dolabnâme*’si ise müstakil ben-anlatısına sahip tek dolabnâmedir. Bu eserdeki müstakil ben-anlatısı ile *Fakîrî*’nin hayatı hakkında yeni bilgiler ortaya çıkmıştır. Fakîrî’nin bu eseri kendilik anlatısı olarak da benzersizdir. Eserde Fakîrî’nin *kendilik anlatısı ben, biz* ve *öteki-ben* ile inşa edilmiştir. Hâsılı bu makalede önce, dolabnâme şairlerinin üst-bilincinin sembolik dinamikleri kendilik anlatısı dâhilinde aktarılacak; sonra Fakîrî’nin *Dolabnâme*’sindeki ben-anlatıları incelenecektir.

18 *Dolab niçün inilersin / Derdüm vardur inilerüm / Ben Mevlâ’ya âşık oldum / Derdüm vardur inilerüm*
Benüm adım dertli dolap / Suyum akar yalap yalap / Böyle emr eylemiş Çalap / Derdüm vardur inilerüm
Beni bir dağda buldılar / Kolum kanadum kırdılar / Dolaba lâyük gördüler / Derdüm vardur inilerüm...
Yaradan’dan hünüm vardur / Evliyâdan demüm vardur / Nefs gibi düşmanum vardur / Derdüm vardur inilerüm
Derviş Yunus eydür âhi / Gözyaşı döker günâhı / Hakk’a âşıkam vallâhi / Derdüm vardur inilerüm
 (Tatçı, Âşık Yunus, 88)

19 Dolabnâme türünün özellikleri için bkz. Nihat Öztoprak ve Türkan Alvan, *Fakîrî Dolabnâme* (İstanbul: İdeal Kültür Yayınları, 2022), 22-25, 27-28.

Dolab-ı Muhammedî Alegorisi ile Kendilik Anlatısı

Medinetü'n-Nevâ'ir (Su Dolaplarının Şehri) diye meşhur olan Hama'da, Asi Nehri'ne kurulan su dolaplarının en büyüğü olan Dolab-ı Muhammedî (*Noria/Na'ura al-Muhammediyya*); dolabnâmelerin asıl ilham kaynağıdır. Bugün de turistik olarak ziyaret edilen Dolab-ı Muhammedî'yi Mamlukluların Hama hâkimi Aydemir eş-Şeyhî et-Türkî 763'te (1361) yaptırmıştır.²⁰ Osmanlı döneminde pek çok hacı; ben-anlatısı özelliği taşıyan hac seyahatnâmelerinde Rumeli'den Anadolu'ya karayolu hac güzergâhında gördükleri Dolab-ı Muhammedî'den bahsetmişlerdir.²¹



Gerhard Huber, *Dolab-ı Muhammedî*, Hama/Suriye Nisan 2009.

20 Dolab-ı Muhammedî hakkında geniş bilgi için bkz. Türkan Alvan, *Benim Adım Dertli Dolap Türk Edebiyatında Dolabnâme* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021), 43-73.

21 Muhammet Emin Altınışık, "Nihâni'nin Manzum Hac Seyâhatnâmesi," *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi Özel Sayı*, 1 (2023): 715-36; Suat Donuk, "Servet Mahlaşlı Bir Şaire Mâl Edilen Manzum Hac Seyâhatnâmesi," *SUTAD* 41 (Bahar 2017): 13-38. Diğer hac seyahatnâmeleri için bkz. Alvan, *Benim Adım Dertli Dolap Türk Edebiyatında Dolabnâme* (2021), 43-73.

Kaygusuz Abdal, Edirneli kadı Abdurrahman Hibri²² (ö. 1659) ve Evliya Çelebi²³ gibi pek çok hacının etkilenip bahsettiği Dolab-ı Muhammedî'nin bölgede yaygın efsanesi kısaca şöyledir: "Hıristiyan/Yahudi bir marangozun Hama'da yaptığı büyük su dolabı çalışmamış, marangoz su dolabına semavî peygamberler adına yalvarmışsa da dolap dönmemiş. En sonunda "Ey dolap, Muhammed aşkına dön!" deyince su dolabının çarkları inleyerek dönmeye başlamış. Hayrette kalan marangoz da Müslüman olmuştur." Bu bağlamda hacıların Dolab-ı Muhammedî'den neden çok etkilendiği sorusu sorulabilir. Cevaben: eskiden ekonomik ve sosyal zorluklar sebebiyle hac ölümüne bir seyahatti. Dolayısıyla hac yolundaki hacılar, Allah ve Resul'üne kavuşma iştiağıyla tevbe, teslimiyet, tevekkül hissîyatıyla gözyaşı dökerken gördükleri Dolab-ı Muhammedî'nin su saçarak inleyerek dönüşünü kendi hallerine benzetmişlerdir.

"Dolabnâmelerde kendilik anlatısı nasıl gerçekleşir?" sorusu mukâbili, bu tür şiirlerin ontolojik yapısına bakmak gerekir. Dolabnâmelerin kurgusunda, sadece doğaya bağlı (*kayd/alaka*) ve ölümlü bir varlık olmayan insanın metafizik bir varlık olduğu vurgusu vardır. Ârifler nazarında en heybetli su dolabının adının Dolab-ı Muhammedî olması, varoluşun kaynağı olan hakikat-i Muhammediyye²⁴ ile ilişkili kavramların alegorik olarak temsil eder. Bu bağlamda inleyerek dönen Dolab-ı Muhammedî gibi görülen su dolapları, klasik Türk edebiyatında devir nazariyesi dâhilinde; insanın (*micro kosmos/âlem-i sugra*) ve kâinatın (*macro kosmos/âlem-i kübra*) sembolü olmuştur. Eşyanın hakikati insanda gizlidir, bu yüzden "Her insanın bir âlem olduğunu söyleyen kadîm sûfi/ irfânî kültürümüzün, Hz. İnsan'ın âlemlere rahmet olduğunu ifade eden âyeti yorumlarken âlem kavramını yalnızca evren anlamında değil aynı zamanda insan olarak da anlaşılmalıdır."²⁵ XVII. Yüzyıl şairlerinden Kafzâde Fâizî bu gerçeği şöyle ifade etmiştir:

22 Sevim İlgürel, "Abdurrahman Hibri'nin Menâsik-i Mesâlik'i," *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 6 (1975): 110-28.

23 Evliya Çelebi, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Robert Dankoff ve dğr. (İstanbul: YKY, 2011), 1: 3/41.

24 *Hakikat-i Muhammediyye*: İlk dönem sufilinin bahsettiği ve İbn Arabî'nin yetkin dille ifade ettiği bu kavram kısaca şöyledir: "Lâ ta'ayyun (belirsizlik) mertebesinin sahibi Vücûd-Mutlak olan Allah, varlığın ilk tenezzülü olan bu mertebede tecelli etti. Nûr-ı Muhammediyye, cem'ü'l-cem', kalem, ilk akıl, velâyet-i mutlak da denen bu mertebede Allah'ın sonsuz isim ve sıfatları ilmen muhtasar halde toplandı. Sonra a'yân-ı sâbite mertebesinde Allah'ın esma ve sıfatlarının küllî-cüzî manâları, ilmî sûretlerde birbirinden seçilir hale geldi. Ezelden ebede kâinatta ortaya çıkan/çıkacak olan her varlık, a'yân-ı sâbitelerin yansımasıdır. Bundan sonra gelen varlık mertebeleri hakikat-i Muhammediyye ile zâhir ve mümkün olmaktadır.

25 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Kendilik Üzerine Düşünceler," *Kendini Aramak* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 29-32.

Çarh urmada aşkı ile bî-bâk

Dolâb-ı Muhammedî'dür eflâk²⁶ (Kâfzâde Fâizî)

Dolab-ı Muhammedî'den bahseden şairler arasında Kaygusuz Abdal oldukça özgün bir yere sahiptir. Menâkıbına göre Kaygusuz Abdal kırk dervişle hac dönüşü ziyaret ettiği Dolab-ı Muhammedî'den etkilenerek meşhur *Dolabnâme*'sini yazmıştır. Kaygusuz Abdal'ın *Dilguşâ*, *Gevhernâme*, *Vücûdnâme* gibi eserlerinde "Hakk tebâreke ve teâlâ bu kâinâtı vücuda getirdi. Vücûda getirileden beri, Muhammed Mustafa gibi insân-ı kâmil gelmedi... Yirde gökde cümle halka Muhammed Mustafa'yı baş eyledi."²⁷ ve "Âlem küllî vücûdumdur vücûdum / Özüm özüme kılarım sücûdum"²⁸ gibi hakikat-i Muhammediye ile ilintili olarak kendilik idrakine dair ifadeleri çoktur.

Bir diğer sanatkâr sufi Pîr Sünbül Sinan da mürsidlik makamına geçerken su dolabından aldığı ilhamla meşhur *Sünbülî Salâtı*'nı bestelemiştir.²⁹ *Sünbülî Salâtı*'nda özellikle "mürşid-i kâmil seçilme" yükü ile "muhatâb-mükellef-mes'ûl bir ferd"³⁰ olarak Sünbül Sinan'ın yaşadığı korku ve ümit arasındaki salınım hemen hissedilir. Zira "ben-anlatılarına ilişkin metinler, özellikle kendilik-anlatıları anlamındaki, esas itibarıyla bu üst-bilinç durumuna ermiş, ufka bakan, soru soran, ürperti içinde olan, korku ile ümit arasında salınan, bunalımı yaşayan, dolayısıyla kendilik bilinçleri yüksek fertlerin bir tür tekrar varlığa tutunma araçları olarak da okunabilirler. ...Kendilik bilincine ermiş bir ferd, hayatı korku ile ümit arasında (*beyn el-havf ve'r-recâ*) bir salınım hâlinde yaşar. Bu hâl en çok filozoflarda, şairlerde, musikişinaslarda, yazarlarda sıkça müşahede edilir."³¹ Kaygusuz Abdal ve Sünbül Sinan'ın menkıbelerinde ortaya çıkan bu iki sanat eseri, her iki

26 Nevîzâde Atâyi, *Hadâ'iku'l-Hakâik fi Tekmîleti's-Şakâik* (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2017), 2:1650.

27 Şehzâde Alaaddin Gaybî, "*Saraynâme*," *Kaygusuz Abdal Külliyyâtı* (Ankara: TDK Yayınları, 2021), 1021.

28 Şehzâde Alaaddin Gaybî, *Kitâb-ı "Mıglatanâme*," *Kaygusuz Abdal Külliyyâtı*, 655.

29 Halvetî piri Cemâl-i Halvetî (ö.1494) hacca niyetle İstanbul'dan yola çıkmış, ancak vefat etmişti. Onunla hacca buluşmak üzere Mısır'dan yola çıkan Sünbül Sinan, merhum mürsidinin İstanbul'daki Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nı kendisini devrettiğini yolda öğrendi. Sünbül Sinan yüklendiği ağır manevî emanetin endişesiyle yolda rastladığı bir su dolabına saklandı, uzun süre tefekküre daldı. Durmadan salavât okurken su dolabının inler gibi, ağır ağır dönüşünden müphem meşhur *Sünbülî Salâtı*'nı besteledi; âsitâne postnişini olunca da bu eserini dervişlerine öğretti. Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda 10 Muharrem'de okunan *Sünbülî Salâtı* sonraki postnişin Merkez Efendi devrinde Osmanlı coğrafyasında yayıldı. (Bkz. Alvan, *Benim Adım Dertli Dolap Türk Edebiyatında Dolabnâme*, 75-81.)

30 Bkz. Fazlıoğlu, "Kendilik-Bilinci Üzerine," *Kendini Bulmak*, 40-46.

31 Fazlıoğlu, "Öz.ne'nin Kiyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî Bir Çözümleme," 62, 61.

sûfinin insan-ı kâmil olma yolunda “iddialarının epistemik doğrulayıcısıdır.”³² denilebilir.

Dolabnâmelerde insanı temsilen su dolabına dönüşen ağacın seçilmesi, irfanî gelenekte mitik sembol olan varlık ağacı (*Şeceretü'l-Kevn*) ile de ilişkilidir. İbn Arabî'ye atfedilen *Şeceretü'l-Kevn*'de³³ çekirdek-ağaç sembolü ile hakikat-i Muhammediye sayesinde varlık mertebelerinin zuhûrunda Hz. İnsanın rolü destansı üslupla anlatılmıştır. “İnsan *Şeceretü'l Kevn*'in meyvesi ve Cemâlullâh'ın aynası hükmünde olduğundan, yaratılışın gayesidir.”³⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de “Kün!” emriyle Hakikat-i Muhammediye mertebesinde varlık âleminin ilk zuhurundan bahsedilmesi (Nur/35, Ahzab/45-46), Hz. Âdem ve Hz. Havva'ya yasaklanan *Şeceretü'l-Huld* (Bakara/35); Mirac'da Hz. Muhammed'in Sidretü'l-Münteha'yı geçip ruyeti müşahedesi (Necm/14); *Şeceretü'r-Rıdvan* altında biat (Fetih/18) gibi “mukaddes, mübarek ağaç” anlatıları bu sembolün kaynağıdır. Hadis-i şeriflerde de ağaçların zikri, hurma kütüğünün (Hannâne) inleyerek dile gelmesinden bahsedilmiştir. Bu bağlamda İbn Arabî hurma-insan benzerliğinden bahseden hadislere dayanarak hurma ağacı ve meyvesinin esrarından bahsetmiştir.³⁵

Sufî/irfanî geleneğin eserlerinde varlık ağacı meyvesi, varlık mertebesindeki ricâlullâhı ve silsiletten Hz. Muhammed'in yeryüzündeki varisi olan kâmil mürşidleri temsilen kullanılmıştır. Bunun halka yansımaları olsa gerek, Pakistan/Sind'de Abdülkadir Geylanî adı verilen çok sayıda ağaç vardır.³⁶ Dolayısıyla dolabnâmelerde ağaçtan yapılan su dolabının epik söyleyişle dile gelip ilahî aşkla inleyerek dönerken şairle dertleşmesi “ârif şairin menkıbesi” sayılabilir. Nitekim kendilik idrakinin idrakine erişen Kaygusuz Abdal, kendini bilgi konusu kılabilirdiği için yazılış rivayetiyle *Dolabnâme* şiiri ve Dolab-ı Muhammedî kendi menâkıbı içinde yer almıştır.³⁷ Yûnus Emre'nin aşağıdaki II. beyitinde *er sırrı* dediği, bütün varlık âleminin varoluş sebebinin aşk ve ilim oluşudur.³⁸ Yûnus Emre ***Çalap aşkı cândaydı bu bilişlik***

32 Fazlıoğlu, “Öz.ne'nin Kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî Bir Çözümleme,” 50.

33 Bkz. İbn Arabî, *Varlık Ağacı: Şeceretü'l-Kevn*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş (İstanbul: İz Yayınları, 2010).

34 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Selçuk Eraydın ve Mustafa Tahralı (İstanbul: İFAV Yayınları, İstanbul, 2014), I: 9, 34, 126.

35 İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye Âlemin Yaratılışı*, 68.

36 Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 40.

37 Bkz. Şehzâde Alaaddin Gaybî, *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*, *Kaygusuz Abdal Külliyyâtı*, 1172-76.

38 Bu konuya ulema ve urefanın yaklaşımları için bkz. İhsan Fazlıoğlu, *Fuzûlî Ne Demek İstedî?* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020).

andaydı / Âdem-Havvâ kandaydı **biz** anunla **yâr** iken” beyitinde buna işaret etmiştir.

Bu **ezelî birliği** ya bu **cihân dirliği**
Ya bu gönül birliği bil **Kudret Budacı**'dur

...

Er sırrıdır sırrın senün er yeridür yirün senün
Ne yerededür yirün senün sana sorarum **ey ağaç**

...

Dervîş olan bel bağlaya **dolaplayın** çok ağlaya
Her kanda **dolap** varısa anda **bâg** u bostân olur³⁹ (Yûnus Emre)

Tasavvufî/irfanî geleneğe göre *kenz-i mahfî*⁴⁰ kudsî hadisindeki “bilinmeyi sevdim/istedim” ifadesi marifet (*ilim*) ve muhabbet (*aşk*) kavramlarını içerir. Kudsî hadisteki muhabbet/*hubb* ile aynı kökten türeyen *habbe*, “çerkerdek, tohum” demektir. Dolayısıyla muhabbet “sevginin yeşerttiği tohum” gibi düşünülebilir.⁴¹ Allah'ın insanın kalbine ve eşyanın özüne attığı sevgi/aşk tohumu hayatın kaynağıdır. “Her kim **âşık** olmadı benzer **kuru ağaca**”⁴² diyen Yûnus Emre de; “**Aşkdır dolabları inleden**”⁴³ diyen Sinan Paşa (ö. 1486) da; “Ben Mevlâ'ya **âşık** oldum / Anun için inilerim”⁴⁴ diyen Âşık Yûnus da aşkın yaratılış sebebi oluşundan bahsetmişlerdir.

Kendilik idrakinde soru sorma/sorgulama önemlidir, zira “soru da yanıt da insandır;”⁴⁵ Dolabnâmelerde de soru soran da cevap veren de kendilik idrakindeki insandır. Yani dolabnâmelerde kendilik arayışındaki şair, su dolabı ile sorulu-cevaplı diyalogunda varoluşa dair nedensellik arayışındadır. Şair *Su'âl itdüm bugün ben bir dolâba / Didüm niçün sürersün yüz bu âba* (Kaygusuz Abdal) diye sorar. *Dolâb işitdi benden bu hitâbı / Lisân-ı hâl ile virdi cevâbı* (Hayâlî-i Gülşenî) gibi, su dolabı uzun cevaplar verir: İnsanın

39 Tatcı, *Yûnus Emre Divânı*, 243/3, 33/7, 21/6, 97/2.

40 “Ben bir gizli hazine idim, bilinmeyi sevdim / istedim ve halkı yarattım.” [Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, hadis no: 2016]

41 Hucvirî, *muhabbet* kelimesini “toprak testi”, “saf sevgi” anlamlarına gelen *hubb* ve “kalbin kıvamı” anlamındaki *habbe* kelimeleriyle bağlantılı olarak açıklamıştır. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 442-443. Bu izah insanın topraktan yaratılışının aşk ile ilişkisini akla getiriyor.

42 Tatcı, *Yûnus Emre Divânı*, 342/5

43 Sinan Paşa, *Tazarru'nâme*, haz. Mertol Tulum (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2014), 549.

44 Tatcı, *Âşık Yûnus*, 88-89.

45 Bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Soru da İnsandır Yanıt da,” *Kendini Aramak*, 9-12.

hissî, vicdanî ve akli yapısına hitap eden nükteli bu cevaplar; âşık, abid ve ya natık yönüyle şairin mizacını yansıtır. Hayatın ve ölümün anlamını sorgulayan bu süreçte şair aslında kend'özü ile söyleşmektedir.

Kalkandelenli Fakîrî ve Eserleri

Şair tezkirelerinde XVI. yüzyılda yaşayan Fakîrî mahlaslı iki şairin hayatı birbirine karışmış; Sultan II. Bayezid devrinde (1481-1512) yaşayan *Dolabnâme* şairi Fakîrî ile XVI. yüzyıl sonuna dek yaşayan Fakîrî⁴⁶ tek şair gibi anlatılmıştır. Sadece *Tuhfe-i Nâ'ilî*'de Yavuz Sultan Selim (salt.1512-1520) ve Kanunî devrinde (salt.1520-1566) yaşayan iki ayrı Fakîrî olduğu belirtilmiştir.⁴⁷

Dolabnâme şairi Kalkandelenli Fakîrî II. Bayezid devrini görmüş, Yavuz Sultan Selim devrinde suhteyken danışmend olmadan genç yaşta vefat etmiştir. Latîfî ve Âşık Çelebi Kalkandelenli Fakîrî'nin âşık ve rind meşrep bir medrese talebesiyken genç yaşta öldüğünü söylemiştir.⁴⁸ *Kınalızâde Tezkiresi*,⁴⁹ *Beyânî Tezkiresi*,⁵⁰ *Riyâzî Tezkiresi*⁵¹ ve *Künhü'l-Ahbâr'a*⁵² göre de (Kalkandelenli) Fakîrî garip, âşık ve rind meşrep şairdir. Evliya Çelebi ise Fakîrî'nin doğaçlama şiir okuyabilen (*bedîhe-gûy*) bir şair olduğunu söylemiştir.⁵³

Kalkandelenli Fakîrî, genç yaşta Ahmed Paşa (ö. 1497), Necâtî Beg (ö. 1509), Mesîhî (ö. 1512) gibi devlet adamı olan büyük şairlere nazîreler yazmıştır. *Pervâne Bey Mecmuası*'nda Fakîrî'nin Cem Sultan'a dört, Sultan II. Bayezid'e bir nazîresi vardır. Cem Sultan'a daha fazla nazîre yazmış olması da şairin Cem şairlerine yakın olduğunu düşündürmektedir.⁵⁴

46 Fakîrî'den ilk bahseden Latîfî, mahlasındaki gibi zillet içinde yaşadığını söylediği şairin vefatı hakkında çelişkili iki bilgi vermiştir. Önce "Fakîrî Sultân Selim devrinde fevt oldu." diyen Latîfî, sonra Varadin ve Budin'in fethedildiği 1526'larda Balkanlarda gezen Fakîrî'nin remil falı bakan bir imam-hatip ve hekim olduğunu söylemiştir. Latîfî, *Tezkiretü's-Suara ve Tabsiratü'n-Nuzemâ*, (Ankara: AKM Yayınları, 2000), 440. Kanunî devrinde yazılan *Letâif, Risâle-i Tarîfât ile İstanbul Şehrengizi*, 1582'den sonra ölen Fakîrî'nindir.

47 Bünyamin Yuvacı, "Tuhfe-i Nâilî" (Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 97.

48 Âşık Çelebi, *Meşâirü's-Suarâ*, haz. Filiz Kılıç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 527.

49 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Suarâ*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: TTK Yayınları, 2014), II: 768-69.

50 Beyânî, *Tezkiretü's-Suarâ*, haz. İbrahim Kutluk (Ankara: TTK Yayınları, 1997), 213.

51 Riyâzî Muhammed Efendi, *Riyâzî's-Suarâ* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 262.

52 Mustafa İsen, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (Ankara: AKM Yayınları, 1994), 182.

53 *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 1:167.

54 Fakîrî'nin hayatı ve eserleri hakkında mukayeseli geniş bilgi için bkz. Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 47-66.

Kalkandelenli Fakîrî, çağdaşı Üsküplü Ferîdî'yi hicvedip şairlerin takdini kazanmıştır. Asıl adı Haraççı Hüsâm olan Ferîdî, II. Bayezid'in "şeytan cinsinin nâziklerinden" kibirli bir kuluymuş. Sağır olan Zâtî'yle de alay eden Ferîdî, şairleri epey rahatsız etmiştir.⁵⁵ Edirne'de Yeni İmaret ve Dârü'l-hadis mütevellisiyken önce Cem Sultan'ın sonra Sultan II. Bayezid'in hizmetine giren Ferîdî'nin dedikodusunu yapan şairleri Cem Sultan'a yazdığı bir nazîrede şikâyet etmesinden, kendini hicveden Fakîrî'yi de şikâyet ettiği sonucu çıkarılabilir.

Kalkandelenli Fakîrî'nin 797 beyitten müteşekkil *Dolabnâme*⁵⁶ mesnevisi, türünün bilinen en hacimli mürettep ve müstakil örneğidir. Şair 14 Aralık 1498'de Karaman'a bağlı Ermenek'te tamamladığı *Dolabnâme*'de; Sultan II. Bayezid için bir methiyeye yer vermiştir. Fakîrî'nin ben-anlatısı ile metaforların iç içe geçtiği eserde, şairin gerçek hayatının geçtiği mekânlar (Ermenek, Amasya) ile gerçek zaman kurgusal geçişlerle birlikte verilmiştir. *Dolabnâme*'nin üslubunda şairin monologları, su dolabıyla diyalogları ve dramatik nidalarla verilen öğütler eserin edebî değerini artırmıştır.

Fakîrî'nin *Dolabnâme*'sindeki Ben-Anlatıları

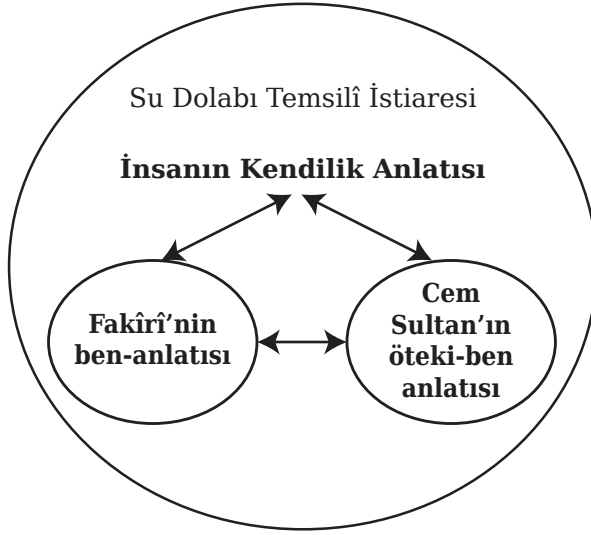
Fakîrî'nin *Dolabnâme*'sinde *ben* ve *biz* ile *kendilik* ve *öteki-ben* anlatılarını birarada gözlemlemek mümkündür. Tahkiyeli üslupla yazılan eserin olay örgüsünde şair ağır ağır, durmadan inler gibi ses çıkararak dönen su dolabı alegorisyle, bir yönden kendi sergüzeştini, bir yönden öteki-ben olan II. Bayezid ile taht kavgası yapan Cem Sultan'ın trajik sonunu kendi ağzından aktarırken aslında dünyanın fâniliğini ve insan hayatının anlamını sorgulamıştır.

Eserde şair su dolabına seslenip sergüzeştini sorunca su dolabı feryat edip dile gelir, başından geçenleri anlatır. Hikâyenin kahramanı su dolabı, eskiden kuşlar ve türlü hayvanların faydalandığı özgür ve mutlu bir sanavber ağacıdır;⁵⁷ derken kader ve kazayı temsil eden ormancılar ağacı keser;

55 Latîfî, *Tezkiretü's-Şuara*, 441, 431-432.

56 Macar Bilimler Akademisi'nin Türkçe Yazmalar Katalogu'ndaki (*Dolabnâme*, TÖRÖK O.213) bilgiyi esas alan *Benim Adım Dertli Dolap: Türk Edebiyatında Dolabnâme*, (2021)'de eserin müellifinin La'îf olduğu duyurulmuş, fakat incelendikten sonra asıl müellifin Fakîrî olduğu anlaşılmıştır. Bkz. Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme* (İstanbul: İdeal Kültür Yayınları, 2022).

57 "Arapların sanavber dediği siyah servi / draht-ı nâju; reçine veren küçük çam ağacıdır." Mütercim Âsım Efendi, *Burhân-ı Katı* (Ankara: TDK Yayınları, 2000), 672. Günümüzde sanavber, fıstık çamı diye biliniyor.



marangozlar eziyetli işlemlerden sonra onu su dolabı hâline getirirler. Ağaç kaderine isyan etmez, artık başka bir varlığa dönüşse de eski hâlini özler.

Fakîrî'nin eserdeki ifadesiyle su dolabına dönüşen sanavber ağacı istiaresi, varlık mertebeleri içinde kendilik bilincine erişmiş insanın kendilik anlatısıdır. Eserin bütününde dünya gurbetinde *garîb* kalan, fitraten yaratıcısına ve aslî vatanına dönme arzusundaki insan nefis terbiyesi ve kulluk bilinciyle iç aydınlanmasını bulacağı öğütlerle anlatılır. Eserde yer alan Fakîrî'nin ben-anlatısı ile öteki-ben olan Cem Sultan'dan bahsedilmesi şairin kendilik anlatısından bağımsız değildir, aynı kümenin parçasıdır:

*Ol ağac kim yâda gelmişdür ezel
Âdemoğlıdur ağac aña mesel*

...

*Bir ağacsın kездiler tut kim seni
Vireyin saña haber diñle beni⁵⁸*

58 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 166.



George Jansoone, Fıstık Çamı (*Sanavber/Pinus Pineae*), Side/Türkiye, 16.04.2005.

Müstakil Ben-Anlatısı Olarak Fakîrî'nin *Dolabnâme'si*

Kalkandelenli Fakîrî, 14 Aralık 1498'de yazdığı *Dolabnâme* mesnevisinde kendi hayatı hakkında önemli bilgiler vermiştir. Eserin müstakil ben-anlatısı özelliği gösteren kısmına göre⁵⁹ Fakîrî, tımar sahibiyken bazı kişilerin gadrına uğramıştır. Şikâyeti bürokrasi katında karşılık bulmaz, çünkü liyâkatsiz idareciler “kargaları dinleyip bülbülleri hapse atmaktadır.” Bu yüzden “ya tahammül ya sefer” diyen şair, hakkını aramak için oğluyla beraber, Amasya'ya doğru yola çıkar.

Şair Amasya'da konakladığı gece uğradığı haksızlıklar yanında kendilik anlatısı saydığımız arayışlarla tefekkür ederken uyuyamaz. Amasya'da şehrin içindeki muazzam su dolaplarının feryat eder gibi dönüşü ile kendi hâli arasında bağ kurar. Eserde *Dolabnâme*'nin kurgusunu nasıl yaptığından da bahseden şair su dolabını görünce “gönlünde birçok ilham penceresi açılır, aklındaki muğlak hayalleri bir araya getirir” ve eserini burada yazmaya başlar. Fakîrî Amasyada bir müddet kaldıktan sonra bir süre ikamet ettiği Ermenek'te *Dolabnâme*'yi tamamlamıştır. Ermenek Çayı'na su dolaplarının kurulduğu Ermenek, o zamanlar İç-il Sancağı'na (İçel/Mersin) bağlı bir kazâdır.

Henüz danişmend olmadan ölen Fakîrî, nasıl tımar sahibi olmuştur? Muhtemelen tımarlı sipahi akrabasından kendisine miras kaldığı için şairin genç yaşta tımar sahibi olduğunu düşünüyoruz.⁶⁰ Fakîrî'nin tımarının Ermenek'te mi Rumeli'de mi olduğu belli değildir. Muhtemelen Fakîrî, kendine miras yoluyla intikal eden tımar için Kalkandelen'den Ermenek'e gelip yerleşmiştir. Tımarı elinden alınınca da gittiği Amasya'da *Dolabnâme*'ye başlamış, Ermenek'te bitirmiştir. Tımarının Rumeli'de olması ihtimaline göre ise Fakîrî, tımarını gaspedenleri şikâyet için Amasya'ya doğru yola çıkmış; sonra uğradığı Ermenek'te bir süre kalmış ve eserini orada tamamlamıştır. Her ihtimalde şairin Ermenek'e geri dönmesi, tımarının Ermenek'te olduğunu akla getirmektedir.

59 Bkz. EK 1.

60 Osmanlı tımar sistemi Beyşehir ve Akşehir yöresinde 1466'da kurulmaya başladı, 1483'te Karaman eyaletine yayıldı ve eyalette 412 tımar birimi oluştu. Bunlardan yurtluk tipi dirlik; göçebe reislerine harap yerleri iskânda göçmen ailelerin yerleşmesini sağlamak için bu tip toprakların *imtiyaz* şeklinde, cebelü gönderme şartıyla verilir. Bosna sipahileri yurtluk-ocaklık statülü zâimlerdi. Bu sipahilerin tımar ve zeâmetleri ailelerine, *mirasçı erkek çocuk yoksa ailenin diğer erkek üyelerine* miras yoluyla geçiyordu. Bkz. Halil İnalçık, “Tımar,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41:170-71. Benzer bir olayda, Rumeli göçmeni Karil Ailesi'nden Mustafa Bey, Malkoç Bey ve İbrahim Bey'in Karaman'daki tımarları yurtluk verilmiştir. Bkz. Doğan Yörük, “Karaman Eyaletinde Osmanlı Tımar Düzeninin Tesisi 1483,” *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 25: 40 (2006):186.

Dolabnâme'yi "adaletine güvendiği Sultan Bayezid'in şevkiyle" yazdığı- nı söyleyen Fakîrî, Sultan Bayezid'e "zayıf ve dertli hâlini" duyurmak için Hz. Süleyman'a "çekirge budu sunan karınca misali" eserini sunmak istemiştir. Ancak eserde *Dolabnâme*'nin padişaha sunulduğuna dair bilgi yoktur. Üstelik 1481'e kadar Amasya'da şehzade olan Sultan II. Bayezid, Fakîrî'nin *Dolabnâme*'yi tamamladığı 1498'de İstanbul'dadır, kendisi padişah olduktan sonra Amasya'ya hiç gitmemiştir.⁶¹ Şair belki de II. Bayezid'in Amasya sancakbeyi olan oğlu Şehzade Ahmed'i ziyaret edip uğradığı haksızlığı Şehzade Ahmed vasıtasıyla padişaha duyurmak istemiştir.

Öteki-Ben-Anlatısı Olarak Fakîrî'nin *Dolabnâme*'si

İnsan müspet veya menfî yönde öteki/ler hakkında yorum yaparken kendi bilinçaltını ele verebilir. "*Konuşulan-başkası, aslında kendine ait bir parçanın ötekileştirilmesinden başka bir şey değildir.*"⁶² Dolayısıyla doğru okunursa öteki'nden bahsederken bile insanın aslında kendi şahsiyetinden ve aidiyetinden, en önemlisi kendilik anlatısından bahsettiği görülecektir.

II. Bayezid devri şairi Fakîrî'nin *Dolabnâme*'de "öteki-ben" rolündeki Cem Sultan'dan ve II. Bayezid'den bahsetmesi de bu perspektiften değerlendirilebilir. Fakîrî'nin bir süre ikamet ettiği ve *Dolabnâme*'yi bitirdiği İçel (İç-il) sancağına bağlı olan Ermenek, uzun yıllar Karamanoğulları'nın başkentiydi. 1474'te Ermenek ele geçirilmişse de Cem Sultan'ın destekçisi olan bölge halkı üzerinde, uzun süre Osmanlı hâkimiyeti sağlanamadı. II. Bayezid'le taht kavgasına girişen Cem Sultan'ın trajik sonu,⁶³ başta Cem şairleri olmak üzere halkı derinden etkilemişti. Fakîrî 14 Aralık 1498'de Ermenek'te bitirdiği *Dolabnâme*'yi Cem Sultan'ın vefatından (ö. 1495), sadece dört yıl sonra yazmıştır. Fakîrî'nin yaşı itibarıyla Cem Sultan'ın işret meclislerinde bulunması pek mümkün değildir. Ancak yaşadığı devir ve Erme-

61 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 55.

62 Şükran Fazlıoğlu, "Öteki Üzerinden Kendini Ele Vermek: Ali Mubârek'in Alemuddîn'inde Ben-Anlatısı Arkeolojisi," *Ceride* 1, no. 2 (Ocak 2024): 104.

63 Karamanoğulları, taht kavgasında Karaman sancakbeyi Cem Sultan'ı destekledi. Haziran 1481'de Yenisehir'de II. Bayezid'e yenilen Cem Sultan Tarsus'a kaçtı; Burcî Memluk Sultanı'nın davetiyle Mısır'a, ordan da hacca gitti. 1482'de Karamanoğlu Kasım Bey ile Konya'yı kuşattı. Gedik Ahmed Paşa komutasındaki Osmanlı ordusu gelince Kasım Bey ve Cem Sultan İçel'e kaçtı. Rodos'a sığınan Cem Sultan, gönderildiği Fransa ve İtalya'da siyasî pazarlık malzemesi oldu, 25 Şubat 1495'te öldü/rüldü. II. Bayezid'den af dileyen son Karamanoğlu Kasım Bey (ö.1483) ise ölene dek İçel'de hüküm sürdü. İçel bundan sonra fiilen Osmanlı Karaman sancağına dahil oldu.

nek'teki ikameti dikkate alınırsa Fakîrî, Cem Sultan'ın himayesinde yetişen şairlerden istifade etmiş olmalıdır. Nitekim nazîre mecmualarında Fakîrî'nin hem II. Bayezid'e; hem Cem Sultan'a; hem de Cem şairlerine nazîreleri vardır.⁶⁴

Fakîrî, eserinde su dolabının sergüzeştini anlatırken kesileceğini anlayan sanavber ağacının dostları hayvanlarla helalleştiği diyalog kısmında, arada *Bu nice hicrân olur kim bir demi / Bir pula muhtâc ider Şâh-ı Cem'i* beyitini söylemiştir. Bu beyitte Cem Sultan'ın adının geçmesi, şehzadenin sığındığı Avrupa'da öl/dürül/ene dek yaşadığı sıkıntılara göndermedir. Bunu esas alınca *Dolabnâme*'deki su dolabına dönüşen ağacın alegorisi, "öteki" olan Cem Sultan'ın ibretli hikâyesine dönüşür. Yani eserde Cem Sultan'ı temsil eden sanavber ağacı; işret meclisi gibi şen bir ortamda kendinden istifade eden kuşlar (Cem şairleri) ve türlü hayvanlarla mutlu yaşayan özgür bir ağaçtır. *Dolabnâme*'de kaza ve kaderin temsili olan ormancılardan geldiğini gören ağaç (Cem Sultan) kesileceğini anlar, mütevekkil ve mükedder hâlde etrafına toplanan hayvanlara (Cem Şairleri) "Felek beni sizden ayrılıp kanımı içmek istiyor." diye dert yanar. Ağacın dostları "Eyvah, sensiz biz ne yaparız! Biz senin kullarımız, senin sayende geçindik, eğlendik, bilmeden seni üzdükse bizi bağışla. Ey meclisimizin sultanı, üzülme; hakkını helal et." diye feryat ederler.⁶⁵ Eserdeki bu sahne Karaman'ı terk ederken Cem Sultan'ın meclisindeki şairlerle vedalaşmasını akla getirmektedir. Nitekim Cem Sultan'da ve Karamanlı Aynı gibi Cem şairleri'nin şiirlerinde bu ayrılışa dair dramatik ifadeler çoktur.

Bu açıdan bakınca *Dolabnâme*'nin başındaki sâkinâme ile işret meclisinin dağılışı tasvirleri de Cem Sultan'ın işret meclislerini anımsatır.⁶⁶ Zira Cem Sultan'ın 1474-1482 arasında bölgede Karamanoğlu Kasım Bey ile âlim ve sanatkârları himaye ettiği işret meclisleri çok meşhurdu. İlginç bir şekilde Âşık Çelebi de " **Servi gibi** hevâ-yı kayd-ı rüzgârdan âzâde idi. Bir dîvan yanında bin dîvandan yeg, bir hum-ı mey katında bin Husrevanî gene-i şâyegandan yeg idi."⁶⁷ diyerek işret eğlencelerine çok düşkün olan Cem Sultan'ı "başında işret şarabının buharından taç olan özgür bir selvi" ağacına benzetmiştir.

64 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 59-63.

65 Bkz. EK 2.

66 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 55.

67 Âşık Çelebi, *Meşâirüŝ-Şuarâ*, 213.

*Bî-vefâ devrân elinden el-fiğân
Her bahâruñ şoñını eyler hâzân*

*Cem' olan **meclisi** bozar tağıdur
Şunduğı şekker yirine ağudur*

...

***Şeh** ki gitdi bunlar olmaz pâyidâr
Çarışur aşlına her biri i(y) yâr*

*Nice çursun gidicek başsız ayak
Düşer ol çayanmağa bulmaz çayak*

...

***Çanı ol meclis ki** bezminde kamer
Şem' bigi yanar idi tâbe-seher⁶⁸*

Fakîrî'nin eserini yazdığı yerlerden biri Cem Sultan'ın ikamet ve işret ettiği, savaştığı Karaman'a bağlı Ermenek; diğeri II. Bayezid'in şehzade iken sancakbeyi bulunduğu Amasya'dır. Bu mekânlar rakip şehzadelerin taht kavgasının sembolü iki siyasi kutup gibidir. Cem Sultan'ın yenilgisi ve vefatından sonra bölgenin hâmisi Sultan II. Bayezid muhalif görünen Cem şairlerine ve muhiplerine müspet yaklaşmıştır. Neticede taht kavgasında arada kalan ve Cem Sultan'ın etrafında bulunan Haydar Çelebi gibi şairler, pey-der-pey Sultan II. Bayezid'e biat etmişlerdi.

Fakîrî'nin bulunduğu çevrede Cem Sultan artık kudretli bir hâmi değil, dünyaya aldanmanın ibretli bir örneğiydi. *Dolabnâme* başında Cem Sultan'ın batan güneşe benzetilmesi, sonundaki Sultan II. Bayezid methiyesinde ise Fakîrî'nin saraya bağlılığını bildirmesi bu olaylardan etkilendiğini göstermektedir. Sultan II. Bayezid methiyesinde Fakîrî, işrete düşkün Cem Sultan'ın nefsi davrandığını ima eder gibi, padişaha kast edecek düşmanlara beddua etmiştir. Fakîrî'nin methiyenin devamında Ermenek'e niye gittiğini açıklaması da padişahı yanlış imaj oluşmasını engelleme gayreti gibidir.

*Çamer devrinde hem şâhib-çırândur
Güneş '**adliyle** meşhûr-ı çihândur*

68 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 132, 134, 142.

...
Ki Sultân ibni Sultân Bâyezîd Hân
 Zamâna Rüstem ü dehre Süleymân

...
 Yavuz kaçd eyleyeni ol hümāya
 Siper kılsun Hudā tîr-i kazāya

...
 Rebî'ü'l-âhîr'ün selhi gününde
 Toğuz yüz ü dağı dört hicretinde

Hudâ'nuñ 'avni birle oldı itmâm
 Dağı **Dölâb-nâme** eyledük nâm

Düşürüp nazm kıldum bir nicedür
 K'ola diyü **Şeh'ün gûşına der-hûr**

...
 Recâdur kim gönülden olmaya red
 Çekilmeye **Fakîrî** kuluña sed

Ki meddâhı-durur 'âlî tapunuñ
Riyâsuz bendesi-durur kapunuñ⁶⁹

Görüldüğü gibi *Dolabnâme*'sinde Cem Sultan'ın öteki-ben-anlatısı, Fakîrî'nin kişilik (*benlik*), kimlik (*bizlik*) ve kendilik (*kend'öz*) anlatılarından bağımsız değildir. Günahıyla sevabıyla ve acziyetiyle "insanlık" ortak paydasında her insanın birleştiğinin bilincinde olan Fakîrî ötekini, kendi ben-anlatısından ayırmamıştır. Cem Sultan'dan ibretle bahseden şair ötekileştirme değil; aslında kendilik idrakinin peşindedir. Bu yüzden Fakîrî "ibret-i âlem" olan öteki-ben şehzadeyi *ben*, *biz* ve *kendilik* anlatısına dâhil ederek kend'özüne ayna yapmıştır.

69 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 180, 181,183.

Kendilik Anlatısı Olarak Fakîrî'nin Dolabnâme'si

Yaratıcı'nın "muhatâb-mükellef-mes'ûl bir ferd" olarak seçtiği insandan beklentisi, kendilik bilincine varmasıdır.⁷⁰ Osmanlı coğrafyasında b/ilgisi, mesleği ne olursa olsun, herkes bunun az çok bilincinde olduğundan suffi/ir-fânî geleneğin kültür ve sanat ortamlarından kendilik nasibini almıştır. Bu bilincin yansıdığı sanat eserlerinden olan dolabnâmelerde inleye ağlaya dönen su dolabı, himmet ve gayret ile kendilik/ferdiyet idrakine erişmeye çalışan insanın temsîlidir, yani her dolabnâme, şairinin kendilik anlatısıdır.

Genç yaşta vefat eden *Dolabnâme* şairi Fakîrî ise bir derviş, şeyh veya kendilik filozofu olmasa da "muhatâb-mükellef-mes'ûl bir ferd" olmanın idrakine "kendince" varabilmiştir. Ölümden ibret almaya ve kişinin hayatına çeki düzen vermesine çokça atıfta bulunulan *Dolabnâme*'de Fakîrî'nin eserinde *marifet*, *tefekür* gibi ıstılahları kullanması bunun göstergesidir.

Ma'rifet bir bahrdür gâyet ulu

Aña gâvvâş olan olur bahtulu

...

Bu **tefekürle** düşüpdî câna nâr

Çalmamışdı korkudan şabr u çarâr⁷¹

Dolabnâme'nin tertibinde tevhidin ardından gelen na'tta şair, "levlâke"⁷² hitabını bir kaftan gibi giyen Hz. Muhammed'i överek kâinatın yaratılış ve düzeninde hakikat-i Muhammediyye'nin rolünü hatırlatır. Eser felek dolabının alçak dünyada nice mutlu, zengin, güzel insanı yok ettiğinden uzun uzun bahsederek hayat/ölüm ve kemâl/zevâl döngüsüne dikkat çeker. Eserde şairin insanın başına gelen her felaketin sebebinin felek olarak görmesi; ilk bakışta halkın kadercisi felek algısı gibi görünmektedir. Ama eserinde "İyi kötü her iş ve oluş Allah'tan gelir, feleğin ne suçu var?" diyen şair, nefsin zararlarına, zamanın kıymetine ve insanın cüz'î iradesine dikkat çekmiştir. Fakîrî'ye göre aşk gönül pasını silecek ciladır, Allah'tan aşkı *kend'özüne* nakşetmesini niyaz eder.

70 Bkz. Fazhoğlu, "Kendilik-Bilinci Üzerine," *Kendini Bulmak*, 40-46.

71 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 150-51.

72 *Levlâke levlâke lemâ halaktü'l-eflâke*: "Sen olmasan sen olmasan felekleri yaratmazdım." (Hadis-i Kudsî)

Başa '**ışkı** Ol virür deryāya cūş
Dile şabrı Ol virür cāna hurūş

...

Şerh olan çün **kendünüñ** 'ibretleri
'Aql u dil hayrān olan **hikmetleri**

Ne bilürem **ben** ki sözden dem uram
Kim meger andan ola lutf u kerem

Ne yüzüm var kim eser ide sözüm
Yeg idi bilseydüm evvel **kend'özüm**

Kend'özüm olmuş iken 'işyāna ğarķ
Tañ budur eydem dirin bir nesne fark

Ĥufteyem ğaflete huşyār olmadum
Yavu kıluban **özümü** bulmadum

...

Bizi nefs-i şüm elinden kıl ĥalāş
Şayķal ur '**ışkuñla** göñle oldı paş⁷³

Bu şekilde marifeti idrak peşindeki şair uykusuz gecelerin birinde, inleyerek dönen su dolabının neyin feryadına benzeyen sesini duyar, yanına gidip derdini sorar. Su dolabı ağır ağır dönerken hâl diliyle ağlayarak macerasını anlatır. Sanavber ağacıyken vatanından dostlarından koparılıp gurbete atılmıştır, eski günlerini yâd edip ağlar.⁷⁴ Ağaç su dolabına dönüşmekten şikâyet ediyor gibi görünse de durum farklıdır. Bilindiği gibi felsefi ve irfanî gelenekte *mebde* (yaratılış, köken, başlangıç), *me'aş* (yaşam) ve *me'âd* (dönüş) kavramları ile varlık-yokluk, hayat-ölüm, kemâl-zevâl arasında insanın ve âlemin sonsuz döngüsünden bahsedilir. Dolabnâmelerde insanın temsîli olan ağaç, aşama aşama türlü eziyetli işlemlerden geçerek su dolabına dönüşür; ama yok olmaz. Zahmet içinde rahmet vardır, ağlaya inleye ağır ağır dönen su dolabından çekilen su ile nice güzel bahçeler sulanır, taze sebzeler yetişir.

73 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 147, 48.

74 Bkz. EK 3.

Eserde alegorinin ifşa edildiği beyitlerde hikemî üslup kullanılmış, şair okurla bazen kendi diliyle bazen de su dolabının ağzından dertleşmiş, Allah'a kavuşmak, nefsi terbiye etmek, gafletten uyanmak gibi konularda öğütler vermiştir. Şair bu öğütleri aslında kendine söylediğini birkaç kez ifade eder. Bazen de bu öğütlerde şair kimliğini öne çıkarıp *ben* yerine *biz* ifadesini kullanmıştır. Bu manzara tam da Tahirül Mevlevî'nin *hikemî üslup* tarifindeki gibi, birini/ötekini tekdir edip "Niçin böyle yapıyorsun?" demek yerine "Niçin böyle yapıyoruz? Yapmasak daha iyi olmaz mı?" şeklinde mensubiyetini ifşa eden yapıcı bir ifadedir.⁷⁵

Sen senüñ kırtar çü gafletden **özün**

Tā ki te'sîr eyleye halka sözün

...

Var bu pendi **iy gönül** sen saña vir

Var bu bahşdan **sen seni** eyle habîr

...

Niçün **anmazuz** tamunun heybetin

Bilirüz çün ol Kerîm'ün 'ibretin

Yoğ imiş benzer dirîgâ **bizde** 'âr

Sanmazuz âhir olasin şerm-sâr⁷⁶

Fazlıoğlu'nun "Kendilik-bilincinin en önemli korkusu hiç olmaktır. ... önemli olan ölümden sonra bir şekilde devam edilmesi; ferdiyet makamındaki kendilik-bilincinin var-olmasını sürdürmesidir."⁷⁷ tespitinden hareketle, bir eser vücuda getirmenin kendilik anlatısı sahibinin hiç olma / ölüm korkusunu yenme gayreti olduğu söylenebilir. Çünkü İslam itikadında ölüncü yok olma korkusunu aşmanın bir yolu eser bırakmaktır. Fakîrî'nin kendilik bilincinin ürünü, kendilik anlatısı olduğunu düşündüğümüz *Dolabnâme* adlı eser de şairin "hiç olma/unutulma" korkusunu yenmek ve dünyada iz bırakmak amacıyla hazırlanmıştır.

Dolabnâme'nin sonunda ettiği dua ile okurlarıyla/gelecek nesillerle gönül bağı kuran Fakîrî, ölümden sonra da kendilik bilincinin ber-hayat ol-

75 Tahirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lugatı* (İstanbul: Enderun Yayınları, 1994), 177-78.

76 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 169, 170, 174.

77 Fazlıoğlu, "Öz.ne'nin Kiyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî Bir Çözümleme," 58.

masını dilemiştir. Bu dua şahsiyet, hüviyet ve haysiyetiyle “muhatâb-mükellef-mes’ûl bir ferd” olan şairin amentüsünü beyanıdır. Fakîrî’nin duasında *biz* ile kurduğu mısralarda şair, şahsiyeti ve hüviyetini yansıtan değerlerden bahsederek ortak kimliği paylaştığı okurlar/gelecek nesiller ile *bizlik* idrakine girmiştir. Bu açıdan Fakîrî’nin menkıbesi sayabileceğimiz *Dolabnâme*’nin bugün bize erişmesi de şairin kendilik bilincinin yankısı sayılabilir.

Fakîrî’nün kim okırsa kitâbın
Yüzinden ala devr anuñ nikâbın

...

Ĥabîr ola cihânuñ cünbişinden
Başîr ola **zamânuñ gerdişinden**

Fenâya fânîyüz n’olsun **fenâdan**
Murâd olan añılmağdur du’âdan

Dırâz itmeyelüm iñen kelâmı
Okındukca añalar **ben** gulâmı

...

Kerem izhâr idüp kıla seĥâvet
Okıyup **Fâtihâ** vire **şalavât**

Du’ası **birinüñ** şâyed ki mağbûl
Ola olmayavuz dergehde ma’zûl

...

İlâhî **okıyanı diñleyeni**
Du’âdan **ben** kulını **yâd ideni**

Ķamu mü’minler ile rahmet eyle
Ġanî’sin lutfunuñ ĥvâniyla toyla⁷⁸

78 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 182, 183.

Sonuç

Hama'daki en büyük su dolabı olan ve Hama hâkimi Aydemir eş-Şeyhî'nin 1361'de yaptırdığı Dolab-ı Muhammedî menkıbeleri ile klasik Türk şiirinde dolabnâme türünün ilham kaynağıdır. Bu su dolabına eşyanın hakikat olması sebebiyle, Hz. insan (ideal insan) kavramının en mükemmeli Hz. Muhammed'in adı verilmiştir. Klasik Türk şiirinde "hacı şairlerin" Hama'da gördükleri Dolab-ı Muhammedî, hakikat-i Muhammediyye dolayısıyla şeceretü'l-kevn, varlık mertebeleri, devir nazariyesi gibi metafizik kavramları temsil eden mazmuna dönüşmüştür.

Alegorik ve tahkiyeli üslupla anlatılan dolabnâmelerde Dolab-ı Muhammedî gibi su dolabına dönüşen ağaç metaforu, tasavvufî/irfanî gelenekteki *kendilik/ferdiyet* idrakine erişmeye çalışan kâmil insanın temsilidir. Kendilik anlatısında korku ve ümit salınımında soru sorma/ sorgulamanın değerini dikkate alırsak dolabnâmelerde su dolabı ile sorulu-cevaplı diyaloga giren şairler, hayatın ve ölümün anlamını sorgularken Hz. insana öykünürler. Bu kendilik anlatısında "soru da yanıt da insandır," yani su dolabıyla konuşan şair aslında kend'özüyle konuşur.

İlmine, irfanına göre her insanın kendilik anlatısı, kendi menkıbesi farklı olduğundan dolabnâme şairlerinin kendilik anlatısı farklılaşabilir. Mesela Âşık Yunus'un âşıkâne üslupla söylediği "Benim adım dertli dolap" ilahisi ile Kaygusuz Abdal'ın veya Fakîrî'nin hakîmâne üslupla yazdığı dolabnâmele-
rindeki kendilik anlatısı kendine özgüdür.

En hacimli mürettep ve müstakil dolabnâmeyi yazan Kalkandelenli Fakîrî'nin hayatı hakkında bilgimiz çok azdır. Sultan II. Bayezid devrini gören ve genç yaşta ölen Fakîrî'nin *Dolabnâme'si*, tek müstakil ben-anlatısı özelliğine sahip dolabnâmedir. Eser şairin hayatına dair karışıklığın giderilmesine katkıda bulunmaktadır. Eserde ayrıca övgüyle Sultan II. Bayezid'den ve "ötekileştirmeden" öteki-ben Cem Sultan'dan bahsedilmesi şairin hissiyatını fikriyatını yansıttığı için ben-anlatısı ve kendilik anlatısı ile bütünleşmiştir. Yani Fakîrî'nin *Dolabnâme'sinde* "ben", "biz" "kendilik" ve "öteki-ben" anlatısını bir arada gözlemek mümkündür.

Ek 1

**Dolabnâme'nin Sebeb-i Telîfi'nden
Fakîrî'nin Müstakil Ben Anlatısı Bölümü**

Süleymân *katına çekirge budı*
Ki 'ayb itmeñ **karıncadan** hünerdür

Ne 'ayb olsun ki bulunan ilinde
Getüre tuhfe idünüp elinde

Karıncayuz ne olsun tuhfemüzden
Du'âdur umulan maqşûd sözden

Karıncanuñ ne deñlü kudreti var
Ki bülbüller katında kıla aqbâr

Diyeyin güş iderseñ ibtidâsın
K'oqıyıncaq bilesin intihâsın

Sebeb yâd olduğundan bu kitâbuñ
Fiğân u nâlesi içün **dolâbuñ**

Bu devrânuñ dahı dūn himmetinden
Felek diyen cefâ-ñū minnetinden

Niçe **karğalar** olduğın hüceste
Niçe **tütileri** görüp kafesde

Kemâl ehline kılllet olduğını
Görüp her cehl rağbet bulduğunu

Göñül katlanamayup bu cefāya
Görüp hüküm itdüğün zâğun hümāya

Çarārüm kalmadı gördüm ki bunda
Mübârekdür sefer dirler çü ğamda

Çurayın bāri seyrān eyleyeyin
Bu şeydā göñli ğurbetd'egleyeyin

Bunı diyüp hemān oldum revāne
Tımārun gitmesi oldu bahāne

Meger **zādem** şalınmışdı ırakdan
Be-ğāyet güç görüp gitdüm felekden

Havā ağup başa şarka giderdüm
Şabā-ves 'ālemi seyrān iderdüm

Residen-i Şehr-i Amāsiyye

Çü bir şehre irişdüm kim iñen hūb
Mu'azzam şehri içi toptolu maħbūb

Akar bir nehr Kevser-vār içinde
Dolābuñ çokluğın gördüm anda

İñildüsi deler bağrını çarħuñ
Ġiculdısı büker bilini dehrüñ

Dağı kim Hüsrev u Şirîn olur yād
Ol aralıkda kesmiş taşu Ferhād

Temāsasını iden şehr içinüñ
Urur terkini añmaz şehr-i Çin'üñ

Şorarsañ ne imiş nāmını anuñ
Añlur tahtgāhıdur zamānuñ

Amāsiyye-durur ol şehrüñ ismi
Ki hergiz beñzemez hiç şehre resmi

Aķarşu çevre yañı bāğ u būstān
Müzeyyen güşeleri pür-gülistān

Niçe müddet karār eyledük anda
Melāl iken dil ü cān oldı ĥande

Refāhiyyet bulup sürdük şafāyı
Unutduķ evvel olan mācerāyı

Dırāz itmeyelüm sözi iñen çok
Dinürse her sözün pāyānı ĥöd yok

Yaturdum bir gice vaķt-i seĥer-hız
İrişdi sem'e çok söz-i dil-āviz

Ki ne söz her biri peykān-ver tır
Geçüp sīnemden itdi cāna te'sir

Cigere derdi odı kār qaldı
İñildi bıçğusıyla bağrı deldi

Revānuñ sūzı şöyle aldı şabrın
Şanasın bey' idüben virdi mihrin

Göñülde niçe kaşrlar oldı bünyâd

Olur her güşede kılduğça feryâd

Göñüle niçe revzenler açıldı

Niçe dürlü hayâlât yâda geldi

Niçe muğlakları fikr ile buldum

Düşürüp bir araya nazm kıldum

Dimişdüm evvel anda ibtidâsın

Şorarsañ kanda oldı intihâsın

İç-il'de var-durur bir şehr Ermen

Niçe müddet olupdı bize mesken

Müfîd ü mu'tedil âb u hevâsı

Bulnür anda her dil muğtezâsı

...

*Bu kişverler ki dinür **pâdişâhî***

Sezâdur tahtı vü lâyıķ külâhı

...

*Dağı **şevkinedür nazm-ı kitâbuñ***

Sebeb kılet gözüm degdügi âbuñ

*Tamâm eyleyelüm **devlet du'âsın***

*Diyelüm şeh-i **Ermen** mâcerâsın*

Niçe zevķ ü temâşâ itdük anda

Şeh ü hâķân-ı 'âlem devletinde

Biraz vaķt itdük anda 'ıyş u hengâm

Kitâbı dağı anda kılduķ itmam

O şöhetler ki yād old'evvelinde
Ki ya'ni her kişi itse elinde

Giçürse '**işret ü zevk** ile 'ömrin
Uyuban **nefse** şısa **Ḥakk'**uñ emrin

...

Dimek olur ki aldanmañ şafāya
Şoñında tuş ider derd ü belāya⁷⁹

(Fakîrî)

79 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 176-178, 181, 182.

Ek 2

Dolabnâme'de Alegorik Olarak Öteki-Ben-Anlatısı Cem Sultan'dan Bahseden Bölümü

(Ağacın dostu hayvanlara seslenişinden alıntılar)

Dönüben didüm i mûnisân-ı cân
Baña zulm itmek diler **devr-i zamân**

Çılmağ ister 'ömrümüñ **milkin** harâb
Eylemek diler vücûdumı tûrâb

Beni sizden ayru düşürmek diler
Hûnî çeşmi kanuma dışın biler⁸⁰ (Fakîrî)

(Hayvanların cevabından alıntılar)

Bu nice hicrân olur kim bir demi
Bir pula muhtâc ider **Şâh-ı Cem'i**

Bunu diyüp her birisi kıldı yas
Lâl oluban itmediler **bezm-i hâş**

Dirler idi kim nereye varalum
Yâ İlâhî **kime mihmân olalum**

Sen esirge kullarunuñ çün bizi
Ger eger başda ese **ğara yazı**

80 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 58.

*Dönüben dirlerdi ki olma melâl
Âhiret haqqın bize eyle helâl*

Ol kadar zevk itmişüz säyeñde hem
Biñde biri vaşfın idemez kalem

Niçe dürlü 'ıys u demler eyledük
Şāyet ola kim 'abes söz söyledük

Hâtırıñ bāşed bize kalmış ola
Cürmümüz luţfuñla 'afv itseñ n'ola

İy bizüm cān u gönülden yārümüz
Mihri cānda şaqlanan dildārumuz

İy **bizüm** ermişümüzün menzili
Ve'y bizüm iclāsumuzuñ maḥfili

İy bize mūnis olan her nesnede
İy bize hem-demlik iden ğamda da

*Şimdi n'olduñ kim saña ğam buldı yol
Şāduñı terk idüben olduñ melül*

*Bunı diyüben iderlerdi fiġān
Dirler idi dehr elinden el-amān*

...

Elvedā' idüp benümle her biri
Ol ğice çıkardılar şubḥı diri⁸¹

(Fakîrî)

81 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 159, 160.

Ek 3

Fakîrînin Amasya'da Gördüğü Su Dolabı İle Diyalogundan Alıntılar

Hayrete şol resme varmışdı **özüm**
Dağı uyhu görmemiş idi gözüm

...

Nāgeh irdi sem'üme bir bang-ı zār
Bağrumı deldi vü itdi cāna kār

...

Gāh olur kim şöyle söyler sūzināk
Şanurın **kend'özini** kıılır helāk

Arasın kesmeyüben kıılır fiğān
Ne tırur bigi ne hōd olur revān

...

Didüm aḥvālũñ nedür kim **iy dolāb**
Ney bigi bağıruñ delük çeşmũñde āb

Gice gündüz neyçü yok sende qarār
Ne için böyle kıılırsın āh u zār

...

Bu su'āli gūş idüben inledi
Hāl dili ile dönüben söyledi

...

Bir **şanavberdüm** ulu bir tağda ben
Reşk iderdi kıaddüme serv ü çemen

...

Ṭübā'dan *ḵaddüme irdükçe şabā*
Getürürdi cān u dilden merḥabā

...

Bu şafā içinde bir gün nāgehān
İrdi serv ḵatumuza birḵaç cevān

...

Doğradılar bağrumı nacağ ile
Dağladılar cāmı furḵat dāğ ile

İñleyü indüm yire urdum yüzi
Çarḥ-ı dūnuñ gözine şaçdum tozı

...

Geldiler bir gün biraz ādem bile
Ḵaşd-ı dōlāb *içün aldılar ele*

...

*Ol sebeddendür benüm çok **furḵatüm***
*Ol eceldendür ziyāde **gurbetüm***

Anuñ içündür bu iñildi fiğān
*Bunca **furḵat** bende nic' olsun nihān*

...

Añuban evvelki ḥāl-i 'ālemüm
Ṭutarın sūz ile kendü mātemüm

...

Bunu didi daḥı açmadı dehen
Fıkr ile ḵaldum bu kez ḥayretde ben⁸²

(Fakîrî)

82 Öztoprak ve Alvan, *Fakîrî Dolabnâme*, 150, 151, 154, 155, 157, 162-164.

Kaynakça

- Altınışik, Muhammet Emin. "Nihâni'nin Manzum Hac Seyâhatnâmesi." *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi Özel Sayı 1* (2023): 715-736.
- Alvan, Türkan. *Benim Adım Dertli Dolap Türk Edebiyatında Dolabnâme*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021.
- Âşık Çelebi. *Meşâirü's-Şuarâ*. Hazırlayan Filiz Kılıç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Beyânî. *Tezkiretü's-Şuarâ*. Haz. İbrahim Kutluk. Ankara: TTK Yayınları, 1997.
- Donuk, Suat. "Servet Mahlaşlı Bir Şaire Mâl Edilen Manzum Hac Seyâhatnâmesi." *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi SUTAD* 41 (Bahar 2017): 13-38.
- Evlîya Çelebi. *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 2 cilt. Hazırlayan Robert Dankoff ve dğr. İstanbul: YKY Yayınları, 2011.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Fuzûlî Ne Demek İstedi?* İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- , "Hoşça Bak Zâtına": İslâm-Osmanlı Ben Anlatıları Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme." *Ceride* 1: 2 (Aralık 2023): 1-11.
- , "Öz.Ne'nin Kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî Bir Çözümleme." *Ceride* 1, no. 1 (Haziran 2023): 45-63.
- , *Kendini Aramak*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- , *Kendini Bulmak*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Öteki Üzerinden Kendini Ele Vermek: Ali Mubârek'in Alemud-dîn'inde Ben-Anlatısı Arkeolojisi." *Ceride* 1, no. 2 (Ocak 2024): 102-120.
- Hucvirî. *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. Çeviren Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- İbn Arabî. *Fususü'l-Hikem*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006.
- , *Fütuhât-ı Mekkiyye Âlemin Yararılışı*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- , *Varlık Ağacı: Şeceretü'l-Kevn*. Çeviren Hüseyin Şemsi Ergüneş. Hazırlayan Ercan Alkan ve dğr. İstanbul: İz Yayınları, 2010.
- İlgürel, Sevim. "Abdurrahman Hibri'nin Menâsik-i Mesâlik'i." *Tarih Enstitüsü Dergisi* 6 (1975): 110-128
- İnalçık, Halil. "Tımar." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi/DİA*, 41: 170-171. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- İsen, Mustafa. *Kühü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı/AKM Yayınları, 1994.
- Kafadar, Cemal. *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Karahasanoğlu, Selim. "Ben Anlatıları." *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*. Editör Mehmet Yaşar Ertuş, 280-84. İstanbul: İdeal Kültür Yayınları, 2019.
- , "Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları." *Turkish History Education Journal TUHED* 8: 1 (2019): 217-218.
- , Selim. "Niçin Çıkıyoruz?" *Ceride* 1: 1 (Haziran 2023): 5-23.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. *Tezkiretü's-Şuarâ*. 2. cilt. Hazırlayan İbrahim Kutluk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Hazırlayan Selçuk Eraydın ve Mustafa Tahralı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Latîfî. *Tezkiretü's-Şuara ve Tabsıratü'n-Nuzemâ*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı/ AKM Yayınları, 2000.
- Mütercim Âsim Efendi. *Burhân-ı Katı*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Nev'îzâde Atâyî. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmîleti's-Şakâ'ik*. 2.cilt. Hazırlayan Suat Donuk ve Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı/TYEKB Yayınları, 2017.
- Öztoprak, Nihat ve Türkan Alvan. *Fakîrî Dolabname*. İdeal Kültür Yayınları, 2022.
- Riyâzî Muhammed Efendi. *Riyâzü's-Şuarâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri: İslama Görüngübilimsel Yaklaşım*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004.
- Schulze, Winfried. "Ben-Anlatıları: Tarihteki İnsana Yakınlaşmak mı? 'Ben-Anlatıları' Konferansı Üzerine İlk Değerlendirmeler". *Çeviren Tuğba İsmailoğlu Kacı, Ceride 1: 2* (2023): 121-143.
- Sinan Paşa. *Tazarru'nâme*. Hazırlayan Mertol Tulum. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı/TYEKB Yayınları, 2014.
- Şehzâde Alaaddin Gaybî. *Kaygusuz Abdal Külliyyâtı*. Hazırlayan Abdurrahman Güzel. Ankara: Türk Dil Kurumu TDK Yayınları, 2021.
- Şengün, Necdet. "Fakîrî ve Manzum Hikâye-i Ashâb-ı Kefî'i." *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019): 364-392.
- Tahirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lugatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1994.
- Tatcı, Mustafa. "Yünus Emre." *Fetih ve Medeniyet Eskişehir Valiliği Şehir ve Değer Araştırmaları Dergisi* 1, no.2 (Nisan 2021), 10-27.
- , *Âşık Yünus*. İstanbul: H Yayınları, 2008.
- , *Yünus Emre Divânı*. İstanbul: H Yayınları, 2010.
- Yörük, Doğan. "Karaman Eyaletinde Osmanlı Tımar Düzeninin Tesisi 1483." *Tarih Araştırmaları Dergisi* 25, no. 40 (2006): 186.
- Yuvacı, Bünyamin. *Tuhfe-i Nâilî Metin ve Muhtevâ*. Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.

Elektronik Kaynaklar

- "The Noria al-Muhammadiya." *Norias of Hama* içinde. Wikipedia.org (Erişim: 30.04.2024). https://en.wikipedia.org/wiki/Norias_of_Hama#/media/File:Norias_of_Hama,_Orontes_River,_Hama,_Syria.jpg
- Huber, Gerhard. "Water wheel in Hama." Nisan 2009. (Erişim: 30.04.2024). https://global-geography.org/af/Geography/Asia/Syria/Pictures/Bosra/295_Wasserrad
- "Fıstık Çamı." Wikipedia.org (Erişim: 30.05.2024). https://tr.wikipedia.org/wiki/F%4%B1st%C4%B1k_%C3%A7am%C4%B1

Araştırma Makalesi/Research Article

An Exile Memoir by Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi and Self-Narrative Elements in His Works

Karaçelebizade Abdülaziz Efendi'nin Eserlerinde Ben Anlatıları

GÜNAY KAYARLAR

Michigan Üniversitesi, Ann Arbor, ABD. Tarih Bölümü, Doktora Adayı.
University of Michigan, Ann Arbor, United States. Department of History, PhD Candidate.

(gunayk@umich.edu), ORCID: 0009-0005-4673-5808

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 08.03.2024

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 25.06.2024

Kayarlar, Günay. "An Exile Memoir by Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi and Self-Narrative Elements in His Works" *Ceride* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634207>

Öz

Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi (1592-1658), on yedinci yüzyılda yaşamış bir Osmanlı alimi, müverrihi, şairi ve şeyhülislâmdir. Kariyerini ilmiye makamlarında geçirmiş olsa da, günümüz akademisyenleri tarafından daha ziyade tarih eserleri ile tanınır. Bunların en kayda değerlerinden *Zeyl-i Ravzatü'l-Ebrâr*, on yedinci yüzyıl Osmanlı tarihi hakkında en önemli birincil kaynaklardan birisidir. Ancak şimdiye kadar bu kaynağın kullanımı, olay silsilelerinin yeniden inşasıyla sınırlı kalmıştır. Bütünü bir ben anlatısı sayılmayacak olsa da, *Zeyl-i Ravzatü'l-Ebrâr*, birinci tekil şahıs kullanılarak yazılmış duygusal pasajlar içerir. Bu eserin başka bir kayda değer özelliği

de, Osmanlı tarihinde intihar düşüncesinin açıkça dile getirildiği muhtemelen en erken eser olmasıdır.

Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi'nin akademik olarak daha az ilgi çekmiş eserleri de bulunur. Bunlardan biri, 1634-6 yılları arasındaki Kıbrıs sürgününü anlattığı *Gülşen-i Niyâz*'dir. Görece sade bir Osmanlı Türkçesi ile yazılmış bu manzum eser, Karaçelebizâde'nin Kıbrıs'tan sürgün dönüşünde tamamlanmıştır ve hem padişaha ve Allah'a bir yakarış, hem de bir anı niteliği taşır. On yedinci yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yazılmış ender sürgün anılarından bir tanesidir.

Bu makale, Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi'nin *Gülşen-i Niyâz* ve *Zeyl-i Ravzatü'l-Ebrâr*'ını merkeze alarak modernite öncesi Osmanlı topraklarında ben anlatıları alanına bir akademik katkıda bulunmayı amaçlar. Makale, Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi'nin *Gülşen-i Niyâz* ve *Zeyl-i Ravzatü'l-Ebrâr*'ını, sadece hayatının olay örgülerini inşa etmek için bir bilgi deposu olarak görmez, aynı zamanda bu eserlere on yedinci yüzyılda yaşamış sürgündeki bir Osmanlı aliminin hâlet-i ruhiyesine ve daha geniş açıdan Osmanlı mantalitetlerine ve kültürel tarihine bir pence-re olarak yaklaşır.

Anahtar Kelimeler

Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi, Gülşen-i Niyâz, anı, intihar, ben-anlatısı, sürgün

Abstract

Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi (1592-1658) was a seventeenth-century Ottoman scholar, historian, poet and grand mufti. Having spent most of his career in religious-judiciary posts, he is nonetheless best known to modern academics for his historical writings. Most notably, his chronicle *Zeyl-i Ravzatü'l-Ebrâr* (*Addendum to the Garden of the Righteous*) is one of the most important primary sources on seventeenth-century Ottoman history. However, so far, the use of this historical source has been limited to using it for historical reconstruction. While not an ego-document in its own right, *Zeyl-i Ravzatü'l-Ebrâr* includes passages that convey emotional self-expression in first-person language. Notably, it also includes possibly the earliest explicit mention of suicidal ideation in Ottoman history.

Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi also has other writings that have attracted less scholarly attention. One such text is *Gülşen-i Niyâz* (*The Rose Garden of Pleas*), narrating his exile in Cyprus between the years 1634-6. Written in verse in a relatively plain Ottoman Turkish and completed after his return from Cyprus, this text can be characterized both as a personal plea to the ruler and to God, and as a personal memoir. It is one of the few exile memoirs in the seventeenth-century Ottoman Empire.

Focusing on Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi's *The Rose Garden of Pleas* and *Addendum to the Garden of the Righteous*, this article aims to contribute to the field of self-narratives in the premodern Ottoman lands. It approaches Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi's *The Rose Garden of Pleas* and *Addendum to the Garden of the Righteous* not just as a repository of facts to reconstruct his career, but also as a window into the inner psychological state of a seventeenth-century Ottoman scholar in exile, and a window into Ottoman mentalities and cultural history at large.

Keywords

Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi, *The Rose Garden of Pleas*, memoir, suicide, self-narrative, exile

The Ottoman Empire is well-known among historians of early modern Islamic states for having left behind an immense body of archival sources. Whereas historians of other Islamic states have to make do with a limited amount of archival sources and rely more heavily on chronicles and narratives instead, the Ottoman bureaucracy left behind a treasure trove of documents, from tax rolls to financial records and from court registers to a vast amount of bureaucratic correspondence. In this aspect, Ottoman historians are very fortunate compared to their colleagues who specialize in different states and different regions. One type of document that has been until recently understudied in Ottoman lands compared to Western Europe, though, are ego-documents, or documents written in the first person for the purpose of self-expression. Many such texts that were either undiscovered or previously not given much scholarly attention are now being discovered and published.¹ Karaçelebizâde's exile memoir *Gülşen-i Niyâz* (*The Rose*

1 See, for example, Ralf Elger and Yavuz Köse, eds., *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th-20th Century)* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2010); Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisi Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013); Semra Çörekçi, "A Methodological Approach to Early Modern Self-Narratives: Representation of the Self In Ottoman Context (1720s-1820s)" (PhD diss., Istanbul Medeniyet University, 2022). There have also been two conferences convened about Ottoman ego documents in 2020 and 2022, both in Istanbul Medeniyet University, with the third conference scheduled for May 2024 in Skopje. The research group leading this project, led by Selim Karahasanoğlu, has started publishing a biannual journal focused on Ottoman ego documents, *Ceride: Journal of Ego-Document Studies*, in Sum-

Garden of Pleas) is one such text that so far has flown under the radar of historians.

One of the pioneers in the study of Ottoman first person narratives was Cemal Kafadar, who focused on *Sohbetname (Book of Companionship)*, a diary of a certain Seyyid Hasan (1620-1688), a Sufi dervish and a preacher with a relatively modest career in Istanbul.² The diary is dated to the years 1661-5.³ Seyyid Hasan's diary, however, is notable for omitting what one would ordinarily expect a diary to include: it includes very little in the way of intimate thoughts and comments, soul-searching, emotive content, personal opinions, or critical commentary about broader events. Even though Seyyid Hasan was a Sufi in the Halveti-Sünbülü order who eventually rose to be the sheikh of a convent in the Karamustafapaşa district of Istanbul, the diary also omits his mystical experiences or any details about life in a Sufi order. The diary is instead, as its name denotes, a "log of companionship,"⁴ a rather dry list of social gatherings the author was involved in, as well as other mundane aspects of his life such as his food and his sleep. Commenting on Seyyid Hasan's choice of topics as well as his writing style, Kafadar comments:

His was an extremely well-defined, relatively unproblematic world where inherited social and mental attitudes, as well as institutionalized, socially integrated, financially secure convent-life made possible a slow-paced, non-antagonistic existence which was not conducive to the development of a confessional approach to selfhood.⁵

mer 2023. For Karahasanoğlu's overview of the field in 2021, see Selim Karahasanoğlu, "Ottoman Ego-Documents: State of the Art," *International Journal of Middle East Studies*, no. 53 (2021): 301-8. For a report summarizing the findings of the latest Ottoman ego documents conference in 2022, see Semra Çörekçi, "Report on the Symposium "Ottoman Ego-Documents": Towards an Inventory of Ottoman Ego-Documents," *Ceride* 1, no. 1 (July 2023): 183-98.

2 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): 121-50. For the full text of this diary, see Aykut Can, "Seyyid Hasan Sohbetname I. Cilt (1071-1072/1660-1661)" (Master's thesis, Marmara University, 2015) and Ayşe Akkılık, "Seyyid Hasan'ın Günlüğü, II. Cilt (H.1073-1075/M.1662-1664), (İnceleme-Metin)" (Master's thesis, Marmara University, 2019). For more recent work about the diary, see Fatma Deniz, "The Use of Space by Sufis in Seventeenth-Century Istanbul in Light of Seyyid Hasan's Diary, The Sohbetnâme" (Master's thesis, Central European University, 2018); Tunahan Durmaz, "Family, Companions, and Death: Seyyid Hasan Nûrî Efendi's Microcosm" (Master's thesis, Sabancı University, 2019); Gülşen Yakar, "Individual and Community, Public and Private: The Case of 17th Century Istanbulite Dervish and His Diary" (Master's thesis, Middle East Technical University, 2019).

3 Kafadar, "Self and Others," 124.

4 Kafadar, "Self and Others," 141.

5 Kafadar, "Self and Others," 146.

Karaçelebizâde Abdülazîz Efendi (1592-1658) was a contemporary of Seyyid Hasan, and indeed, it is possible that the two might have brushed past each other in the streets of Istanbul, prayed in the same mosques, listened to each other's sermons, or directly known each other from the polite and learned circles of the city. In terms of his personal writing, however, Karaçelebizâde's exile memoir *The Rose Garden of Pleas*, about his exile to Cyprus in the years 1634-6, is everything Seyyid Hasan's diary was not. In contrast to the dry, non-emotional tone of Seyyid Hasan, Karaçelebizâde's *The Rose Garden of Pleas* is written in a very emotive tone, and is rife with anxiety, self-doubt and pessimism. In contrast to the "extremely well-defined, relatively unproblematic world" of Seyyid Hasan, Karaçelebizâde writes of his uncertainty of his future, and of rivalry, enemies and intrigue. In contrast to Seyyid Hasan's financial security, Karaçelebizâde writes of a high-stakes, cutthroat world of competition around offices, where careers are made and unmade rapidly. For Karaçelebizâde, career security is built on sand and even security of life is not always a given.

The drastic difference between the two ego documents, written only three decades within each other, by two men both in the religious bureaucracy (*'ilmiye*) class, can possibly partly be attributed to the different temperaments of their authors. However, the major difference is surely in the different career paths, and thus in the different social environments, of the two authors. To quote a recent study of emotions in the Ottoman Empire, "emotions were not understood as belonging to the inner space of humans and requiring self-reflection to be expressed, but rather as something always expressed through their relationships and practices".⁶ Therefore, it is not surprising that a more competitive social environment would engender both more feelings of anxiety, self-doubt and rivalry, as well as more explicit expressions of these feelings.⁷ Indeed, following a career as a Sufi

6 Nil Tekgöl, *Emotions in the Ottoman Empire: Politics, Society, and Family in the Early Modern Era* (London: Bloomsbury Academic, 2023), 24.

7 Tekgöl notes that "expressions of emotions in [Ottoman ego documents] are almost non-existent, and the absence or rarity of emotions is still puzzling for Ottoman historians." Tekgöl, *Emotions*, 38-9. It is worth noting that the only example of emotive content Tekgöl brings up, the diary of a scholar named Zaifi who was employed in Ottoman religious bureaucracy, has the overarching themes of "a sense of distress about his career and envy and jealousy about his peers in the strictly hierarchical path of learning", hence showing the importance of the social environment in the generation and expression of such emotions. Tekgöl, *Emotions*, 40. The similarity between Zaifi's and Karaçelebizâde's environments and expressed emotions is noteworthy. For another example, also see Michael Douglas Sheridan, "'I Curse No One Without Cause': Identity, Power, Rivalry and Invective in the Early 17th-Century Ottoman Court" (PhD diss., Bilkent University, 2018).

in a convent would be a more modest, but also a much more stable path than aiming to rise to the top of the clergy hierarchy, to posts such as the judge of Istanbul, the military-judge (*kazasker*) of Rumelia, and the chief mufti (*şeyhülislâm*). Karaçelebizâde pursued, and indeed succeeded at, achieving these ranks—but only for a short, fleeting time, and at the cost of security, stability, and evidently, peace of mind.

To summarize Karaçelebizâde Abdülazîz's career, he was born into a family of scholars and judges going back at least four generations, serving in the higher echelons of the Ottoman religious hierarchy. His father and grandfather reached the rank of the judge of Istanbul, one of the highest ranks one could achieve. His family also amassed a great amount of wealth and properties in Istanbul and Bursa. Born in 1592, Karaçelebizâde would end up having a more successful, but also more turbulent, career than that of his ancestors. He married one of the granddaughters of Hoca Sadeddin Efendi (d. 1599), an advisor to Murad III (r. 1574-95) and an eventual chief mufti. He was a student of another chief mufti, Sunullah Efendi (d. 1612). Early in his career, he taught in various medreses in Istanbul, Eyüp, Bursa and Edirne. He was involved in the Fatih Mosque uprising in 1623, for which he was demoted and exiled to Bursa. He served in various judgeships between 1624-1634, moving up from the provincial town of Yenişehir, to Mecca, to Edirne, and then to Istanbul. In 1634 he was exiled to Cyprus for setting a price ceiling (*narh*) that was too low for ghee, leading to a ghee shortage in the capital as ghee sellers opted to sell their produce in the black market—possibly to European traders—instead of selling at low official prices. It was this exile that led him to write *The Rose Garden of Pleas*, the exile memoir that this paper primarily focuses on. He was allowed to return in 1636, but was unemployed for four years until Murad IV's death in 1640, and remained on his family property in Istanbul, writing a variety of historical and religious works. His career afterwards was even more turbulent: he was involved in the palace coup that overthrew İbrahim (r. 1640-8) and enthroned Mehmed IV (r. 1648-87) in 1648, being the person to personally help the young sultan to sit on the throne. He was a close confidant of the young ruler Mehmed IV, and an ally of his mother Turhan Sultan (d. 1683), but a bitter rival of his influential grandmother, Kösem Sultan (d. 1651). His machinations in the palace gained him the title (*pâye*) of chief mufti in 1649, becoming the first person to gain the title of chief mufti before actu-

ally being employed in that post.⁸ He went on to actually become the chief mufti in 1651, reaching his career aspiration. Unfortunately, he would enjoy his position for only about four months. In the same year, he was involved in yet another uprising by the artisans of Istanbul, the reverberations of which resulted in the murder of Kösem Sultan in the palace. He was exiled for the third and final time to the Aegean island of Chios in 1651 because of his leadership in this revolt, a charge he emphatically denied in his historical works, as we will see later. In 1652, because of Venetian naval attacks in the Aegean, he was allowed to move to Bursa to his family property. In the final years of his life, he spent the wealth he amassed by constructing a water infrastructure and ornate fountains in Bursa. He also wrote an Ottoman chronicle detailing events that he personally witnessed, *Zeyl-i Ravzatü'l-Ebrâr (Addendum to the Garden of the Righteous)*, which this paper will also utilize. He died in Bursa in 1658.⁹ I would like to emphasize his tumultuous career as well as his networks and many connections, because it is relevant to interpreting his memoir as an ego document.

The Rose Garden of Pleas, Karaçelebizâde's exile memoir from Cyprus from the years 1634-6, was written in rhyming couplets, in the *mesnevi* poetry format. Excluding duplicate entries, there are fifteen extant copies in the Presidency of Türkiye Manuscripts Institution (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı) database that I have been able to locate,¹⁰ indicating that it was a popular text. The length of the text is about 1,800 couplets, although there is variation between copies and there are manuscripts where

8 The practice of receiving a title (*pâye*) of a post, before actually being appointed to that post, was common for regular judgeships (*kadı*) from the late sixteenth century onwards, as the number of candidates exceeded the number of vacant judgeships in the empire. However, the highest position in the religious bureaucracy, the position of the chief mufti, was generally left exempt from this common practice. For the position of the chief mufti, this only happened twice during the entire history of the Ottoman Empire: for Karaçelebizâde in 1649, and for Feyzullah Efendi's (d. 1703) son Fethullah Efendi (d. 1703) in 1702. Both of these occurrences demonstrate exceptional cases of patronage, in Karaçelebizâde's case by Sultan Mehmed IV (r. 1648-87), and in Fethullah Efendi's case, his father Feyzullah Efendi (who was the chief mufti at the time, and in effect attempted to appoint his son as his successor). See Michael Nizri, *Ottoman High Politics and the Ulema Household* (London: Palgrave Macmillan, 2014), 92; Fahri Unan, "Pâye," in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, accessed on 19 January, 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/payee--rutbe>; and Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm," in *TDV İslâm Ansiklopedisi*, accessed on January 19, 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyhulislam>.

9 On Karaçelebizâde's family and career, see Ali İhsan Karataş, *Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülâzîz Efendi (Hayatı-Eserleri-Vakıfları)* (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2015), 13-74 and Franz Babinger, "Kara-Çelebi-Zâde," in *Encyclopedia of Islam, First Edition*, accessed on 31 July, 2023, https://doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_3912.

10 None of the copies are autograph copies. For this paper, I utilized an undated manuscript from Süleymaniye Library, Mihrîşah Sultan Collection, no. 252, along with the reconstruction of Bindal Arslan.

certain sections are missing or abridged. Some of the manuscripts have poetry appended to the main body of the memoir; where relevant, these poems will also be analyzed.¹¹ There are two Turkish master's theses that attempt to reconstruct the text.¹² It is also used and cited, without a full reconstruction, in a study about *sergüzeştnames*, or poetry in narrative form with autobiographical elements.¹³ Other than these three studies, it does not seem to have attracted any scholarly attention, and I have not seen it utilized or analyzed anywhere else, with the exception of concise entries in biographies of Karaçelebizâde that list his works.

The text itself opens up with a praise of Allah, of the Quran, and of Prophet Muhammad. It then explains the reason for Karaçelebizâde's exile in vague terms, as him being the target of intrigue and schemes by his rivals. Karaçelebizâde, on his end, explains how he was driven to do evil in response to their schemes:

My ancient enemies found me unguarded
 And the backbiters were in unison with them
 They opened the gates of duplicity and subterfuge
 They set up their traps and sowed their seeds
 (...)
 Committing all sorts of duplicities,
 In accord they hunted me down
 Two strong enemies, against helpless me
 Like bandits they led me astray
 (...)
 I gave in to my carnal passions,
 And took the road of mischief.
 (...)
 The devil was the teacher of all duplicity
 But even he admired my subtle plans!¹⁴

- 11 Karaçelebizâde's poetry has been compiled by Sacide Erdoğan, "Kara Çelebi-Zâde 'Abd'ül-'aziz Dîvânçesi (İnceleme-Metin-Çeviri)" (Master's thesis, Marmara University, 2020).
- 12 Fatma Bindal Arslan, "Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Gülşen-i Niyâz (Tenkidli Metin-İnceleme)" (Master's thesis, Atatürk University, 1996) and Abdullah Begeç, "Kara Çelebi-zade Abdülaziz Efendi'nin Gülşen-i Niyaz'ı (İnceleme-Metin)" (Master's thesis, İnönü University, 2001).
- 13 Halûk Gökâl, *Eski Türk Edebiyatında Manzum Sergüzeşt-nâmeler* (Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2009).
- 14 "Beni gâfil bulub 'adû-yı kadîm / Hemzebân oldı aña nefsi-la'îm / Hiyele ü mekr bâbını açdı / Dâmlar kurdı dâneler saçdı (...) Eyleyüb nice gûne hîle vü kayd / İttifâk ile itdiler beni sayd / Yoldan azdırdı-

The text then alternates between bemoaning the sorrows of exile, praying to Allah for relief, imploring the sultan to forgive him, and Karaçelebizâde alternating between lamenting his own sinfulness, again in vague terms, and submitting to his fate and declaring the need for hope in Allah. One such section about the troubles of exile is as follows:

All I commit is disobedience
All I undertake are always mistakes
My prosperous household is in ruins
This poor one is overtaken by the sorrow of weariness
On one hand, the anguish of leaving my homeland
On the other, the troubles of emigrating my domicile
On one hand, the flames of estrangement from my children
On the other, my concern for my sorrowful mother
On one hand, separation from my beloveds and relatives
On the other, the terror of struggling for my life
On one hand, the hangover of the wine of dismissal
On the other, my ridicule among the people
On one hand, the dread of the might of the sea
On the other, fear of the power of my enemies.¹⁵

The sorrow of exile and a sense of isolation and melancholy is also attested in other poetry of Karaçelebizâde, appended to some of the manuscripts of *The Rose Garden of Pleas*:

Have mercy on me, oh God, for I am done for
Between the sorrow of exile and the passion of love for my homeland.¹⁶

lar olub rehzen / Ben za'îfa iki kavî düşmen (...) Nefs-i emmâreye olub münkâd / İhtiyâr eyledüm tarik-i fesâd (...) Hiyel-âmûz-ı küll iken şeytân / Oldı fikr-i dakikime hayrân." Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 147-49.

15 "Dâ'imâ ma'siyetdür eyledigüm / Hep hatâdur hemîşe işledigüm / Münhedim oldı hâne-i ikbâl / Kapladı ben garîbi gerd-i melâl / Bir yana ıztırâb-ı terk-i vatan / Bir yana derd-i hicret-i mesken / Bir yana hirkât-i gam-ı evlâd / Bir yana fikr-i mâder-i nâ-şâd / Bir yana firkat-i ehîbbâ vü h'îş / Bir yana bîm-i cân ile teşvîş / Bir yana hayret-i humâr-ı 'azl / Bir yana halk-ı 'âlem itdüğü hezl / Bir yana kahr-ı heybet-i deryâ / Bir yana havf-ı satvet-i a'dâ." Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 173.

16 "Terahhüm eyle İlahî beni tamâm êtdi / Keş-â-keş-i gam-ı ğurbet hevâ-yı hübb-ı vağan." Erdoğan, "Divançesi," 125.

Midway through, there is also a clearly didactic section, where Karaçelebizâde addresses the reader and gives moral advice. The manuscript I utilized has sidenotes marking the moral theme of the couplets, which are written by the same hand that wrote the manuscript, implying a didactic purpose for the text. The themes are usually (but not always) a word or a noun phrase that is also repeated in the couplets. The themes can be both positive, things one must do; or negative, things one must avoid.



Image 1

Süleymaniye Library, Mihrişah Sultan collection, no. 252, page 24b-25a. The side notes, beginning from the top right corner, are *kat'-ı rahm* (obstructing mercy for someone), *kat'-ı rızık* (obstructing someone's livelihood, wealth), *kesr-i 'ırz* (attacking someone's honor), *gazab* (fury), *hased* (jealousy), *buğz* (enmity, holding a grudge), *kin* (hatred), *şemâtet* (being happy at someone's misfortune, schadenfreude), and *tesliyet-i hâtır* (placating someone else, keeping someone happy).

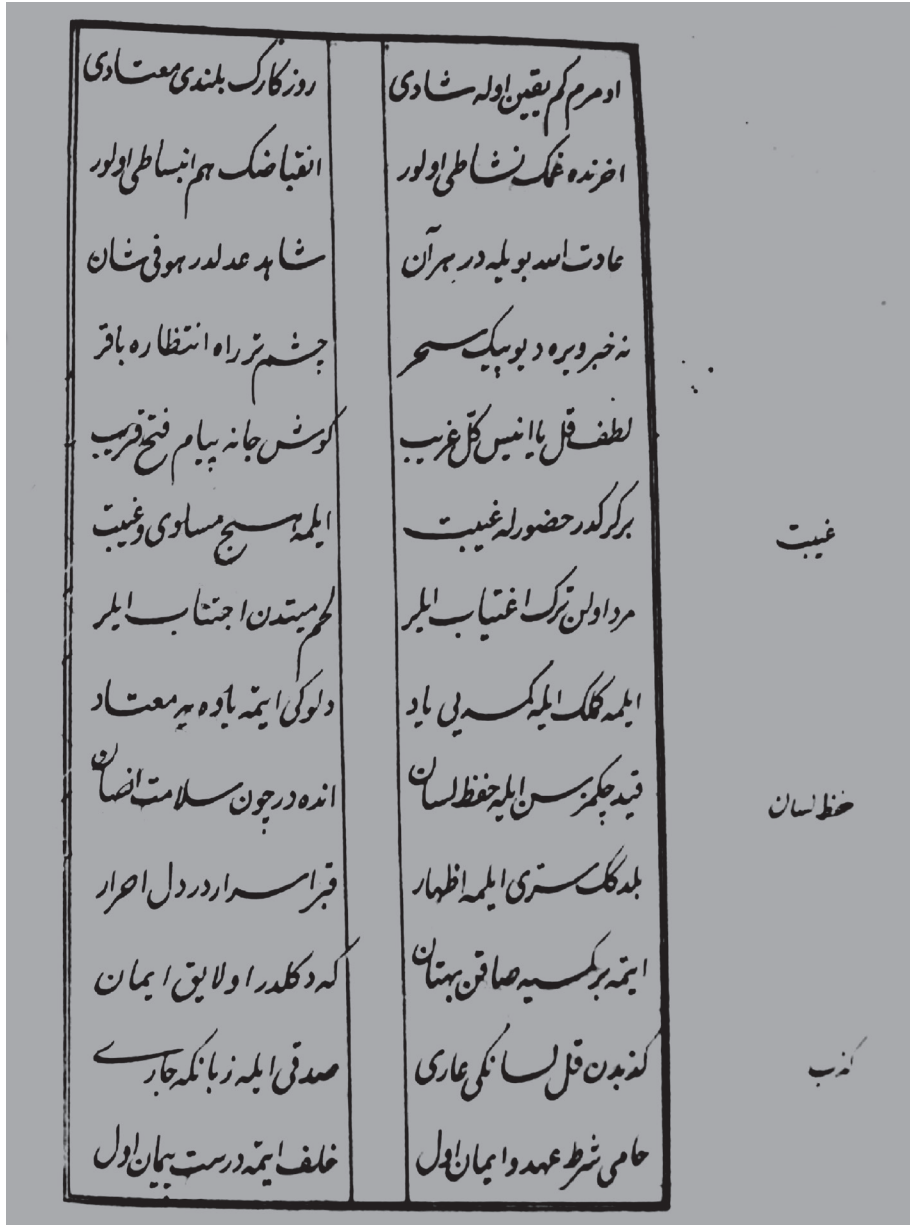


Image 2

Süleymaniye Library, Mihrişah Sultan collection, no. 252, page 25b. The sidenotes marking the didactic themes are *gıybet* (backbiting), *hifz-ı lisân* (protecting one's tongue), and *kizb* (lying).

There are intermissions where Karaçelebizâde talks about Cyprus, where he praises the people of Cyprus for being pious and for having treated him well.¹⁷ Early on in the text, some couplets also talk about the process of his exile, in ways we can corroborate from other sources. In one example, Karaçelebizâde says he received one dispatch after the other, and exhorts the reader to not ask what the original dispatch was.¹⁸ Naima (d. 1716), the eighteenth-century chronicler, narrates that when Murad IV learned about the ghee shortage of Istanbul, he was outraged and ordered the execution of the judge responsible for this. Karaçelebizâde was loaded up a ship and was going to be thrown overboard and executed by drowning near the Prince Islands southeast of Istanbul. But at the last moment, one of Karaçelebizâde's patrons in the palace, Vezir Bayram Paşa (d. 1638), interceded with the sultan. Karaçelebizâde's punishment was changed to exile to Cyprus, and this second dispatch was received when the ship had already taken sail, *en route* to Karaçelebizâde's planned execution by drowning.¹⁹ It is this dramatic incident that the text alludes to. Alluding to the same incident, Karaçelebizâde also writes that his exile was related to prices.²⁰ However, most of the text is about Karaçelebizâde's internal state, thoughts, and emotions, as well as his advice to the reader, rather than concrete details of his story. There is a final section at the end, where Karaçelebizâde says he received auspicious news, and praises the sultan for ending his exile.²¹ It is probable that parts of the main body of the text were written while he was in exile, but the text was evidently finalized after he returned to Istanbul.

In the didactic sections, Karaçelebizâde emphasizes that one needs to avoid things like revenge, envy and wrath multiple times, which is a major theme of the text. Here are some sample couplets:

17 "Kıbrısîler hod itdiler ifrât / Gösterüb ben fakîre neşât." Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 238.

18 "Hatt-ı mensûh gelmedi 'amele / Nâsih ile 'amel olundı hele / Hatt-ı mensûhun aslını sorma / Sineye bir zahm da sen urma". Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 172.

19 Naima Mustafa Efendi, *Târih-i Na'îmâ*, vol. 2, ed. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), 788.

20 "Oldu ma'rûz-ı dergeh-i 'âlî / Emr-i es'ârda var ihmâli". Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 163.

21 Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 279-93.

Do not have any passion for revenge,
Cut the bonds of enmity with mercy.²²
Listen to my advice, and do not be jealous:
Do not beget yourself your own discontent.²³
Expunge the embroidery of pride from the tablet of your heart,
And always have modesty temper your soul.²⁴
Do not be wrathful, even if they swear at you,
Kiss their hands, even if they beat you.²⁵
My goal is not to achieve revenge,
But it is not a sin to narrate my condition.²⁶

Later on, Karaçelebizâde laments his own sinfulness in self-doubt and shame, and calls for submission to Allah:

Oh God, I have no good deeds!
I am a covetous, miserable, bankrupt man.
Others bring forward their submission to you,
The gift of this lowly one is shame.
All my time is wasted for nothing,
My hours went by in disobedience.
If it were possible to recover what is gone,
I would expend the coin of my life to your path.²⁷

Karaçelebizâde's stance towards worldly authority is somewhat ambiguous. Certain parts of the work appear like they completely disavow authority, and even sound like a criticism against submitting to worldly authority and the sultan:

22 "Eyleme ahz-ı intikâma heves / 'Afv ile rişte-i husûmeti kes." Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 217.

23 "Pendümi gûş kıl hasûd olma / Mazhar-ı sırr-ı lâ yes'ûd olma." Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 221.

24 "Levh-i dilden gurûr nakşını sil / Nefse dâ'im tevâzu'ı hû kıl." Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 218.

25 "Gazab itme söğerler ise dahi / Ellerin öp döğerler ise dahi." Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 210.

26 "Garazum ahz-ı intikâm degül / Saña hâlüm dimek harâm degül." Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 164.

27 "Yâ İlâhî elümde yok 'amelüm / Müflis-i bî-nevâ-yı pür-emelüm / Gayrılar saña 'arz ider tâ'at / Bu hakî-rûñ hediyyesi haclet / Oldı beyhüde cümle evkâtum / Ma'siyet üzre geçdi sâ'atun / Bezl iderdüm yoluña nakd-i hayât / Mümkün olsa tedârik-i mâfât". Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 194.

If the sultan willed, without hesitance
 you would give away your life.
 But you wouldn't give a poor man a piece of bread,
 Unless he was dying of hunger.
 God the Righteous is your Creator and your Provider,
 Is servitude to anyone else proper, o idiot!
 You wished for favors from others again and again,
 I say this straight: your striving is lowly.²⁸

However, Karaçelebizâde's writing is more multi-layered. Given Karaçelebizâde's statements quoted above, there seems to be a tension between renouncing the world as a pious man of religion, and asking for mercy and forgiveness from a worldly authority to be released from exile and to be appointed to high positions. Karaçelebizâde resorts to clever wordplay to reconcile the two. He makes use of intentional ambiguity to hint that he hopes for a pardon from the sultan, and shows that his criticisms are not as unequivocal and extreme as might seem at first glance. One rhetorical strategy Karaçelebizâde uses is praying to "the Lord" (*Hüdâ*) or to the "sultan" for forgiveness in the text. These terms can be used to refer to both God and the worldly sultan, and so, by leaving it ambiguous which one he is really referring to, Karaçelebizâde allows for one reading that would portray him praying only to Allah, and another that would ingratiate him to the worldly sultan as his loyal servant. As one example, Karaçelebizâde alternates using Allah's names ("the Honorable", "the Merciful") with the "sultan" in consecutive verses, and uses the legal bureaucratic terms for imperial decree (*fermân*) and verdict (*hükm*):

O the Honorable and the Merciful; my soul and my neck
 submit to your sword and your decree (*fermân*).
 Here is your sword, and here is my neck,
 Whatever your verdict (*hükm*), my sultan, execute it.²⁹

28 "Bî-tereddüt virür idüñ cânı / Anda olsa rızâ-yı sultânî / Cu'dan virmeyince ammâ cân / Virmez idüñ fakîre bir kurı nân / Hâlik u Rezzâkuñ çü Hazret-i Hakk / Gayra kulluk revâ mı ey ahmak / Gayrdan ber dübâr-ı minnet idüñ / Râst söz bu ki dîn-himmet idüñ". Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 182-3. It is also worth noting that even in a verse where he is saying servitude to the sultan is morally dubious, he nonetheless seems to be emphasizing how loyal he was to the sultan.

29 "Gerden-i cânı ey Kerîm ü Rahîm / Tiğ-i fermâna itmişüm teslim / Kılıcuñ işte işte gerdânum / Ne ise hükmüñ eyle sultânım". Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 204.

Another example is ambiguity by omission. Karaçelebizâde says he explicitly disavows patronage and turns to Allah (or, by intentional omission of the addressee, possibly also the sultan) as his only protector:

Everybody turns somewhere for patronage
But you are the only protector!³⁰

One other way Karaçelebizâde utilizes ambiguity to plead to the sultan is by using the word *murâd*. *Murâd* is a word of Arabic origin meaning wish, desire, intention, aim or goal; it was also a common male name in Ottoman society among Muslims. More significantly, it was the name of the reigning sultan at the time, Murad IV (r. 1623-40). Therefore, by using the word *murâd* in the text, Karaçelebizâde can signal that he is pleading to the sultan without explicitly saying so, leaving it ambiguous whether the addressee is God or the sultan (or both).

He has the command, he may kill me if he wishes
He may now and then make me cry, now and then make me laugh
It is him who wipes away my tears,
And provides me my cures for my troubles.
(...)
The gate of God is the door of my aims (*murâd*)
I do not wish for beneficence from another door.³¹

To further moderate his criticism, Karaçelebizâde also says rulers are shadows of Allah, utilizing a common Ottoman trope:

Because *shahs* are shadows of the Master,
And their hearts are shining mirrors
All my sins appeared there,
Reflecting my condition and behaviors.³²

30 "Bir yere intisâb ider herkes / Sensin ancak anuñ penâhı pes." Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 307.

31 "Emr onuñ ister ise öldürsün / Ağladub gâh gâhi güldürsün / Gözüümüñ yaşın yine o siler / Derdüme hem devâ yine o kılar / (...) / Bâb-ı Hakkdur der-i **murâd** hemân / İstemem gayrı kapudan ihsân". Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 166.

32 "Şâhlar çünki zill-i Mevlâdur / Kalbi âyine-i mücellâdur / Görinüb anda cümle evzârum / Mün'akis oldı vaz' u etvârum." Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 164.

Likewise in his poetry, he eventually explicitly reconciles the two meanings:

In my trial, I submit to the masterful Master,
And hold on to the coattails of the righteous sultan as an intermediary.³³

Related to the theme of self-doubt and shame mentioned above, one important attribute of Karaçelebizâde's writings is that it contains some of the earliest mentions of suicidal ideation in Ottoman history. In *The Rose Garden of Pleas*, talking about his days of exile, Karaçelebizâde says:

At times I want to perish
And return to the bottom of the earth
Nobody shall find a trace of me
And nobody shall know my whereabouts³⁴

Given that suicide was a taboo in Islam and not something that was talked about in contemporary texts, a man of religion writing about how he wanted to perish is noteworthy. It is not a trope that one expects to see in seventeenth-century texts. In fact, two decades later, in 1650s, Karaçelebizâde repeats the same sentiment during his third exile (1651-8). When narrating the chain of events that led to his third exile in his chronicle *Addendum to the Garden of the Righteous*, he claims he was forced to join the rebels (and did not voluntarily lead them, as he was accused) in a revolt that would end up in queen grandmother Kösem Sultan's (d. 1651) death, and asserts his innocence.³⁵ He writes about the shame of being accused with treason and how, if he did not fear the religious consequences, he would commit suicide:

33 "Tevekkül eyledüm bu imtihânda Rabb-i erbâba / Tevessül destin urdum dâmen-i Sulţân-ı ebrâra". Erdoğan, "Divançesi," 136.

34 "Vakt olur isterüm helâk olam / Âzim-i mülk-i zîr-i hâk olam / Bilmeye tâ nişânımı kimse / Bulmaya tâ mekânımı kimse". Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz," 198.

35 Of course, whereas Karaçelebizâde asserts his innocence in the revolt, other contemporary chronicles portray him as one of the orchestrators of the revolt. See, for example, Naima, *Târih-i Na'imâ* 3:1349-50.

Because at the moment I am not exonerated from the blame of treason—God forbid!—against our majesty, the seal-bearer [of the legendary Persian king] Jem, the exalted Sultan, whose blessings and limitless beneficence engulfs us; I have an inner wound. As I am reminded of this, I scatter like leaves of misery in patience and silence. If I did not fear deserving the fury of the exalted Master, I would have attempted to kill myself.³⁶

Karaçelebizâde repeats a very similar sentiment in two different texts, with the later sentiment being more emphatic than the former, explicitly saying he would have attempted to kill himself, compared to merely wanting to perish. The sentiments are written almost two decades apart, and both are related to his punishment of exile. These are also sentiments that a man of religion would not be expected to make. Therefore, it is possible to say that these sentiments reflect a genuine reaction to being shamed, dishonored and tainted by the punishment of exile. These are also virtually unprecedented statements in Ottoman history: before the social upheavals and anomie the nineteenth century brought, suicide is virtually unknown in the Ottoman Empire and unexplored in the historiography. The only two academic studies that have been prepared about suicide look at the second half of the seventeenth century.³⁷ Although it is possible that more studies

36 “*müstagrak-ı nîmet u ihsân-ı bî-pâyânı olduğumuz Sultân-ı Cem-nişân-ı ‘âli-şân hazretlerine hâşâ sümme hâşâ hyânet töhmetinden ile’l-ân halâs olmadugumuz dâg-ı derûn ve mülâhaza olundukca perişânî-dih-i evrâk-ı sabr u sükûn olup mazhar-ı gazâb-ı hazret-i Rabb olmak havfî olmasa kendümi helâka kasd iderdüm*”. Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, *Ravzatü’l-Ebrâr Zeyli*, 93-4. He also mentions how, in trying to get away from the rebels that he was forced to lead, he decided to speed up intentionally in order to fall off his horse and lose consciousness, but he did not commit to this decision for fear of killing himself and facing the sin of committing suicide. “*Hazret-i Rabb-i Kadîr vâkıf-ı surr-ı zamîrdîr ki yolda giderken bî’d-defa’ât atdan düşüp gaşy ve bî-şu’ûrâne evzâ’ ile ellerinden halâsa çâre-yab olmak kasdında şitâb eyledüm. Amma yine, mebâdâ helâk olup kendümi katl itmek vebâline mübtelâ olmak havfından nâçâr (...) tâbî-i fermân-ı Hudâ-yı Men-nân olup dâ’ire-i ‘akl u şu’ûrdan dûr olduğum hâl-i nedâmet-mevfûrda maksad olan mekâna varıldı.*” Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, *Ravzatü’l-Ebrâr Zeyli*, 84.

37 About suicide in the Ottoman Empire prior to the nineteenth century, there is one academic presentation about suicide in court cases in Anatolia, and one article about suicide of slaves in Crimea. Zeynep Dörtok Abacı, “Kendi Kendini İhlâk ya da Katl-i Nefs: Pre-Modern Osmanlı Toplumunda İntihar Vakaları (1650-1700)” (lecture, 14th International Congress of Ottoman Social and Economic History (ICOSEH), Sofia, July 24-28, 2017); Firat Yaşa, “Desperation, Hopelessness, and Suicide: An Initial Consideration of Self-Murder by Slaves in Seventeenth-Century Crimean Society,” *Turkish Historical Review*, no. 9 (2018): 198-211. In his study of death in the Ottoman Empire, Edhem Eldem says that “[t]here are very few references to suicide in Ottoman society. Certain isolated cases, such as the tradition that Bayezid I (Yıldırım, “the Thunderbolt”) killed himself when he fell captive to Tamerlane, can be noted, but a wider-scoped research into suicide only becomes possible from the second half of the nineteenth century onwards”. Edhem Eldem, *Death in Istanbul: Death and its Rituals in Ottoman-Islamic Culture* (Istanbul: Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2005), 210.

may uncover earlier cases as well, as of now, Karaçelebizâde's statements from the first half of the seventeenth century are so far the earliest explicit mentions of suicide in the Ottoman Empire.

Going back to *The Rose Garden of Pleas*, contrasting Karaçelebizâde's expressed ethical stances with how he actually writes about his rivals in his later writings (especially in his history chronicle *Addendum to the Garden of the Righteous*) provides us with an interesting conundrum. The contrast between his earlier and later writings is drastic, and this discrepancy can help us interpret his motives in writing *The Rose Garden of Pleas*. As the first example, Bahaî Efendi (d. 1654), Karaçelebizâde's main rival for the office of the chief mufti, had a fatwa that declared tobacco religiously permissible, which Karaçelebizâde was strongly opposed to. Bahaî's permissive attitude and tobacco use served as the excuse for Karaçelebizâde's personal attacks:

Bahaî has passed out untimely from pleasure:
 They thought he was he was dead, so they buried him, what a shame!
 His residence became a lime pit,
 Wild dogs urinated on his grave.
 (...)
 Hamzevis and blaspheming pimps
 gathered to mourn after him.
 They cursed his drunkard soul,
 They swore at him, see what shit they were up to!
 What were those damned men up to?
 In his health, they were all praising him.
 Shedding tears and beating their chests on this date,
 Alas! The blasphemer mufti is dead, they said.³⁸

But Bahaî was not the only person that caught the ire of Karaçelebizâde. Ebû Sa'îd Mehmed Efendi (d. 1662) was Karaçelebizâde's replace-

38 "Keftedi nâgeh Bahâyî keyfden / Gömdüler öldi sanup pek kıydılar / Bir kireçhâne yeri oldı makarr / Kabrine itler köpekler sidiler (...) Geldiler bir yere mâtem tutmağa / Hamzavîler ile mülhid gidiler / La'net étdiler rahîki cânına / Sögdüler görsen ne bohlar yediler / Ya nice ol küštenîler olmasun / Sağlığında cümlesi mer'îydiler / Yaş döküp sine dögüp târihini / Gitdi mülhid müftî eyvâ dediler." Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli (Tahlîl ve Metin)*, ed. Nevzat Kaya (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003), 167.

ment as chief mufti after his third exile in 1651, and another one of his long-standing rivals. Therefore, it is unsurprising that whenever Karaçelebizâde mentioned Ebû Sa'îd, it was accompanied by a variety of personal attacks and name calling. Among the epithets Karaçelebizâde uses for Ebû Sa'îd are "hated by the masses" and "obstinate",³⁹ "impious and Zoroastrian in creed" and "stingy-natured",⁴⁰ "Ebû Sa'îd the brigand",⁴¹ "rude bastard" and "despicable",⁴² "the vile, lowly Ebû Sa'îd the damned who is a so-called mufti",⁴³ "Ebû Sa'îd the catamite",⁴⁴ "bad-natured",⁴⁵ "deceitful",⁴⁶ and "Ebû Sa'îd the cruel".⁴⁷ Karaçelebizâde also attacked Ebû Sa'îd's pedigree: One of his ancestors was Hasan Can Çelebi (d. 1567), a companion of Selim I (r. 1512-20) and a Persian emigre.⁴⁸ Due to his Persian roots, Karaçelebizâde called him "ill-born", with "an accursed pedigree of Shiism and heresy", and that his father was a monk.⁴⁹ Karaçelebizâde also called him "Ebû Sa'îd the son of the public" (*ibn 'amm-i Ebû Sa'îd*)⁵⁰—given that the "ibn" construction denotes the father in Arabic-style names, this is a playful, mischievous way to insult and defame someone's paternal pedigree. Naima, the eighteenth-century chronicler who utilized Karaçelebizâde's chronicle as a source, has noted the rivalry between Karaçelebizâde and Ebû Sa'îd, and the unusual hostility and slander of Karaçelebizâde against Ebû Sa'îd.⁵¹

39 "menfûr-ı halk-ı âlem", "anîd". Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 53.

40 "bed-kiş ü bed-küniş", "Eş'ab-meniş". Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 66.

41 "Ebû Sa'îd-i şakî". Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 97.

42 "'utul-ı zenîm", "le'îm". Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 99.

43 "Müftî nâmına olan dún u denî Ebû Sa'îd-i küştenî". Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 113.

44 "Ebû Sa'îd-i meb'ûn". Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 114.

45 "bed-ahlâk". Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 124.

46 "muhtî". Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 194. This is a pun on "mufti", changing just one letter.

47 "Ebû Sa'îd-i zalûm". Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 275.

48 It is also worth noting that Karaçelebizâde married into the family of Hoca Sadeddin Efendi (d. 1599), who was the son of Hasan Can Çelebi. This also makes him a distant in-law of Ebû Sa'îd, who is the subject of his insults based on pedigree. Of course, very conveniently, Karaçelebizâde does not bring up his own relationship with Hasan Can Çelebi's family and his own distant familial relationship to Ebû Sa'îd.

49 "bed-nijâd", "şecere-i mel'ûne-i rafz u ilhâdî", "Papasıdır papasıdır papası". Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 203.

50 "ibn 'amm-i Ebû Sa'îd". Kara Çelebi-zâde Abdülazîz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 53.

51 Naima, *Târih-i Na'imâ*, 4:1686.

Not even his relatives were spared from Karaçelebizâde Abdülazîz's outrage. For example, he insisted that when his father died, his older brother Karaçelebizâde Mehmed expropriated the amount of inheritance he deserved, and he received only a small amount of the inheritance he was due to receive. He was very resentful against his brother, Karaçelebizâde Mehmed, and his nephew, Karaçelebizâde Mahmud, because of this.⁵² His nephew Karaçelebizâde Mahmud was also appointed as his replacement as the judge of Istanbul when he was exiled to Cyprus, further compounding his ire. When his nephew died, he wrote a chronogram couplet, where the total numerical value of the letters in the last line equal the date of his death. This line is as follows:

Our pack donkey Mahmud died too soon!⁵³

To reiterate, this is how Karaçelebizâde writes about the death of his nephew. There are many more examples of his grudges, rivalries and ambition. For example, Naima narrates a humorous anecdote where, when there was going to be a meeting of statesmen (*dîvân*) in the presence of the sultan in 1649, Karaçelebizâde (who at this point had the title, but not yet the actual position, of the chief mufti) tried to eschew usual protocol and walk in after the grand vizier, in front of other viziers and all the clergy. He was chastised, shoved with a shoulder, and tossed behind by a certain Kenan Paşa, and the rest of viziers also pushed him behind, humiliating him in the presence of the entire Ottoman *dîvân* attendants.⁵⁴

Going back to *The Rose Garden of Pleas*, how can such a juxtaposition be interpreted? On one hand, Karaçelebizâde was a man whose life was rife with rivalry, competition and intrigue. He was, by contemporary accounts as well, a vengeful, bitter and ambitious man. On the other hand, he also wrote about, and emphasized at length, the need to avoid the things he was embroiled in his whole life. There are two obvious interpretations: One, he wrote *The Rose Garden of Pleas* as a *mesnevi*, a genre that is supposed to be didactic. Two, his target audience was the sultan and high-ranked statesmen, and he was writing a plea to be forgiven and to be appointed back to

52 Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 161-2.

53 "Hele tîz öldü bizim mal eşeği Mahmûd âh." Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, 161.

54 Naima, *Târih-i Na'imâ*, 3:1246.

high-ranking positions. Therefore, he tried to portray himself as a virtuous and repentant person. Both of these are obviously correct, but seeing his writing as just utilitarian, that he wrote because he wanted something, while doubtlessly true, is too oversimplifying and mechanical. Approaching this text as an ego document, as self-expression, is another fruitful perspective to look at this text and the tensions it contains.

Clearly, there was a rift between ideal prescribed religious behavior, of values like temperance, kindness, generosity; and the reality of the higher echelons of the Ottoman religious bureaucracy, which was, as Karaçelebizâde's writings aptly demonstrate, rife with cutthroat competition and grudges and envy and intrigue. Karaçelebizâde would have been acutely and intensely aware of this conundrum, as would any seventeenth-century educated Ottoman reading this text. I would assert that it is this contradiction that was a key motivation for the writing of this text, and of its contemporary popularity, as attested by its many extant manuscript copies.

At this point, in order to portray the unusual and unique qualities of Karaçelebizâde's writing, I would like to compare this text with two other contemporary or near-contemporary exile texts from the seventeenth and eighteenth centuries. I looked for similar texts called *sergüzeştname*s, or stories written in couplets in *mesnevi* format that have autobiographical elements; and *niyâznâme*s, which are pleas to a ruler or to high-ranking statesmen. My search resulted in two such texts. One was written by Karaçelebizâde's main rival, the aforementioned Bahâî Efendi, who was also exiled also to Cyprus a year before Karaçelebizâde, in 1633. His work is titled *Niyâznâme*, or *Book of Pleas*. The other one is titled *Arzuhâl-i Mahtûmî* (*The Petition of Mahtûmî*), written by a minor early eighteenth-century poet and an arms-bearer (*silahdar*) named Vâhid-i Mahtûmî, who was exiled to Raqqa in 1717, went on pilgrimage in 1720, moved to Larissa afterwards after his pleas to return to Istanbul were ignored, and died in 1732-3. Both of these texts were written as rhyming couplets, in the *mesnevi* format, just like Karaçelebizâde's *The Rose Garden of Pleas*. Although neither of these texts have attracted much scholarly attention beyond material for dissertations, they are available in the respective poetry compilations of the two authors.⁵⁵ The main difference is that these two texts are

55 Bahattin Kahraman, "Vahid Mahtûmî: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Eserlerinin Tenkidli Metni" (PhD diss., Selçuk University, 1995), 836-41; Muhsen Toprak, "Şeyhülislam Bahayî Divanı Şerhi" (Master's thesis, Pamukkale University, 2006), 124-203. Bahai also has a second text, *Mesnevi der-*

significantly shorter than *The Rose Garden of Pleas*: Bahaî's *Book of Pleas* consists of 238 couplets, and Mahtûmî's *Petition* consists of only 83, compared to around 1800 couplets of *The Rose Garden of Pleas*. Both of these texts are also relatively straightforward texts, praising the sultan and asking to be released from exile. They do not contain the long emotive content of the author, the open didacticism, or the autobiographical details that *The Rose Garden of Pleas* does.

To recap, *The Rose Garden of Pleas* seems to be a unique text, in that there does not seem to be any other extant texts from exile before the nineteenth century, with such long emotive content written in the first person language. Clearly, Karaçelebizâde did not just want to praise the sultan and ask for repentance, like two other similar texts (*The Petition of Mahtûmî* and *Bahaî's Book of Pleas*) did. Instead, he wanted to, and consciously chose to, write about himself and his emotions at length. He was also a person that was, again according to his contemporaries, out of contemporarily accepted bounds in his ambitiousness. It is hard to imagine an author writing eighteen hundred couplets of mostly emotive content, and bringing up envy and wrath and revenge in a completely unprompted manner, only to talk about how bad and wrong these feelings are, for no reason at all. Both Karaçelebizâde himself, and the contemporary reception of this text, would have been aware of this dissonance between his ideals and his reality.

If we consider this text a planned apology, it is a very peculiar one, because the things Karaçelebizâde most emphatically disavows (revenge, jealousy, wrath) are emotions and internal states. With very few exceptions,⁵⁶ Karaçelebizâde does not attempt to disavow, explain or justify any observable actions. His focus is, instead, on emotional content. Therefore, it can be understood as a text that is concerned with moral purity more than anything else. But why would Karaçelebizâde have a preoccupation with moral purity? Unlike the relatively tranquil career and social environment of the sufi Seyyid Hasan, which this paper opened with, Karaçelebizâde's career

Midhat-ı Sultân Murâd, or *Mesnevi in Praise of Sultan Murad*, that is significantly shorter than *Book of Pleas* at 88 couplets. As a praise of Sultan Murad IV (r. 1623-40), it was also probably written during his exile, with the purpose of receiving a pardon from him. Likewise, another work of Mahtûmî, a city thriller (*şehrengiz*) of Larissa titled *Lâlezâr* (*The Tulip Garden*) addressed to the grand admiral Mustafa Paşa (d. 1730), includes lines asserting his innocence and wanting to be released from exile. Toprak, "Bahayî Divanı," 90-123; Kahraman, "Vahîd Mahtûmî," 774-819.

56 In one passage, Karaçelebizâde says: "The jealous ones should not slander me/There was no appropriation of goods, God is witness." "*İftira itmesün baña hâsid/Olmadı bezl-i mâl Hakk şâhid.*" Bindal Arslan, "Gülşen-i Niyâz", 155.

path and social environment was based on competition and intrigue. His unease with the morality of his actions and ambitions could have played a role in his tone of writing and choice of themes. And so, such a text can also be understood (and was probably contemporarily understood), not just in utilitarian terms (he wrote this text to obtain a pardon from the sultan, or to be appointed to high positions), but as an attempt to mend a mental dissonance by someone who was exceptionally guilty of the things he most loudly disavows. It is therefore a text that is a unique product of Karaçelebizâde's ambitious and combative personality, his sense of shame and self-doubt upon being dishonored with exile and losing his social status (which must have also contributed to his expressed suicidal ideation), and his self-awareness of the discordance between idealized religious behavior and the reality of competition and rivalry in the highest echelons of the Ottoman religious hierarchy.

Bibliography

- Akkılık, Ayşe. "Seyyid Hasan'ın Günlüğü, II. Cilt (H.1073-1075/M.1662-1664) (İnceleme-Metin)." Master's thesis, Marmara University, 2019.
- Babinger, Franz. "Kara-Çelebi-Zâde." in *Encyclopedia of Islam, First Edition*, accessed on July 31, 2023, https://doi.org/10.1163/2214-871X_ei1_SIM_3912.
- Begeç, Abdullah. "Kara elebi-zade Abdülaziz Efendi'nin Gülşen-i Niyaz'ı (İnceleme-Metin)." Master's thesis, İnönü University, 2001.
- Bindal Arslan, Fatma. "Kara elebi-zâde Abdülazîz Gülşen-i Niyâz (Tenkidli Metin-İnceleme)." Master's thesis, Atatürk University, 1996.
- Can, Aykut. "Seyyid Hasan Sohbetname I. Cilt (1071-1072/1660-1661)." Master's thesis, Marmara University, 2015.
- Çörekçi, Semra. "A Methodological Approach to Early Modern Self-Narratives: Representation of the Self in Ottoman Context (1720s-1820s)." PhD diss., Istanbul Medeniyet University, 2022.
- , "Report on the Symposium "Ottoman Ego-Documents": Towards an Inventory of Ottoman Ego-Documents." *Ceride: Journal of Ego-Document Studies* 1, no. 1 (July 2023): 183-198.
- Deniz, Fatma. "The Use of Space by Sufis in Seventeenth-Century Istanbul in Light of Seyyid Hasan's Diary, The Sohbetnâme." Master's thesis, Central European University, 2018.
- Dörtok Abacı, Zeynep. "Kendi Kendini İhlâk ya da Katl-i Nefs: Pre-Modern Osmanlı Toplumunda İntihar Vakaları (1650-1700)." Paper presented at 14th International Congress of Ottoman Social and Economic History (ICOSEH), Sofia, July 24-28, 2017.

- Durmaz, Tunahan. "Family, Companions, and Death: Seyyid Hasan Nûrî Efendi's Microcosm." Master's thesis, Sabanci University, 2019.
- Eldem, Edhem. *Death in Istanbul: Death and its Rituals in Ottoman-Islamic Culture*. Istanbul: Ottoman Bank Archives and Research Centre, 2005.
- Elger, Ralf and Yavuz Köse, eds. *Many Ways of Speaking about the Self: Middle Eastern Ego-documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th-20th Century)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2010.
- Erdoğan, Sacide. "Kara Çelebi-Zâde 'Abdü'l-'azîz Divânçesi (İnceleme-Metin-Çeviri)." Master's thesis, Marmara University, 2020.
- Gökalp, Halûk. *Eski Türk Edebiyatında Manzum Sergüzeşt-nâmeler*. Istanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislâm." In *TDV İslâm Ansiklopedisi*, accessed on January 19, 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyhulislam>.
- Kafadar, Cemal. "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature." *Studia Islamica*, no. 69 (1989): 121-150.
- Kahraman, Bahattin. "Vahîd Mahtûmî: Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Eserlerinin Tenkidli Metni." PhD diss., Selçuk University, 1995.
- Karahasanoğlu, Selim. *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme*. Istanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- , "Ottoman Ego-Documents: State of the Art." *International Journal of Middle East Studies* 53, no.2 (2021): 301-308.
- Karataş, Ali İhsan. *Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (Hayatı-Eserleri-Vakıfları)*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2015.
- Naima Mustafa Efendi. *Târih-i Na'îmâ*. Edited by Mehmet İpşirli. 4 vols. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Nizri, Michael. *Ottoman High Politics and the Ulema Household*. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- Sheridan, Michael Douglas. "'I Curse No One Without Cause': Identity, Power, Rivalry and Invective in the Early 17th-Century Ottoman Court." PhD diss., Bilkent University, 2018.
- Tekgül, Nil. *Emotions in the Ottoman Empire: Politics, Society, and Family in the Early Modern Era*. London: Bloomsbury Academic, 2023.
- Toprak, Muhbet. "Şeyhülislam Bahayi Divanı Şerhi." Master's thesis, Pamukkale University, 2006.
- Unan, Fahri. "Pâye." In *TDV İslâm Ansiklopedisi*, accessed on January 19, 2024, <https://islamansiklopedisi.org.tr/payee--rutbe>.
- Yakar, Gülşen. "Individual and Community, Public and Private: The Case of 17th Century Istanbulite Dervish and His Diary." Master's thesis, Middle East Technical University, 2019.
- Yaşa, Firat. "Desperation, Hopelessness, and Suicide: An Initial Consideration of Self-Murder by Slaves in Seventeenth-Century Crimean Society." *Turkish Historical Review*, no. 9 (2018): 198-211.

Araştırma Makalesi/Research Article

Sûfî Pratiklerde Kendilik İnşası Bağlamında Yazının Yeri ve İsmail Hakkî Bursevî (1653-1725)

The Role of Writing in the Context of Self-Construction in Sufi Practices and İsmail Hakkî Bursevî (1653-1725)

NURDAN ŞAHİN SOYLU

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Edebiyat Bölümü, Doktora Adayı.
İstanbul University Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature, PhD
Candidate

(nur.soylusahin@gmail.com), ORCID: 0009-0005-8680-8880

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 26. 03. 2024

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 10.06.2024

Şahin, Nurdan. "Sûfî Pratiklerde Kendilik İnşası Bağlamında Yazının Yeri ve İsmail Hakkî
Bursevî (1653-1725)" *Ceride* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634232>

Öz

Yazının kişinin benlik yolculuğunda üstlendiği rolün bilincinde olan sûfî yazarlar yazıyla olan ilişkilerini kemal yolculuğunun hem bir aracı hem de neticesi olarak değerlendirirler. Yazı, insanın kendisiyle olan iç muhasebesinin görünürlüğüne sağlama-sı açısından dervişin önce kendisine fayda sağlarken daha sonra da bu yola girecek diğer dervişlere kılavuzluk etmesine olanak tanır. Rüyalarını, anlık ilahi ilhamlarını, ilişki halinde olduğu kişilerle görüşmelerini ciddiyetle kaydeden; varlık, zaman ve

mekân hakkındaki idrakini düzenlemek; yaratıcısı ve toplumu ile ilişkisini belirlemek isteyen sûfi benlik yolculuğunu kayıt altına alır. Şüphesiz bu, kişinin kendine verdiği veya verildiğini düşündüğü manevi derece ile ilişkili bir durumdur. Ayrıca tasavvufî gelenek kişinin kendisini manevi bir silsileye bağlayabilmek adına da yazıya geçirmesini gerektiren bir literatür oluşturmuştur.

Bu çalışmada sûfilerin manevi kimlik inşasında yazıyı nasıl aktif olarak kullandıkları sorusunu 17. yüzyılın yazıyla ilişkisi en sağlam isimlerinden İsmail Hakkî Bursevî'nin hacimli külliyyatında incelemeye çalışacağız. Bursevî özellikle kişisel defterleri diyeceğimiz mecmualarında hem yazıyla ilişkisine hem de kendi deneyimlerine dair pek çok şey söylemiş, kendisi üzerinde nasıl çalıştığının ve bunların neticelerinin ne gibi ilahi sonuçlar doğurduğunun bilgisini vererek sûfi birinci-şahıs anlatıları literatürüne ciddi katkılar sunmuştur. Makalede önce sufilerin kişisel deneyimlerini yazıya geçirmelerinin gelenek içerisinde nasıl karşılandığı sorusuna cevap aranmış daha sonra Bursevî ve şeyhi arasında yazma eylemine bakışın nasıl olduğu incelenmiştir. Ayrıca söz konusu yazıların içeriğine yoğunlaşarak seçilen örnekler üzerinden Bursevî'nin kendini varlık içinde nasıl konumlandığı ve gündelik hayatının üst-bilinç haline nasıl yansıdığı tespit edilmiştir. Sonuçta Bursevî kendisini bilme ve tanıma yoluyla gayb ve şehadet âlemine dair bilgisini arttırmış, insanlar içinde kendini ayrıcalıklı bir konuma taşıdığına inanan bir kendilik inşa etmiştir.

Anahtar Kelimeler

Bursevî, Kendilik Kültürü, Ben-Anlatıları, Varidat, mecmua

Abstract

Sûfi authors recognize the significance of writing in the process of self-discovery. They view their connection with writing as both a method and a goal in their pursuit of perfection. Writing enables the dervish to gain insight into their own internal accounting and then offer guidance to other dervishes embarking on the same road. The Sûfi diligently documents dreams, fleeting divine inspirations, and conversations with others. They seek to structure their understanding of existence, time, and space, establish their connection with their own being, their creator, and society, and monitor their personal growth in these aspects by documenting the journey of the self through writing. Without a doubt, this is connected to the level of spirituality that one has embraced or believes they have embraced. The link between significance and documentation in the Sûfi tradition necessitates the act of writing one's own self in order to establish a connection with a historic spiritual order. Bursevî's personal journals are a valuable contribution to the literature of Sûfi first-person

narratives. They offer insights into his connection with writing, his personal experiences, his self-improvement efforts, and the divine outcomes of his endeavors. This research aims to examine how Sufis utilized writing to shape their spiritual identity within the extensive body of work of İsmail Hakkî Bursevî, a major figure of the 17th century known for his significant involvement in writing. The paper will initially address the mechanism by which Sûfis documented their personal experiences, the potential hazards associated with this procedure, and the reasons for opposition to it within the tradition. Subsequently, it will explore the perception of writing between Bursevî and his shayk.

Ultimately, this analysis will ascertain Bursevî's self-perception, his existential positioning, and the development of his daily life into a condition of meta-consciousness by examining the substance of his works and utilizing specific instances. Ultimately, it becomes evident that Bursevî aimed to depict his own journey of self-discovery, expanding his understanding of the spiritual realm and the realm of human experience through introspection. He sought to develop a sense of self that believed in his ability to attain a superior position among individuals by attaining knowledge of his Creator.

Key Words

Self-Narratives, Bursevî, ego-documents, mecmua, Self Culture, Varidat

Giriş

Sûfî yazarlar yazıyla olan ilişkilerini kemal yolculuğunun hem bir aracı hem de neticesi olarak değerlendirirler. Yazı, insanın kendisiyle olan iç muhasebesinin görünürlüğünü sağlaması açısından dervişin önce kendisine fayda sağlarken daha sonra da bu yola girecek diğer dervişlere kılavuzluk etmesine olanak tanır. Belleğin maddi dayanağı olarak görülen yazının¹ ortaya çıkmasıyla birlikte özellikle düşünce alanında ilerleyen veya ilerlemek isteyen talipler kendileri üzerindeki çalışmalarda yazıyı aktif bir şekilde kullanmışlardır.

1 Yazıyla gündelik hayat arasındaki ilişkiyi Avrupa modernliğine has bir fenomen olarak sunma eğilimi var. Oysa, bunun sadece modern kökenle ilgili olmadığını, yazının ilk kullanımlarından biri olduğunu söyleyebilirim. Kendilik tekniklerini sanırım her kültürde bulabiliriz. Michel Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 142-54.

Nitekim bu yazının amacı da hupomnemata adı verilen kişisel not defterlerindeki gibi -ki bunlara rüyalar, günlük düşünceler, kendimizle ilgili yönergeler, mektuplaşmalar ve diğer basit gündelik işler ile bunlarla irtibatlı olarak alınan ilahi bilgiler gibi tamamen kişisel notlar alınır- 17. yüzyılın önemli sûfilerinden Bursevî'nin mecmualarında da benzer bir kendini görme/gösterme ve inşa etme sürecinin izlerini sürmektir. Not defterlerine sıradan görünen günlük kayıtların tutulması, rüyaların, beslenme biçimlerinin, görüşüp karşılaşılan kişilerin ve yaşanan sıradan olayların veya olağanüstü deneyimlerin not edilmesi, kendisi üzerinde çalışmak isteyenlere hayatlarını muhasebe etme imkânı tanır. Muhasebe kavramına önem veren sûfiler de kendi yolculuklarını bütüncül bir bakış açısıyla görebilmek adına *deneyimlerinin son derece kişiselleştirilmiş kayıtlarını* kaleme almışlardır.² Böylelikle aynı zamanda kendilerinden sonrakiler için manevi yolculuğun güzergahına dair bir harita çizmiş olmanın da iddiasını taşırlar.³

Osmanlı sûfi yazarlarının arasında not defteri/mecmua aracılığıyla birinci ağızdan kişisel deneyimlerini yazma yaygınlığının boyutları yakın bir zamana kadar tam olarak bilinmiyordu. Osmanlı edebiyatının bir kişisel yazı geleneği olmadığı yani yazarların kendilerinden ve kendi benlerinden söz ettikleri bir *corpus* üretmedikleri görüşünün yaygınlığı yapılan çalışmalarla azaltılmıştır denilebilir.⁴ Cemal Kafadar'ın, "Self and Others" başlıklı makalesi konuyu ele alan ilk örneklerden biri olarak bu alandaki merakın ve gelecek araştırmaların başlangıcını oluşturur. Söz konusu makalede Kafadar, otobiyografinin menakıp, günce, mektup, seyahat, sohbet gibi alt türlere nasıl karıştığının, bu karışıklığı iyi analiz edebildiğimiz takdirde Osmanlı yazarlarının ve dolayısıyla Osmanlı toplumunun gündelik dünyasına erişmenin zannettiğimiz kadar zor olmadığını altını çizer. Söz konusu makalede

2 Derin Terzioğlu, "Man in the Image of God in the Image of the Times: Sûfi Self-Narratives and the Diary of Niyazi-i Mısrî (1618-94)," *Studia Islamica* 94, (2002). Vurgu bana ait.

3 Özellikle Bursevî'nin de içinde olduğu Celvetilik'te tecelliyat yazma geleneği yaygınlaşmıştır. Bunda Aziz Mahmud Hüdâî'nin örnek teşkil ettiği düşünülmektedir. Bursevî de kendi yazma gayesini anlatırken Hüdâî'yi örnek gösterir: (...) pîrân-ı tarîkatimizden Şeyh Mahmûd Hüdâyî -kuddise sirruh- Tecelliyât'ını ihfâ eyleyip ba'de'l-intikâl ahbâbı izhâr eylemiştir. İsmail Hakkı Bursevî, *Kitabu'n-Netice-Bursevî'nin Varidatları ve Şerhleri*, haz. Ali Namlı (İstanbul: Yazma Eserler Yayınları, 2019), 780.

4 Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 43. Söz konusu yanlış algıyı değiştiren çalışmalar arasında, Selim Karahasanoğlu'nun tarihsel bir kaynak olarak ben-anlatılarının imkanlarını incelediği makalesi ile Osmanlı yazınında ben-anlatıları envanterini oluşturmayı hedefleyen projesini de mutlaka anmak gerekir. Bkz. Selim Karahasanoğlu, "Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkanları ve Sınırları," *Turkish History Educational Journal* 8, no.1 (2019): 211-30. Gülşen Yakar, "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter-Analiz (1500-1800)" Projesi ve İstanbul Grubunun Çalışmaları I" *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi* 1, no.1 (2023): 156-61.

örnek verdiği Niyazi Mısri'nin kişisel mecmuası, Derin Terzioğlu tarafından "Sûfi Self-Narratives" başlığıyla oldukça tatmin edici bir incelemeye tâbi tutulmuştur.⁵ Her iki makale de birinci şahıs anlatılarının daha özelde sûfi yazarların benlikleri üzerindeki çalışmalarında yazının etkisinin 16. ve 17. yüzyıllardaki artışına dikkat çekmiştir. Cemal Kafadar'ın bu yüzyılı *mecmualar çağı* olarak isimlendirmesi üzerinde durulmaya değer ayrı bir konudur.⁶ "Süleyman sonrası" olarak nitelendirilen dönemde toplumsal ve siyasi anlamdaki olumsuzlukların artışı ile kişisel defterler alt başlığıyla mecmua yazma geleneğinin yaygınlığının artması eşzamanlı olmuştur. Sûfiler için de 17. yüzyılın karışık ve hareketli sosyal ortamında kendiyi meşguliyet ve kendi benliklerini yazılı olarak ifade etme ihtiyacı artmış gibi gözükmektedir.

Sûfilerin kişisel deneyimlerini hem kendileri hem başkaları için kaleme almış olmalarında şüphesiz yazılı kültürle iç içe yetişmiş olmaları etkili olmuştur.⁷ Tasavvuf ilminin hem deneysel hem teorik tarafıyla birinci şahıs anlatıları için son derece zengin bir kelime dağarcığı sunarak bu anlatılara zemin oluşturduğu görülse de özellikle ilk dönem sûfilerinin yaşadıkları deneyimlerin biricikliği sebebiyle bunları yazıya geçirmekten imtina etmiş oldukları da bilinir.⁸ Tanrı'nın kişiye bir armağanı olarak düşünülen tecelliler, feyz ve varidatlar başkalarının anlayışını zorlayacağı gibi kıskançlığını da celbedebilir. Daha büyük bir tehlike ise zaten benliğini dönüştürmek isteyen yani henüz yolu tamamlamamış olan çırak statüsündeki sûfinin yaşadıklarının büyüme kapılıp benliğinde oluşacak iftihar duygusudur. Pek çok sûfi müellif, havatır konusuna temas etmiş ancak genel bilgiler vermekle ve tehlikeli havatıra karşı müridleri uyarmakla yetinmişlerdir.⁹

5 Derin Terzioğlu, *Sufi and Dissident in the Ottoman Empire Niyazi-i Mısri (1618-1694)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 1999). Derin Terzioğlu, "Man in the Image of God in the Image of the Times: Sûfi Self-Narratives and the Diary of Niyazi-i Mısri (1618-94)," 139-65.

6 Cemal Kafadar, "Sohbete Çelebi, Çelebiye Mecmua," *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırk Ambarı*, haz., Hatice Aynur vd. (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012), 45.

7 Derin Terzioğlu, "Man in the image of God in the image of the times: Sûfi self-narratives and the diary of Niyazi-i Mısri (1618-94)," 142.

8 Necdet Tosun, "Aziz Mahmud Hüdâî'nin Tecelliyat İsimli Eseri ve Tasavvufta Ruhî Tecrübelerin Aktarılması Geleneği," (*Üsküdar Sempozyumu III: Aziz Mahmud Hüdâi Uluslararası Sempozyum Bildirileri* 20-22 Mayıs 2005-2006), 223-30. Necdet Tosun'un tespitine göre mutasavvıf yazarların hicri 6. yüzyıldan sonra ruhi tecrübeleri yazıya aktarma konusunda artan bir ilgileri söz konusudur. Sûfilerin kendi hayatları üzerine yazma eylemleri ister istemez kendi mistik tecrübelerini de yazıya dökmelerine sebep olmuştur. Bu konuda Gazalî'nin otobiyografik eseri *el-Munkız*'ın kendinden sonrakiler için yol açıcı bir özelliği olduğu konuyla ilgili araştırmalarda dile getirilir.

9 Necdet Tosun, "Aziz Mahmud Hüdâî'nin Tecelliyat İsimli Eseri ve Tasavvufta Ruhî Tecrübelerin Aktarılması Geleneği", 224. Havatır, hutûr kökünden türeyen hâtır insanın iradesi dışında zihnine gelen

Allah'ın sana feyiz ve ilham göndermesi, onunla O'na ulaşman içindir (..) Hak Teala sana varid ve feyzi, seni vücut (eşya) hapishanesinden çıkarıp müşahade fezalarına yükseltmek için vermiştir. Manevi meyva ve neticelerini bilmediğin bir varid ve ilhamı sakın temize çıkartma! İlahi varidatın sırlarını verdikten ve nurlarını yaydıktan sonra bakî ve sürekli kalmalarını isteme. Çünkü Allah Teala her şeyden müstağnîdir, seni ise hiçbir şeyden müstağnî kılmadı (Al-i İmran, 3/97; Tegabun, 64/6)¹⁰

Nitekim tasavvufun teorisine baktığımızda da sûfî otobiyografilerinden beklenen, yaşanan bu biricik deneyimlerin ağıyara ifşa edilmemesidir. Hatta gelişen sembolik dilin daha da kompleksleşmesinin arka planında yaşanan deneyimlerin yabancılardan gizlenmesi niyetinin yattığı pek ala bilinmektedir. Yine de bu durum kişilerin kendileri hakkında yazmalarına veya sadece kendi grupları içinde dolaşım sağlayacak metinler üretmelerine engel olmamıştır. Makalenin ben-anlatıları bağlamındaki iddiası, sûfilerin tecrübelerini yorumlama çabalarının bir kendilik inşası süreci olduğudur. Kişinin manevi tecrübeleriyle ilgili kaleminden çıkan kayıtlar kendisi hakkında konuşmasının yollarından biridir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde Bursevî ve şeyhinin kişisel tecrübelerin yazıya aktarımı konusundaki tavırları, şimdilik yirmi iki adet olduğu tespit edilen ve parçalı ben-anlatıları sunan varidat mecmuaları¹¹ ve şeyhinin hayatı ile kendi hayatını içiçe anlattığı müstakil bir ben-anlatısı olan *Tamâmü'l-Feyz fî-Babî'r-Ricâl* menakıbnamesi üzerinden ele alınacaktır.¹²

iyi veya kötü düşünceleri ifade eder. Tasavvufun klasik kaynaklarında hatır Hak'tan, melekten, nefsten ve şeytandan gelen hitaplar şeklinde tanımlanır. Tecelli (belirme/görünme/ortaya çıkma), feyz, ilham gibi kavramları da içine alır bkz. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 177.

- 10 Ataullah İskenderî'nin *Tasavvufî Hikmetler* kitabından aktaran Nuran Döner, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitab-ı Kebîr'i ve Bursevî'de Varidat Kültürü," *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 6, no. 15 (2005), 314.
- 11 Bkz. Ali Namlı, "Kitabetle Mübtela Olmak: İsmail Hakkı Bursevî," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 16, no. 31-32 (2018), 333-68. Erişim 15 Mart 2024, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1011935>
- 12 İsmail Hakkı Bursevî hayatı ve eserleri hakkında devasa diyebileceğimiz bir literatür oluşmuştur. Yüzden fazla eseri olduğu düşünüldüğünde bu literatürün daha da büyüyeceği açıktır. 1063(1653) yılında Aydos'ta doğan Bursevî'nin hayatı ve eserleri hakkında bkz. *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbî'r-Ricâl-Atparzârî Kutup Osman Efendi Menâkıbı*, çev. Ramazan Muslu-Ali Namlı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2020); Necmi Sarı, "Kendi Dilinden İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti," *KTÜİFD* 2, no. 1, (Bahar/2015): 137-57. Literatür denemesi için Özlem Güngör, "İsmail Hakkı Bursevî ve Eserlerine Dair Bir Bibliyografya Denemesi," *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)* 5, no.2, (Aralık 2020): 199-232. Erişim 15 Mart 2024, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1420683>

Yazıyla İlişkisi Bakımından Bursevî (ö. 1653-1725)

17. yüzyılın yazıyla ilişkisi en güçlü isimlerinden olan İsmail Hakkî Bursevî hacimli diyebileceğimiz külliyyatında hem yazıyla ilişkisine hem de mistik tecrübelerine dair ardında pek çok kayıt bırakmıştır. Bursevî'nin yazma pratiği aslında içinde bulunduğu tekke-tasavvuf camiasında sık karşılaşılan bir bereketliliğe sahipse de hacimli külliyyatına bakıldığında onun yazıyla ilişkisinin çok daha yoğun olduğunu söylemek mümkündür. Atpazarî Osman Efendi'nin (ö. 1691) müridlerinden olan Bursevî şeyhinin ölümünden sonra Celvetiliğin başına geçmiştir. Şeyhinin hayatı ile kendi hayatını içiçe anlattığı *Tamâmü'l-Feyz fî-Babî'r-Ricâl* adlı eserde müstakil bir ben-anlatısı sunan Bursevî mecmualarında ise sık sık kendi hayatı, seyahatleri, siyasi olaylar hakkındaki fikirleri ve hareketli sosyal çevresi hakkında detaylı bilgiler verir. Özellikle derleme olmayan kişisel defterleri diyeceğimiz mecmualarında kendisi üzerinde nasıl çalıştığının ve bunların neticelerinin ne gibi ilahi sonuçlar doğurduğunun kayıtlarını verir. Bursevî'nin mecmualarını/not defterlerini takip ederek zaman içerisinde nasıl bir değişim gösterdiğinin izini sürmek mümkündür.

Yirmi üç yaşında irşad amacıyla gittiği ilk yer olan Üsküp'te (1086/1675) tuttuğu defterlerde kendisi üzerinde çalışan bir gençten ziyade geleneği tanımaya çalışan bir öğrenci izlenimi vardır. Farklı tefsirlerden alıntılarla oluşturulan bu mecmualar, bir nevi yapacağı sohbetlere, yazacağı ilmi kitaplara hazırlık için tuttuğu notlardan oluşur.¹³ Bu dönemlerde Bursevî'nin eğitimini alıntı yaptığı kaynaklarla devam ettirdiğini ve yaşı itibarıyla de yolun henüz başında olduğunu görürüz. Makalemizin ana omurgasını oluşturan not defteri hüviyetindeki mecmualar ise hayatının son yıllarında (1111/1700'den ölümüne kadar 1725) tutulmuştur. Bursevî'nin bu defterlerinde kendini bilen, bir özne olarak kendisini inşa edebilmiş bir portre ile karşılaşmak mümkündür. Maddi-manevi hayatı hakkında konuşmak isteyen, geriye dönük ve anlık hisleri hakkında muhasebe yapan bir mürşid-dir artık.¹⁴ Hak'tan kendisine gelen ilahi bilgileri ve hisleri gün, ay, yıl bil-

13 İlmi notların yer aldığı mecmualar: İstanbul Üniversitesi Ktp., AY, nr. 1363, 14 vr., (1097-98 tarihli); Bursa İnebey Ktp., Genel, nr. 33, 268 vr., (1098-1123 tarihli); İstanbul Üniversitesi Ktp., TY, nr. 3706, 52 vr., (1100-1102 tarihli). *Ruhu'l-Beyan* adlı meşhur tefsirinin kaynaklarına bakıldığında bu metinlerle ilişkisi kurulabilir. Bkz., Ali Namlı, "İsmail Hakkî Bursevî'nin Ruhu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an Adlı Tefsiri," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9, no.18 (2011): 365-85, 372. Erişim 15 Mart 2024, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/652692>

14 Kişisel not defteri hüviyetindeki parçalı ben-anlatıları sunan bazı mecmualar şunlardır -bu eserlerin

gisiyle birlikte bu defterlere kaydeder. Sabah namazından sonra gördüm, akşam namazı esnasında duydum, uykuya daldığım sırada şu ikazla uyandırıldım gibi detaylı bilgilerle bir nevi varidat günlüğü tutar. Uzun yolculuklarında -Şam, Kahire ve Hac- defterleri her zaman yanındadır. Bu defterlerde kimlerle irtibat kurduğunu, o anki sağlık durumunu, mektuplarını, toplumla ve ailesiyle yaşadığı çatışmaları, kayıplarını ve ruhsal durumunu görmeye imkân tanıyacak pek çok ayrıntıyı gün ve saat bilgisiyle birlikte kayıt altına tutmuştur. Bu kayıtlar, sûfilerin yalnızca kişiselikten arındırılmış metinler üzerinde çalışmadıklarını, kendilerini yok ederek değil yazı vasıtasıyla var ederek de yol aldıklarını gösteren oldukça önemli mikro-tarih kayıtlarıdır.

Bir Bilgi Edinme Yolu Olarak Kendi Üzerinde Çalışma

Mutasavvıfların kayıtlarının büyük çoğunluğu manevi yolculuklarıyla ilgili gibi gözükse de bu yolculuğun ilerleyebilmesi için yapılan çalışmalar büyük oranda maddi hayatla ilgilidir. Bir özne önce kendi üzerine, onu hakikati bilmeye elverişli hale getirecek bir çalışma yapmazsa hakikate erişemez.¹⁵ Sûfilerin bu konudaki iddiası onların bilgi kaynaklarını genişlettikleri ve kul ile yaratıcı arasındaki mesafeyi kısalttıkları konusudur. Mutavavıflar bilgi elde etmenin üç yolu olan duyular, akıl ve kalpten duyuların ve aklın analitik, diskürtif yoldan elde ettiklerinin sadece maddi şeyleri algılayabileceği, buna karşın kalbin ve onun bilgi aracı olan sezginin eşyanın hakikatini vasıtasız olarak doğrudan Allah'tan öğrenebileceği iddiasıdır.¹⁶ Bunun gerçekleşmesi için gereken yöntem de kişinin kendisi üzerinde maddenin tesirini

isimlendirilmesi büyük ihtimalle Bursevi'nin kendisine ait değildir, yazmalara atılan başlıklar genellikle başkaları tarafından sonradan yazılmıştır: *Mecmuatü'l-Fevaid*, Pertev Paşa numara 645 (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler numara 09793, *Fevaid Mecmuası*, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Genel numara 87. *Mecmua-yı Hakki*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi Genel numara 41. *Dürretü'l-İrfaniyye*, Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmalar 04019.

- 15 Foucault'nun kendilik kültürü dediği şeyin temel meselesi de budur: Hakikat bedelsiz değildir. Hakikate erişmeye kadir ve değer olmam için ve hakikatin bana verilebilmesi için kendim üzerinde hangi çalışmayı yapmalıyım? Hangi arınma, hangi alıştırma? Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, 159.
- 16 Gazzali'ye göre, kesin bilgi ve imana (Hakke'l-yakin) ermek için soyut delil ve ispatlar yeterli değildir. Delil ve ispatları yedeğe alarak, ancak sezgi, keşf ve ilhamlarla yakın elde edilir. "Kim Hakikat'e sadece soyut delillerle erişebileceğini zannederse o, Allah'ın geniş rahmetini daraltmış olur" der Gazzali. Sezgi, keşf ve ilhamlar, yani deruni tecrübe pek çok bilginin anahtarıdır, tüm bunların mahalli ise kalptir. Cenan Kuvancı, "Gazzali'ye Göre Mahrem Tecrübe: Huzuri Bilgi," *Bilimname XXX*, no. 1 (2016), 75-95, 76. Erişim 15 Mart 2024, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/436489>

azaltmasıdır. Manevi arınma, riyazat yani kişinin kendi üzerinde ciddiyetle çalışması sonucu idrak yollarının açılması -kişinin bizzat müdrike haline gelmesi- onu Hakikat'i bilip görebileceği bir mertebeye taşır. Sûfiler kalbe gelen, ilham olan şeylerin daha çok varidat, tecelli, layiha gibi terimlerle anılan tesirsiz, anlık ilahi bilgilerle yazıldığı ama bunun da uzun bir çalışma sonucu gerçekleştiği inancındadırlar. Bursevî *Tamâmü'l-Feyz fî-Babî'r-Ricâl*'in şeyhine intisabını anlattığı bölümlerinde önce ilim talebesi olduğunu -zira şeyhi Atpazarî Osman Efendi resmî ilimleri tamamlamayanları seyr-i süluka kabul etmeyeceğini ve kesinlikle ümmî birini halife yapmayacağını söyleyerek zahiri ilimleri batını ilmin hazırlığı olarak değerlendirir¹⁷ - nazar ve istidlal yolunu tamamladıktan sonra kitapları suya verdiğini yani bundan sonra gelen ilmin kitaplardan değil halvet ve riyazat ile kalp vasıtasıyla elde edildiğini vurgular.¹⁸ Bu, benzer bir uygulamasını Marcus Aurelius'da gördüğümüz kendini yoklamanın, kendini incelemenin bir başka versiyonudur. Zaman zaman bütün kitapları kapatıp artık hiçbir şey hatırlamayıp sonra *anachoresis eis heauton* yapmak, yani kendi içine geri çekilmek; orada mevcut, etkin, gerektiğinde harekete geçmeye hazır olan Hakikat'i yoklamak.¹⁹

Bursevî'nin şeyhi de *Fatiha Tefsiri*'ne şerh yazabilmek için 120 gün boyunca ortadan kaybolduğunu, bu zaman zarfında mana ve hakikatlerin gece gündüz durmadan ardı sıra kalbine doğduğunu söylemiştir. Bu nedenle de eserini bir telif değil tasnif olarak değerlendirir. Fakat aşağıda alıntılarımız sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla elde edilen ilahi bilgilerin sebebi de sûfinin kendisini hakikati bilmeye elverişli hale getirecek çalışmalar yapmış olmasıdır.

Bu bir telif değil tasniftir yani içinde ne bir katıp karıştırma ne de başkasına ait bir sözden nakil vardır. Bilakis o sadece ve sadece bir ilham ve feyz mahsulüdür. Bu haşiye ilk mukâşefe gününden itibaren otuz üç yılın bir neticesidir. Bu ilim, ilmi kerametlerdendir.²⁰

17 Durum bugün cehalete dönüşmüştür diyen şeyh, metodununun eski usul olduğunu kendi döneminde ise durumun "ne dergahta hayır kaldı ne de medresede ilim" diyerek cehalete döndüğünü belirtir. *Tamâmü'l-Feyz fî-Babî'r-Ricâl*, 219.

18 *Tamâmü'l-Feyz fî-Babî'r-Ricâ.*, 383-384. Mutasavvıfların bilgi elde etme yollarıyla ilgili Bursevî özetinde bir kaynak için ayrıca bkz: Nuran Döner, "İsmail Hakkî Bursevî'nin Kitab-ı Kebir'i ve Bursevî'de Varidat Kültürü", 311-34.

19 Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, 151.

20 *Tamâmü'l-Feyz fî-Babî'r-Ricâl*, 213. Makalede alıntı yapılan kaynakların transkripsiyon veya çeviri

Kendini maddi unsurlardan tecerrüd eden salık bir taraftan hafiflerken bir taraftan da dolar. Kesafetten letafete, çokluktan birliğe doğru olan bu yolculukta salikin kalbi ilahi olanla irtibatını arttırır. Kişi kendini bildikçe gayb ve şehadet âleminin bilgisi de ona açılır. Bu bilgi bazen görme bazen duyma yoluyla ona değişik tecrübeler yaşatır. Yazı bu tecrübelerin göksel dilden yere indirilmesi anlamına gelir. Bursevî, varidatlarından oluşan eseri *Kitabu'n-Netice*'de bu durumu şöyle açıklar "Erbab-ı maarifetin tasnifatı hamd babındandır ki izhar-ı kemaldir, onların kalemleri sayesinde âlem-i gaybın şuunu âlem-i şehadete taşınır."²¹

Bursevî'deki, sûfî yazarın âlem-i gaybın şuûnunu âlem-i şehadete taşıyan kalem olduğu inancı İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin kurucusu oldukları düşünce geleneğinin bir yansımasıdır. Hakk'ın kendinden kendine tecellilerinde beş ayrı ontolojik düzeyden bahseden Müslüman düşünürler manevi ilimlerde ilerledikçe bu düzeyler hakkında bilgi ya da görgü sahibi olabileceğini iddia etmişlerdir. Âlem-i gayb/zât mertebesinden başlayan bu süreç eşyanın isim ve fiilleriyle misal âlemine oradan da âlem-i şühûd denilen görünür âleme aksetmesiyle sonuçlanır. Sûfînin amacı ise âleme indiği şekilde geri yükselmek, eşyadan tecerrüd ederek çokluktan birliğe ilerlemek suretiyle miraç etmektir. Salık, süluku boyunca manevi ilerleme kaydettikçe görünür olan müşahede âleminden bu mertebeler arasında ilkinin oluşturan gayb âlemine doğru ilerler. Eşyaların haiz oldukları sembolik değerlerin hakikatlerinin bu sayede idrak edildiği görüşünde olan İbnü'l-Arabî bu idrakin keşf ve sezgi yoluyla elde edildiğini söyler.²² İşte Bursevî marifet sahiplerinin elde ettikleri manaları, eşyanın sembolik değerini veya ardındaki nihai temeli, herkesin ulaşmasının mümkün olmadığı mertebelerden -açıklamanın sakıncalı olmadığı kadarıyla- yazı sayesinde haber verebildiklerini söyler. Salıkların, ömürlerinin sonlarında yazıyla irtibatlarının artmalarının sebebi de bu keşif, ilerleme ve ilimlerinin kemal bulması sebebiyledir.²³

tercihleri korunmuştur. Yazmalardan yaptığım alıntılar ise transkribe edilmiştir.

21 Bursevî, *Kitabu'n-Netice*, 370.

22 Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 29.

23 *Kitabu'n-Netice*, 388-89.

Yazmaya Kadir Olmak

Yetmiş dört yaşındayken düştüğü bir kayıta vücudunun çökmüş ve zayıflamış haline bakmayıp kendisinden sonra gelenlerin derdine derman olsun diye nice satırlar doldurduğunu²⁴ söyleyen Bursevî bir başka yerde “zahirî ilim yolundakilerin resmî ilimler hakkındaki eserlere ihtiyacı ne ise Hak talibi süluk ehlinin de bu kitaplara ihtiyacı öyledir” der. Anlaşılan o ki Bursevî manevi tecrübelerini yazmayı sırrı ifşa etmek olarak görmez.²⁵ “Hali gizlemelisin zira bu gönlü rahatlatır.” sözünü manevi hallerini anlattığı bir deftere kaydetmesi bu defterlerini doldurmaya kendisinin de ihtiyaç duyduğunu ve yalnızca kendi gibi aynı yolu yürüyen kimselere açılacağı inancında olduğunu gösterir.²⁶ Öte yandan yolculuğun başında olanların yani henüz şehadet âleminde başka âlemler hakkında bilgisi olmayanların “her gün evrak-ı kelimat-ı meşayihden birkaç varak okumaları gerekir” ki iki günleri birbirine müsavi olmasın.²⁷ Bunlar yani yolculuğun başındakiler mahcup/hicaplı olarak değerlendirilir. Ve yola yeni giren ile uzun süredir yolda olan arasındaki fark şöyle dile getirilir:

Arif-i billaha okumak ve yazmak lazım değildir dedikleri esna-i süluka ve emr-i zayıde göredir. Ve şunlar ki müntehîlerdir evahirde kitabet ile müptela olur kitabet onlara hicab olmaz, menafi-i süllâk için yazarlar deftere kayd ve îşarat-ı ilahiyye benden sonrakilerin derdine derman olsun diye zabt olunur.²⁸

Ehl-i vahy ve ilhamda buhl olmaz erbâbına irsal ederler işte söylemekten ve yazmaktan maksud budur.²⁹

Kişisel tecrübelerin ve elde edilenlerin aktarılması adına sûfiden beklenenlerden biri de güzel bir belagate sahip olmasıdır. İlâhi bilgiyle olan irtibatlarını yazıya geçirebilenler kitap sahibi peygamberler gibidir.

24 Kitabu'n-Netice, 208.

25 Kitabu'n-Netice, 389.

26 Saliha Kübra Solaş Yanık, “İsmail Hakkî Bursevî'nin Kitabü Müzîlü'l-Ahzan'ı ve İncelemesi” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2023), 301. Bu konuda Bursevî'nin Aziz Mahmud Hüdâi'yi örnek aldığı söylemek mümkündür. İleride bu konu detaylandırılacaktır.

27 Bursevî, *Kitabu'n-Netice*, 620.

28 Bursevî, *Kitabu'n-Netice*, 1007.

29 Bursevî, *Kitabu'n-Netice*, 528.

A'lası takrire kadir olduğu gibi tahrire dahi kadir olmakdır ki bu fende tahrir risalet-i rüsul gibidir ki rasulün nebî üzerine rüchanı olduğu gibi ehl-i tahririn dahi sairler üzerine fazl-ı bahiri vardır. Zira bir [449b] kemal ki kalbde hasıl ola onun semeresi lisana ve lisandan kaleme gelmekdir ki eser-i kalem baki ve eser-i lisan baki değildir.³⁰

Bursevî'nin bu konudaki hassasiyetinin şeyhinden gelen bir hassasiyete bağlı olduğu şu anekdottan da anlaşılabilir. Hz. Şeyh "Zâkirzâde" diye meşhur Abdullah Efendi'nin vaaz ve öğüt sırasındaki takririni överken yazmaya muvaffak olmadığından üzüntüyle bahseder. Bu üzüntünün sebebi hiç şüphesiz yazının kalıcılığına karşın sözün tüketilmesidir. Allah bazı kullarına fazlı ile muamele eder de takrir ve tahrir nimetini birlikte verir.³¹ Kemal sahipleri bu kemalleri kağıda dökmeseler kendileriyle birlikte yok olur giderdi. Bursevî'nin mecmuaları bu anlamda oldukça kalabalık bir okur-yazar kadrosuna sahiptir.³²

Hz. Şeyh yanımda içinde bazı manzûmelerimin bulunduğu bir mecmuayı gördü. "Bu nedir?" diye sordu. Ben de "Manzum ve mensur söz söyleme konusunda benim için bir zorluk yok. Şu kadar var ki onlar yaldızlı, işe yaramaz şeyler." dedim. Bunun üzerine, "Böyle söyleme. Çünkü bu, Allah'ın sana verdiği nimetlere nankörlük olur." dedi. [265b] Sonra Allah Teâlâ'nın "Rabbinin nimetine gelince, onu anlat." sözünü okudu ve şöyle dedi: "Manzum olsun mensur olsun, bir tesir altında kalmadan kalbine doğan her şeyi yaz. Fakat ona iltifat etme. Çünkü gaye ondan başkasıdır.

Hz. Şeyh dedi ki: Kalbine doğanları yaz. Fakat söz ve yazı şehvetinden sakın. Kalbe gelen hâtır, ister yağmur gibi hoş bir beldeye düşsün ister düşmesin vakitlerden bir vakitte zuhuru gerektirir. Sana düşen sadece onu ızharmaktır.³³

30 Bursevî, *Kitabu'n-Netice*, 914.

31 Tecrübeleri dile dökebilmenin büyük bir nimet olduğu hakkında bkz. *Tamâmü'l-Feyz fi-Babî'r-Ricâl*, 497.

32 Okur-yazar portreleri hakkında bize oldukça fazla veri sunan bu mecmualarda neredeyse her mertebeden ve makamdan kişinin elinde bir mecmuası olduğu görülür. Yazmaya kadir olanlar kendi tecrübelerini yazarken olmayanlar bu defterleri alıntılarla veya eşe dosta yazdırdıkları beyitlerle doldurur. Özellikle Pertev Paşa 645 numaralı mecmuada Bursevî'nin farklı coğrafyalardan pek çok mecmuanın zahrına ale'l-fevr beyitler yazdığı görülür. Ayrıca başka yazma pratikleri de vardır. Mesela bir imam hutbe sonrası sohbet notlarının yazılı olduğu kağıdı Bursevî'ye uzatarak kenarına bir şeyler yazmasını talep eder: Câmi'-i Kebîr hatîbi Sarıcazâde Efendi'nin hutbesi kenârına "ale'l-fevr yazıldı: Pertev Paşa nr. 645, 103a. Bir başka yazma sebebi ise kitap talebidir: "Abdü'l-hâdî Efendi'ye Şakâyık nâm kitâbı taleb için yazıldı. 98a.

33 Bursevî, *Kitabu'n-Netice*, 453

Mürîd-mürşîd ilişkisi içinde gayet anlaşılabilir olan bu konuşmada sûfî üstad, kemal yolculuğundaki talebesine kalbine doğan şeyleri yazması konusunda teşvik edici olmakla birlikte nihai gayesinin yaşananların dile dökülmesi değil bizatihi kendi yalın tecrübesi olduğunu hatırlatır. Bu sözlerle şeyh, Mevlana'nın, "söz insanı ancak talebe sevk eder matlubu hasıl edemez" iddiasına atıf yapmış ve böylelikle içinden geldikleri geleneği mürîdine hatırlatmıştır.³⁴

Bursevî'nin şeyhi yazı kabiliyetinin sûfiler arasında bir miras gibi aktarıldığını düşünür ve Bursevî'yi de yetenekli bir müellif olarak Aziz Mahmud Hüdaî'nin (ö. 1628) bir devamı olarak değerlendirir.³⁵ Bununla beraber hiçbir tecelli bir başkasının kiyle aynı olamayacağından ruhsal tecrübelerden oluşan anlatılarda da birbirini taklit edebilmek mümkün değildir. *Miftahu'l-Gayb* adlı eserinde Konevî bu durumu şöyle açıklar: Hak bir veya iki şahıs için bir surette iki defa tecelli etmemiştir, muhakkak ki tecelliler arasında bir veya daha fazla yönlerden farklılık ve ihtilaf bulunmalıdır.³⁶ Bu nedenle benzer gibi gözüксе de tüm mistik tecrübeler kişiye özeldir.

Manevi Tecrübelerin Aktarımı

Ruhsal tecrübenin yazıya dökülmesi geleneği oldukça erken döneme dayanmaktadır. Bursevî'nin de bu tarz tecrübelerini anlatırken kullandığı *kıle lî/raeytu/hatabtu* gibi ifadeler kendisinden önce pek çok mistik tarafından kullanılmıştır. 10. yüzyılda Abdülcebbar Nifferî'nin Allah'ın hitabını açıkça duyduğunu, Ruzbihan Baklî'nin tasavvufi tecrübelerine yer verdiği otobiyografik eseri *Keşfü'l-Esrar*'da O'nu binbir çeşit güzellikler içinde gördüğünü ve kendisine hitap ettiğini yazar.³⁷ Bursevî'nin kendi doktrinini oluşturmuş bir sûfî olmaktan çok bu geleneği takip eden bir sûfî olduğunu düşünürsek özellikle de İbnü'l-Arabî'yi ruhsal tecrübeleri tasvir etme noktasında

34 Konuyla ilgili bkz. Mustafa Çakmakloğlu, "Yoğun Tasavvufi Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14, no. 1 (2014), 85-122. Erişim 15 Mart 2024, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/52192>

35 *Tamâmü'l-Feyz fî-Babî'r-Ricâl*, 536. Ayrıca şeyhi sık sık talebesinin lisanının toplu olması için dua eder. bkz. *Tamâmü'l-Feyz fî-Babî'r-Ricâl*, 357.

36 Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftahu'l-Gayb)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 22. *Miftahu'l-Gayb* Bursevî'nin beslendiği kaynaklardan biridir. Bursevî şeyhinin bu esere yazdığı şerhini mütalaa etmesi için kendisine verdiğini, mütalaa sırasında bazı gaybi manalar keşfettiğini ve bilinmeyen bir hastalığa tutulup günlerce hareket edemez vaziyette kaldığını aktarır. *Tamâmü'l-Feyz fî-Babî'r-Ricâl*, 483.

37 Aktaran Çakmakloğlu, "Yoğun Tasavvufi Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği", 87.

takip ettiği söylenebilir. Ayrıca kendisinden önce Celvetiliğin başında olan Hüdaî'nin de müşahedelerini yazıya geçirdiği bilinmektedir.³⁸

Bursevî'nin etkisi altında olduğu düşünce geleneğinde âlem başlı başına bir tecelli ormanından ibarettir. Hisler âlemi denilen bu âlemdeki eşyaya takılıp kalmayanların çeşitli zihinsel ve ruhsal mücahedelerle eşyanın arındaki nihai temeli görme eylemine keşf ve mistik sezgi denir. Bu türden kimseler için gayb âleminden hareketle şuhud âleminde kendini izhar eden her şey ister hayal âleminde ister misal halinde olsun -yani ister uyanık ister uykuda olsun çünkü sûflerin gerçeklik algısında böyle bir ayırım yoktur- Allah'tan gelen bir ilham, bir talimat ya da bir bildiridir.³⁹ Bursevî'nin varidatlarını incelerken içinde doğup büyüdüğü bu tecelli âlemi algısının etkisini göz ardı etmemek gerekir. Bu anlamda Bursevî'nin diğer sûfi yazarlardan belki de en önemli farkı bu ilahi bildirileri gündelik hayatından kesitlerle yorumlamaktan çekinmemiş olmasıdır. Bursevî'nin gerek kişisel defterlerinde gerek telifatında bu kişisel yorum tarzı öylesine hakimdir ki kendisine gelen hiçbir bilgiyi ortalama salikin anlayacağı bir düzeyde açıklamamış olsun. Zaten sûfi gelenek de tecellilerin ancak barındırdıkları hakikati bilen *gerçek idrak sahipleri* tarafından şerh edilirlerse sakıncalı olmayacağını söyleyerek meseleyi zahiri ilim sahiplerine karşı açıklamışlardır.⁴⁰

İbnü'l Arabî, sadık rüyalardan bahsederken her şeyin bir sembol olduğundan ve tabir edilmezse anlamsız kalacağından bahseder. Tecellinin anlaşılması için Allah'ın bu özel suret ile neyi murat etmekte olduğunu bir insanın anlamasını mümkün kılacak olan farklı bir ilme ihtiyaç vardır. Bu ilme sahip olduğunu iddia eden Bursevî'nin tecrübelerini yorumlamayı başkalarına bırakmamış olması ve onları gündelik hayatından kesitlerle şerh etmesi daha fazla kişisellik barındırmalarına neden olmuştur.

Sûfi mazhar olduğu tecrübeleri aktarırken kendisi hakkında bize ne söyleyebilir sorusu bu noktada sorulmaya değer bir sorudur. Manevi tecrübeler görünürde bir nimetin izhar edilmesi sebebiyle yazılmışsa da anlatılmak

38 Bursevî, Hüdaî'nin tecellileri evraklara yazıp müridlerine dağıttığını ölümünden sonra müridleri tarafından kitaplaştırıldığını söyler. Bursevî'nin iddiası Hüdaî'nin ölmeden önce bu yazıları gizlediğidir, bu iddiaya şimdilik yalnızca Bursevî'de rastlanmıştır. *Kitabu'n-Netice*, 780.

39 Hazarat-ı hamse denilen beş ontolojik düzey ve sûflerin gerçeklik algısı için bkz: İzutsu, *İbn-i Arabî'nin Fususu'ndaki Anahtar Kavramlar*, 29-20.

40 Kalp her şeyi gören bir güç ve yetidir. Eğer doğru tefsir edilirse onun bildirdikleri asla yanıltıcı değildir. Cenan Kuvancı, "Gazzali'ye Göre Mahrem Tecrübe", s. 77. Ayrıca Kur'an'da idrak vasıtalarını inceleyen ve kalbin derecelerinden bahseden bir çalışma için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb*, haz. Yûsuf Velîd Merî (Ürdün: Müessesetü Âli Beyti'l-Melikiyye li'l-Fikri'l-İslâmî, 2009).

istenen bizzat kişinin kendi hayatı, mertebesi, kendisi ve Rabbi ile kurduğu yakın ilişkidir.

Bursevî'de Kendilik Bilincinin İzleri

*İnsan, insan-olmak hususunda bir anlatıya
giriştiğinde irdeleyeceği hep kendisi olacaktır.*⁴¹

Kişinin kendisi üzerinde yaptığı çalışma ve bu yolda ilerleyerek elde ettiği neticeler -Foucault'nun ifadesiyle- insanın kendisiyle ilgili *mahrem betimlemelerini* sunar.⁴² Kendi kendinin anlatıcısı olarak varidatlar, rüyalar, zaman zaman mektuplar *benin tanımlandığı* metinlerdir.⁴³ Bursevî'nin şeyhi Atpazarî'nin, ilmi kerametleri kişinin kendisiyle olan ilişkisi olarak gördüğünü söylediği şu pasaj konuyu anlamak açısından son derece önemlidir:

Hz. Şeyh şöyle dedi: Şimdiye kadar kevnî kerametlere hiç meyiletmedim, zira kabirdekilerin hallerini ve meleklerin ahvalini, onların ne ile kayıtlı olduklarını keşfetmenin ne anlamı var? Nitekim kabirdekilere ya mükafat ya da ceza verilir. Melekler de devamlı ibadet eden varlıklardır. Kişi ise başkasının hallerini öğrenmekten değil, bizzat kendisinden sorumludur.⁴⁴

Kevnî kerametlerde bir hayır yoktur. Çünkü onlarda kişi meleklerle, cinlerle başka insanlarla ilgili keşiflerde bulunur. Oysa ilmi keramet kişinin yaratıcı ile ilişkisini görmesini sağladığı gibi hatta tam da bu yüzden kendi ile ilgilenmesinin de bir neticesidir. Kişinin kendisini bilmesinin en özel sebebi de kendi bilgisi vasıtasıyla yaratıcısını bilebileceği düşüncesidir.

Yazma edimini kendinden sorumlu olmanın bir neticesi olarak düşünmek ve riyazatı kendini eğitmek⁴⁵, kendi üzerine ciddiyetle durmak, *kendi-*

41 Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, çev. Zehra Aksu Yılmaz (İstanbul: Metis Yayınları, 2003). Sunuş yazısından.

42 Foucault, *Eleştiri Nedir, Kendilik Kültürü*, 145-46. Foucault burada özellikle gece betimlerinden ve rüyalardan bahseder: Sizi hangi olayların beklediğini ya da tehdit ettiğini bilmek için, elbette rüyalarınızı bilmeniz, rüyalarınızı yorumlamanız ve onları not etmeniz gerekir. Rüyalarınızı yazacağınız defter geceleyin yanınızda olmalı ki, ertesi gün onları kendiniz yorumlayabilirsiniz ya da yorumlayacak birine gösterebilirsiniz.

43 Foucault, *Eleştiri Nedir, Kendilik Kültürü*, 144. Kendi kendinin betimlendiği metinleri daha ziyade ötekinin olduğu mektup gibi türlere özgü görür Foucault.

44 *Tamâmü'l-Feyz fi Bâbi'r-Ricâl*, 214.

45 Bilindiği gibi süflerin bu yoldaki en önemli araçları riyazattır ki kelime anlamı olarak bir hayvanın evcilleştirilmesi demektir.

*liğin otonom inşası*⁴⁶ olarak görmek Foucault'nun *kendilik kültürü çalışmaları* adını verdiği incelemelerin bir parçasıdır. Bilindiği gibi Foucault düşüncesi, insanın hakikat ve iktidar ekseninde gelişen ilişkilerine dair çalışmalarla başlar.⁴⁷ Hayatının son dönemlerinde ise Foucault, insanın kendi kendisiyle olan ilişkisi üzerine eğilecek ve önceki çalışmalarının mantıksal bir sonucu olarak değerlendirdiği kendilik kültürü konusunda araştırmalara başlayacaktır. Foucault eski metinlerden yola çıkarak insanlığın temel davranış ve düşünce kalıplarının izlerini sürerken aradığını Yunan-Roma düşüncesinin ana prensiplerinden biri olan *kendine eğil* düsturunda bulur. Foucault'nun *insanın kendini nasıl bir özneye dönüştürdüğünün soykütüğü* olarak başlattığı bu yeni araştırma alanı yaşamın bir sanat eseri olarak işlenmesi sürecinden başka bir şey değildir esasen. Kendilik nedir sorusu, üzerinde kimliğimi bulacağım temel nedir sorusuna dönüşerek hayatta neyin amaçlandığı, sona gelindiğinde elde edilmek istenen şey için nasıl bir yol izlenmesi gerektiği fikrine götürür insanı. Bu da ister istemez bir çalışmayı zorunda kılar: Kendi üzerine çalışma. Bu çalışmada kullanılan en önemli araç ise yazı olur.

Sûfînin kendi üzerine eğilmesinin gayesi ise kendini keşfederken yaratıcısını da keşfedeceğine dair inancıdır. Buna göre Varlık'ın bilgisi kendilik bilgisinin bir uzantısıdır. Varlığı bir bilgi konusu kılmaya yalnızca kendisini idrak eden, kendisini bir bilgiye dönüştüren insan muktedir olabilir. Şehadet ve gayb âleminin bilgisi de kendiliğimizin bir uzantısıdır.⁴⁸ Bu durum insanın kevn-i cami olmasından kaynaklanır. İnsan yeryüzüne inerken her bir mertebeden bir boya ile boyanmış, dört unsurun hepsini üstüne birer elbise gibi giymiş dolayısıyla çok fazla yük/potansiyel ile dünyaya gelmiştir. İnsan

46 Doğanın, insanı iki temel gücün egemenliğinde yarattığı bilindiğinden bu iki gücün yani arzu ve hazların boyunduruğundan kurtulmak bu insanların temel gayesi olmuştur. Bu yüzden antikçağın kendilik kültüründe bir grup insan kendileri üzerine çalıştıkları kadar başka hiçbir şeye ihtimam göstermemişlerdir. Birisi bir Sparta kralına, Spartalıların topraklarını neden kendilerinin ekmemeyip bu işi kendileri için yapmayı Hilotlara bıraktıklarını sorduğunda, kral, topraklarımızı kendimiz ekmememizin sebebi kendimizle meşgul olmayı tercih etmemizdir, cevabını verir. Kendine eğilmek; okuyarak, yazarak kendi üzerinde çalışmak elbette bir lükstür. Ve insanı kendi yaşamının sanatçısı konumuna yükseltir. Foucault bu süreci *kendiliğin otonom bir inşası* olarak görüyor ve oldukça da önemli buluyordu. Michel Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 142.

47 *Deliliğin Tarihi* (1961), *Kliniğin Doğuşu* (1963), *Hapishanenin Doğuşu* (1975) bu ilk çalışmaların ürünüdür.

48 İhsan Fazhoğlu, "Öz.ne'nin kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî Bir Çözümleme," *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi 1*, no. 1 (Haziran, 2023) Erişim 15 Mart 2024. <https://dergi-park.org.tr/tr/download/article-file/3486373>

yaşam boyunca üstündeki yüklerin etkisinden sıyrılmalı ve kendi çıplak benliği ile karşılaşma cesaretini/çabasını göstermelidir. İnsanın bir parça olarak kendini görmesi bütüne dair bilgi elde etmesinin başlangıcıdır. Dolayısıyla kendini bilen her şeyi bilir.

Allah'ın huzurunun (=katı) insanı tanımlaması ve varlık içindeki yerini belirlemesi sayısız hali/tecrübeyi beraberinde getirmiştir. Her şeyi gören bir güç ve yeti olarak kalbin doğru bir eğitimden geçerse daha işlevsel hale geleceğinden ve yaşadığı tecrübeleri daha doğru yorumlayabileceğinden yukarıda bahsedilmişti. Bursevî de kendi üzerinde çalıştıkça gayb ve şehadet âlemine dair keşifleri artar. Bazen rüyalar vasıtasıyla, bazen uzun süren gece ibadetlerinden yorulup uykuyla uyanıklık arasında, kimi zaman da apaçık gündelik hayatın içinde Allah her an farklı bir tecelliyle ona cömertçe bilgiler sunar.

Derinden bir dönüşüm gerçekleştirmek, Hakikat'e erişebilir olmak için gecenin önemini sık sık kendine hatırlatan Bursevî uykuya daldığı anlarda azarlandığını, bazı geceler Rabbi'nin onu azarlayarak korkuttuğunu söyler. "Cenab-ı Hak kalbim sıkışınca ve iş benim için ağırlaşınca kadar nice geceler pek çok kınamalarla beni azarladı."⁴⁹ Bu azarlamalardan yorulduğu bir seher vaktinde Rabbinin kendisinden razı olup olmadığını sorduğunda ona şöyle ilginç bir benzetmeyle şu söz ilham olmuştur: kadın nerede olursa olsun kızıyla birlikte dir.⁵⁰ Bursevî bu sözü bir kadının her ne kadar bütün çocuklarını çok sevsen de kendisine olan benzerliğinden dolayı kızlarına olan muhabbetinin oğullarına olan muhabbetini aşacağı şeklinde yorumlar. Buradan yukarıda aktardığımız parça-bütün ilişkisine dönmek mümkündür. Anne kızıyla birlikte dir onu daha çok sever çünkü yaratılış ve fitrat olarak ona oğullarından daha çok benzer.⁵¹ İnsan da kevn-i cami olması hasebiyle diğer yaratıklardan daha fazla Rabbine benzer.⁵² Zaten mutasavvıfın

49 Ben-anlatıları bağlamında çok fazla detay içeren bu eserin bir kısmı yakın zamanda çalışılmışsa da ben-anlatıları veya kişisel tarih bağlamında bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Zeynep Türkoğlu, "İsmail Hakkî Bursevî'nin Mecmuatü'l-Fevâid (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Pertev Paşa nr. 645 vr 1a-54a) Tahkik ve Tahlili," (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2023), 194. Bizim kişisel defter diye adlandırmayı tercih ettiğimiz bu mecmuaya söz konusu ismi Bursevî'nin vermediği anlaşılmaktadır. Bundan sonraki alıntılarda tutarlılık olması adına sadece "Mecmuatü'l-Fevâid" denilecektir.

50 Zeynep Türkoğlu, *İsmail Hakkî Bursevî'nin Mecmuatü'l-Fevâid*, 194.

51 Aralarında münasebet olmaksızın bir şey başka birini talep edemez, çünkü keşif bilgisine göre böyle bir şey imkansızdır. Münasebet iki şeyi veya hüküm ve eserlerini kabulde birbirine benzeyen şeyleri birleştiren bir durumdur. Sadreddin Konevi, *Tasavvuf Metafiziği (Miştahu'l-Gayb)*, 101.

52 Buhari ve Müslim'de geçen bir hadise göre Allah Adem'i kendi suretinde yarattı denmiştir. Buhari, *İstizân*, 1.

amacı da bu benzerliğin arttırılmasıdır, bunu da unsurların üzerindeki ağırlığından kurtularak yapmaya çalışır. İlk dönem metinlerinden itibaren tasavvufun ne olduğu sorusuna sıklıkla şu cevabın verilmesi bundandır: *et-Tasavvuf tahallaktu bi esmaillah/ahlakillah*.⁵³ Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmaya çalışan Bursevî de bu sözden Rabbi'nin kendisinden razı olduğu anlamını çıkartır. Ne de olsa o Rabbi'ne benzemek için geceleri uyanık kalmış ve gündüzleri oruç tutmuştur.⁵⁴

1116 yılına ait bir kayıta ise zihnini meşgul eden bir meseleden dolayı ilahi bir tehdit ile azarlandığını belirtir. İsmi vermediği bir müftünün sürgün yerinden dönüp dönmeyeceği konusunu düşündüğü gün *bütün dönüşler Rabbinedir* mealindeki (Hac, 48) ayet varid olur. Anlaşılan Bursevî zihnini bir başkasının hareketine yoğunlaştırdığında Rabbi ona kendisini hatırlır, "bütün dönüşler banadır" diyerek dikkatini başkalarından kendisine teksif etmesini söyleyerek tehdit eder.⁵⁵

Kendisine "ağyarla etmez yar olan sohbet, firkattir sohbetin ahiri elbet" sözünün varid olduğunu söyleyen Bursevî bu varidin geliş sebebi olarak o günlerde bir şeyh ile süren mektuplaşmalarını gösterir.⁵⁶ Hayatını büyük oranda kalbine doğan zaman zaman "gördüm" zaman zaman "duydum" "işaret edildi" dediği bu varidlerle şekillendiren Bursevî, bu sözden mektuplaştığı kişiyle görüşmeyi bırakması sonucunu çıkarır.⁵⁷ Bu ve buna benzer pek çok örnekte de görürüz ki gelen varidler neredeyse her zaman muharriktir. Bazen uyandırır, bazen yola çıkarır, bir şeye başlayıp bitirmeye, ağlayıp ferahlamaya bu varidler sebep olur. Hastalığından dolayı bir elbiseye bürünmüş yattığı bir akşam kendisine gelen "Örtüye bürünmeyin, çünkü örtüye bürünen faydadan uzaktır." uyarısının -ki bunu daha evvel Hac'da iken de duyduğu Peygamber'e gelen "kalk ve uyar" ayetiyle tefsir etmiştir- hayatını şekillendiren varidlerden biri olduğunu ima eder. Örtülere bürünmeyi

53 Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 40 (Ankara: TDV Yayınları) 119.

54 Mecmuatü'l-Fevâid, 33a. Oruç tıpkı geceleri uyanık kalmak gibi insanın üzerindeki madde tesirini azaltan önemli pratiklerden biridir. Bursevî henüz şeyhi hayatıyken sadece Salı günleri oruç tutmayı tatil yaptıklarını fakat şeyhinin yine de kendisine veya vekiline sorulmadan orucun aksatılmasına izin vermediğini söyler. Şeyhinden izinsiz bir Salı günü oruçsuz geçiren Bursevî'nin nasıl azarlandığını anlattığı bir kayıt oldukça dikkat çekicidir bkz. *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl*, 239.

55 Zeynep Türkoğlu, "Mecmuatü'l-Fevâid", 34b. Dikkatini başkalarından kendisine çekmesiyle ilgi aynı yazmada bir başka kayıta ise şöyle denmiştir: inayet ehlinden olmak istiyorsan mahlukatı bırak, onları anmanın ne anlamı var. Mecmuatü'l-Fevâid, 245.

56 Betül İzmirli, "Varidât-ı Hakkiyye", 42.

57 Varidatlara başlarken kullandığı ifadelerle ilgili bkz. Nuran Döner, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitab-ı Kebir'i ve Bursevî'de Varidat Kültürü", 317.

halvet şeklinde anlayan Bursevî bu tarihten beri pek çok sefer ettiğini ve kendisini irşat faaliyetleri ile memur hissettiğini belirtmiştir.

O kendi üzerinde çalıştıkça Rabbi de ona ilham eder. Nitekim ikaz, uyarı ve tehdit de münasebetin bir tezahürüdür. Sabaha yakın bir vakitte “biz zaten Allah’a aidiz ve O’na döneceğiz” anlamındaki ayetin (Bakara 2/156) varid olduğunu söyleyen Bursevî, bu varidin o gece önceki adetinden farklı olarak alelaide mazeretler sebebiyle yataktan kalkmada gecikmesi üzerine geldiğini söyler. Daha sonra gördüğü Türkçe beyitler ise rahatlamasına sebep olur. Bu beyitlerde kendisine “Rahata dalup şu can kim çok uyur/çehrei dilden gubarı nice yur” denir. Bilindiği gibi gece, meşguliyetlerin bittiği, kişinin kendisine ve ibadetlerine yoğunlaşacağı vakitler olması itibarıyla sûfîler için son derece önemlidir. Bir başka gecede ise “Az yapanlar birçok hayrı kaçırlar.” denir, bir başka gecede uykusundan “Gafillerden olma!” ikazıyla uyanır. Bütün bu kayıtlar onun kendisi üzerindeki çalışmasının tezahürleri olarak okunabilir.

Bursevî duyguları ve içinde bulunduğu psikolojik hal hakkında konuşmaktan çekinmez. Bazen kaygılandığını, hararetlendiğini, ızdırap çektiğini veya halinin değişip ferahladığını kaydeder. Kızı Emetullah’ın şiddetli bir hastalığa yakalanmasından ötürü ümitsizliğe kapıldığı bir gece yarısı Rabbinin kendisine “sabrediyor musun” diye sorduğunu ve bu sözde *sabret* ikazı olduğunu nakleder.⁵⁸ Bursevî bu kızından en az üç defterinde daha bahseder. Kızının ölümüne yazdığı bir şiir kaydında “dök göz yaşını ağla şol kalarlarından/odlar saçılır acı ile yaralarından/çün ayrılık el verdi ciğerparelerinden”⁵⁹ diyen acılı baba, kızının ölümünden bir sene sonra *Eyyühe’l-Bülbül* adını verdiği risalesinde şöyle bir olay anlatır:

Sen kayluleden uyandıktan sonra başına garip bir şey geldi. Evde olduğun sırada basarı bir rüyada hastalığı ve ölümü *Kitab-ı Varidat*’ta açıklanan kızın Emetullah’ı gördün. Vefatından önce olduğundan daha nurlu bir yüzü vardı. Bu olaya ağlama(...) Sana bu temessülün benzeri daha önce de vaki olmuştu. O da uyanmandan sonraydı. Bu olay evdeki yastığın duyulara şamil olduğu büyük bir yüze dönüşmesidir. Sonra yastık olduğu hal üzere kaldı. Sen de elbiseni giyip dışarı çıkmıştın.⁶⁰

58 Betül İzmirli, “Varidat-ı Hakkıyye”, 85.

59 Zeynep Türkoğlu, “Mecmuatü’l-Fevaid,” 100.

60 Betül İzmirli, “Kalbe Dair Bir Risale: İsmail Hakkî Bursevî’nin Eyyühe’l-Bülbül’ü,” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi / Turkish Journal of Religious Studies* 20, no.2 (2020), 494.

Diğer kayıtlarının aksine bu risalede kendisine dışarıdan “ey bülbül/ kalp” diyerek seslenen Bursevî hem yas tutan bir baba hem de rüya aracılığıyla sevdikleriyle irtibatını devam ettiren bir bir sufidir. 1099 yılının Şevval ayında (Ağustos 1688) Kıbrıs'ta sürgünde olan şeyhine yaptığı dördüncü ziyaretinde de kızına olan düşkünlüğünden ve ölümünün kendisiyle olan irtibatından şöyle bahseder:

Hz. Şeyh çocukları sordu ve “Oğlun İshak'ı neden getirmedin” dedi. Ben de “Yaşı küçük olduğu için annesi onu gelmekten menediyor. Ona çok düşkün. Ben de kızıma çok düşkündüm. Gönlüme ‘çocukların ölmesi ve kırılması dışında dünyada her yönden kırılma gördüm ve her türlü elemi duydum’ diye geliyordu. Gönlüme bu düşüncenin geldiği günlerde o kız vefat etti. Bundan dolayı çok üzüldüm.”⁶¹

Kendilik bilincinin en önemli korkusu hiç olmaktır.⁶² Fazlıoğlu varlığın ontik tabakaları hakkında yaptığı nazari çözümlemesinde kişinin öte dünyaya dair gaybi tasavvurlarının altında bu korkunun yattığını belirtir. Kişinin hiç olmamak için deneyimlerini geleneğe eklemlediğini veya bizzat geleneği deneyimlenerek bir silsileye bağlandığını görürüz. Ölümsüzlük, hayatımızın bizden sonrakiler için ışık olacağı inancıyla kazanılır. Zaten yazı da bu korkuya karşı alınan bir önlemdir, hiç olma korkusuna. Kendilik bilincine sahip biri kendini bizliğin içinde konumlandırarak bir geleneğin parçası olur. Bu noktada Bursevî'nin pek çok Osmanlı müellifi gibi rüyalarından faydalanması kaçınılmazdır. Manevi bir otorite zincirine dahil olmanın bir vasıtası olarak rüyalar sûfnin manevi mertebesi hakkında bir gerçeği anlatır.⁶³ Aslı Niyazioğlu'nun bahsettiği ölülerin yaşayanların statüsünü güçlendirmek için yaptıkları türden ziyaretleri Bursevî de görür.⁶⁴ Rüyasında sık sık İbnü'l-Arabî'yi gören Bursevî bu rüyalar aracılığıyla kendisi hakkında bir gerçeği anlatmak ister. Rüya anlatısı kendilik anlatısı yolunda en önemli menzildir; yönergeden ziyade bir tarif ve tanım içerir, bizim hakkımızda haber

61 *Tamâmü'l-Feyz fi-Babî'r-Ricâl*, 472.

62 Fazlıoğlu, “Öz.ne'nin kıyâmı: ‘Ben’, ‘Biz’ ve ‘Kendilik’ Hakkında Nazarî Bir Çözümleme.”, 58.

63 Otobiyografilerin manevi otorite zincirine dahil olmaya katkısına dair bkz. Derin Terzioğlu, “Man In The Image of God In The Image of the Times: Sûfi Self-Narratives and The Diary of Niyazi-i Mısıri (1618-94)”, 148.

64 Aslı Niyazioğlu, *17. Yüzyıl İstanbul'unda Rüyalar ve Hayatlar*, çev. Ayşen Anadol (İstanbul: Doğan Kitap, 2020), 33.

verir.⁶⁵ Şam'da geçirdiği süre boyunca rüyalar vasıtasıyla İbnü'l-Arabî'den pek çok şey öğrenmiş, onun yanındaki konumunu yükseltmiştir. Aşağıdaki örnekte görüleceği üzere Bursevî sahih rüyalar gördüğüne ve İbnü'l-Arabi ile diğerlerinden farklı bir ilişki tesis edebildiğine inanır. Nitekim ağyara söylenmeyen şey ona söylenmiş, kimseye gösterilmeyen kumaş ona gösterilmiştir.

Leyle-i ehadde bu vechle âyine-i hayâle °aks-i şüret-i haķikât vâķi° oldu ki bir şahndârda ihvânla °aķd-i meclis-i müzâkerede iken ol maħalle bir kırmızı atlas gelüp Şeyh-i Ekber -ķuddüse sirruhu'l-eħhar- ħazretlerinüñ ehl-i beyti için kaç° olınacaķdur diyü bir derziye faşl ve ħayâtet itdürüp zinhâr bu ma°nâyı lisâna getürüp ağyâra söylemeñüz. Zîrâ edeb degüldür diyü tenbîh olunduķdan sonra güyâ şeyh-i mezbûruñ ħaremi ħapusına varılıp feth-i babdan sonra şeyhe mülâķât vâķi° oldu. Bu fakîr gördüm ki ħazret-i Şeyh hey°et-i dünyeviyyesi üzerine cülüs ve tebessüm ider. Ben daħi dest-büsdan sonra didüm ki, sulţānum ben sizi birkaç def°a menāmda görmiş idüm ki böyle emerü°l-levn ve tülāniyyü°l-ħayye idiñüz. Biħamdili°llah ru°yāmuz ħaķķ imiş ki şimdi sizi yaķazada menāmdaki hey°et üzerine görüp müşāhedem şahîh ve şādîķ olduğı zāhir oldu, didükden sonra tekrār zānuları berāberine varup didüm ki, sulţānum āħiretde bize şefā°at idüñüz belki şefā°at isneyniyyeti müş°irdür sizler ise maķām-ı cem°e göre şüret-i ħaķsınız ħabül ve reddüñüz ħabül ve redd-i ħaķķ°dur diyü ba°zı ma°rifete müte°allîķ taķrîrât itdügümde ziyāde maħzûz ve mütebeşsir olup oradan kıyām itdiler. Ben daħi ħadem-i şerîfelerine rüymāl ile müsta°id oldum. Ve orada ħayr du°aların aldum. Ve meclis-i müşāhede bu maħalde encāma reşide olduķda bîdārı vâķi° oldu.⁶⁶

Bir üst-bilinç olarak kendilik bilincinin kişiyi inşa ettikçe toplumdan da ayırtırdığını söylemek mümkündür. Kendini bilen/ufka bakan, sorular soran kişi kaçınılmaz olarak toplumla çatışır. Her ne kadar sûfiler kendi içlerinde bir cemaat oluşturmuşlarsa da her cemaat zaman içinde dışarıya karşı bir iç örgütlenme oluşturmuştur. Bundan bağımsız olarak Bursevî kendisinin insanları idare etmekle görevlendirdiğini ama dönemindeki “karışık ve bayağı insanları idare etmenin zor olduğunu” söyler.⁶⁷ İlk görev yeri

65 Foucault, Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü, 147.

66 İstanbul Üniveristesi Nadir Eserler Türkçe Yazmalar nr. 09793, 40b-41a.

67 *Tamâmü'l-Feyz fî-Babî'r-Ricâl*, 392.

olan Üsküp'ten büyük tartışmalar ve şikayetlerle ayrılır. Hakkın insanlara ağır geldiğini söyleyen Bursevî buradaki müftü, kadı, imam gibi önde gelen kimselerle mücadele etmiş en sonunda vaazlarından rahatsız olanlar kendisini İstanbul'a şikayet etmişlerdir.⁶⁸ Bursevî daha sonra hayatını anlattığı kitabında o dönem hakkı söylemek konusunda kendisine şaşılacak derecede bir emniyet geldiğini kendisini bizzat Hakk'ın cüretlendirdiğini iddia eder.

Hak bana bir dost bırakmadı. Çünkü müftü ve onun aşağısındaki beldenin kadıları, imamları ve hatipleri, hatta şeyh görünümündeki pek çok kimse şehvetlerinin peşine düşmüşler, lezzetlere dalmışlar, içki içer, cemaati terk eder, ataları ve anaları ile övünür olmuşlardır. Azgınlıkta o kadar ileri gitmişlerdi ki sıbyan mekteplerinin kapılarını kapattılar, hatta samanlığa çevirdiler (...) Özellikle müftü, Allah'ın yarattıklarının en zalimiydi. Üsküp halkı kendilerini İsrailoğulları gibi köleleştirdiği için Firavun olduğu ve uzun zamandan beri onunla müptela oldukları için ölmeyeceği zannına kapılmışlardı. Bu sebeple halktan biri büyük bir fitnenin gelmesinden korktuğu için bana müftüye karşı nazik davranmamı söyledi. (...) *Ben kendi kendime dedim ki, rüyada insanlığın atası Adem'i gördüm.* O ise ibtilanın sembolüdür. Olanlar oldu ve kalem kurudu. Artık keskin kılıcı kınından çıkarayım. Şu hor ve zelil düşmanlarla savaşayım. Müftü ve yarıdacağı kavganın tozunun yükseldiğini görünce (...) böğürme red ve kınama okları atmaya başladılar. Halbuki ayıplama ve kınama beni yolundan alıkoyamaz. Öldürmek, dövmek, sürmek ve diğer elemelerle tehdit etmeye başladılar. Allah beni anlatılamayacak şekilde onlara söz söylemeye cesaretlendirmişti.⁶⁹

Kendilik, kendi gibi olmayana bir tür tavır alıştı. Bu tavır bazen sözlü olurken bazen de sözden vazgeçmek suretiyle olur. Bursevî'nin yaşı ilerledikçe toplumla mücadeleden uzaklaştığı sonucunu çıkartmak, en azından o ilk gençlik yıllarındaki kadar cüretkar olmadığını görmek mümkündür. Fakat karakterindeki bu değişimi yine ilahi bir sebebi bağlar. Duha uykusundan uyandığı bir vakitte beş beyitlik bir manzumenin kendisine varid olduğunu söyleyen Bursevî manzumenin "nedir ehl-i zahirle işim benim/ki o zahir söyler ben bütûn söylerin" beytini Mekke'de iken yaşadığı bir hadise ile

68 Ahâli-i diyâr-ı Rûm'a Hakkî hak ağır geldi/Bir iki gün otur Şam içre anlar dahi rahat olsunlar. Tubanur Kaya, "İsmail Hakkî Bursevî'nin Fevaid Mecmuası Üzerine Bir İnceleme (Transkripsiyonlu Metin)" (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2019), 273.

69 *Tamâmü'l-Feyz fî-Babî'r-Ricâl*, 390-391. Vurgu bana ait.

şerh etmiştir. Kendisinin Mekke’de olduğunu duyan bazı mutasavvıflar ona esrar-ı İlahi ile ilgili birtakım sorular sormuşlardır. “Doğrusu sen kadim sapıklığın üzerinesin” ilahi uyarısı gelene kadar kendisine inkişaf olan şeyleri mektuplar aracılığıyla o şeyhe açmıştır. Bu ikazdan sonra ise sükûtu daha salim buldum diyerek konuştuğu kişiden özür dilemiş ve kendi haliyle meşgul olmaya devam etmiştir.⁷⁰

Yukarıda da dile getirdiğimiz gibi ikaz ve tehditler sevginin gerektirdiği sözler olsa da manevi mertebesini pekiştiren tecrübeler de yaşar Bursevî. Toplumla çatışıp kendiyile meşguliyetini arttıran Bursevî’nin varidatları büyük oranda kendisinin Rabbi karşısındaki konumunu belirler ve ona rahatlatıcı, müjdeli haberler verir.

Çarşamba gecesi Hz. Muhammed’in “senin insanlara önderlik etme zamanının gelmedi mi” sözü kalın bir hatla *benim için yazıldı*. Yani zahirî ve batınî imametle önderlik etme zamanı... Ancak yapılması daha doğru olan sırların tutulup ahvalin gizlenmesidir. Allah Settâr’dır, iyi olanlar O’nun ahlakıyla ahlaklanır... Tüm asırlarda Allah’ın yeryüzünde kutupları vardır. Onlar kendi zamanlarında yaşayanların ahlakının zıddı üzerinedir. Çünkü insanlar şehvetlerine uymada aşırıya kaçtıkları ve heva denizine daldıkları zaman hidayet ehlinin çabaları ve iffet ehlinin riyazatı artar. Onlar daima çoğunluğun karşısında yer almışlardır.⁷¹

Bursevî çoğunluğun karşısında yer alan bir sûfî olarak kendisi ile diğer insanlar arasında mesafe koyar. “Bu fakir ibtida Mekke-i Mükerrerme’ye duhulümde iki ay kadar müstakil umre ve say ve tavaf edemedim” diyen müel-life göre bunun sebebi “zahir ve batın şartlardan bağımsızlaşmadan ibadetine başlayamayacak kadar derin bir dindarlık anlayışına sahip olmasıdır.”

70 Bursevî’nin özellikle de vahdet-i vücud düşüncesiyle şekillenen konuşmaları İstanbul ve Bursa halkı tarafından da zaman zaman kınanır. İnsanların kendisi hakkında yaptığı dedikoduları duyar. İlahi işaretle ayrıldığını söylediği Rum’dan Şam’a geçtiğinde aslında Rum’un karanlık havasından bunaldığını daha ilmi bir ortamda olma amacıyla yola çıktığını şiirlerinde veya varidatlarının şerhlerinde söyler. Özellikle 1114 (1703) Kadir Gecesi Ulucami’de yaşanan katil hadisesi Bursevî’yi etkilemiştir. Bu tarihte medrese talebelerinden biri batıl gördüğü Kadir gecesi namazına tepki olarak bir sûfîyi öldürmüştür. 4., 33., 36., 38., 47. varidlerde bu olayın etkisiyle gördüğü rüyalar vardır. Büşra İzmirli, “İsmail Hakkî Bursevî’nin Varidat-ı Hakkîyesi” (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010). Ayrıca Bursevî kendisini eleştirenler hakkında gerek varidatlarda gerek müstakil kitaplarda daha pek çok ayrıntı verir. Bunları Ali Namlı’nın çalışmalarında bulmak mümkündür. Ayrıca seyahat psikolojisi ve seyahatleri sebebiyle duyduğu eleştiriler için bkz: Nurdan Şahin, *Mecmualarda Seyahatlerin İzleri İsmail Hakkî Bursevî Örneği* (I. Uluslararası Evliya Çelebi Sempozyumu Seyahat Tarihi ve Kültürü 5-7 Ekim 2023)

71 Saliha Kübra Solaş Yanık, *Kitab-ı Müzîlî’l-Ahzan*, 224.

Daha yüksek bir ibadet için daha fazla hazırlık yapması gerekmiştir. Oysa insanların çoğu için zahir ve batın şartları tesis etmek diye bir şey olmadığından onlara kıyam etmek kolaydır.⁷²

Sene 1134'te Şaban ayının on üçüncü cuma günü bade'l-işrak Türkçe bir ibaret varid olur. "Makam-ı indiyete vusulde rızk-ı cedid lazımdır" sözünü duyan Bursevî bu sözü yorumlarken "menşei budur" diyerek aynı gün yaptığı bir işi anlatır. Söz konusu varidin sebebi o gün Üsküdar'da Eminzâde el-Hacı Ahmed Ağa'nın bina ettirdiği yeni camide vaaz vermiş olmasıdır. Kendisinden cuma vaazı talep edildiğinde bu teklifi reddetmeyen Bursevî'nin vazife karşılığında aldığı ücret zihninin bir köşesini meşgul etmiş olacak ki duyduğu varidi şu şekilde açıklama gereği duymuştur: Karşılığında ücret alınsın veya alınmasın ihlas ehlinin hizmeti Allah içindir. Alınan ilahi rızık hibe-i Rahmaniye'dir yoksa ücret değildir.

Bu kayıta Bursevî'nin kendisini ihlaslı bir kul olarak betimlediğini görmek mümkündür. Kalbe doğan bir varidin gündelik hayatta yaşanmış bir hadiseyle şerh edildiği bu gibi örnekler bize ilahi olanla gündelik olan arasındaki kesintisiz ilişkiyi gösterdiği gibi makalemizin Bursevî'nin yaşadıklarını muhasebe ederek kendisine telkin verdiği yönündeki iddiasını da teyit eder.

Sonuç

Bursevî'nin görünürde bir nimetin izharı olarak veya kendinden sonra gelecek salıklere yol göstermek için yazdığı metinleri duygularının, zaaflarının, gündelik kaygılarının açıklandığı birer ben-anlatısı olarak okumak mümkündür. Bursevî kendisini yok etmek isteyen bir mistik değil inşa etmek isteyen bir öznedir. Gün ve saat bilgisiyle samimi bir günlük havasında doldurduğu defterlerini okuyanlar onun toplum içindeki ve Rabbi karşısındaki konumunu bilmek isteyen bir özne olarak inşa ettiğini fark edeceklerdir. Bir tür varidat günlüğü diyebileceğimiz defterlerde gündelik endişelerinden, zihnini meşgul eden büyük-küçük her türlü hadiseden ilahi alana doğru sıçramalar yapar. Bu sıçramalarda ben demekten çekinmeyen benliğini bizzat içinde eritmeyen bir kendilik inşa eder. Riyazat vasıtasıyla elde ettiği nimetlerden bahsederek kendisinden sonrakilere kendi tecrübesini bırakır. Bazen o sorar Rabbi cevap verir, Rabbi sorar o cevap verir. Böylece görürüz ki ken-

72 Alıntılar tınak içinde a.g. e., 198.

disi üzerinde çalıştığı müddetçe kişinin kendisinden âleme, oradan da yaratıcıya doğru ilerlemek mümkündür. Deneyimlerinin *temsillerini somut hale getirmekteki* başarısı bize Hakikat ile insan arasındaki mesafelerin gündelik hayatın meşgalelerine rağmen kısalabileceği inancını verir. Rüyaları ve varidatları pasif değil hayatına yön veren muharrik, belirleyici unsurlardır. Sonuç olarak bu metinlerde sürekli haklı çıkan, kendini merkeze alan, korku ve ümit arasında salınan, kendiliğini kendi gibi olmayanlara karşı sürekli teyakkuz halinde savunan bir kendilik anlayışının inşa edildiğini görürüz.

Kaynakça

- Bursevî, İsmail Hakkî. *Tamâmü'l-Feyz fî Bâbi'r-Ricâl-Atpazarî Kutup Osman Efendi Menâkıbı*, Çeviren Ramazan Muslu-Ali Namlı, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2020.
- , *Mecmuatü'l-Fevaid*, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Koleksiyonu nr. 645
- , *Mecmua*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler, Türkçe Yazmalar, nr. 09793
- , *Mecmua*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, nr. 1363
- , *Mecmua*, Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel, nr. 33.
- , *Mecmua*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr. 3706.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. "Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin İmkânı ve İşlevselliği." *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14, no. 1 (2014): 85-122.
- Döner, Nuran. "İsmail Hakkî Bursevî'nin Kitab-ı Kebir'i ve Bursevî'de Varidat Kültürü." *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 6, no. 15, (2005): 311-334.
- Foucault, Michel. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*. Çeviren Murat Erşen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Güngör, Özlem. "İsmail Hakkî Bursevî ve Eserlerine Dair Bir Bibliyografya Denemesi." *The Journal of Turkic Language and Literature Surveys (TULLIS)* 5, no.2 (2020): 199-232.
- İzmirli, Büşra. "İsmail Hakkî Bursevî'nin Varidat-ı Hakkiyesi." Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2010.
- , "Kalbe Dair Bir Risale: İsmail Hakkî Bursevî'nin Eyyühe'l-Bülbül'ü," *Marife Dini Araştırmalar Dergisi Turkish Journal of Religious Studies* 20, no.2 (2020), 485-510.
- Kafadar, Cemal. *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- , "Sohbete Çelebi, Çelebiye Mecmua." *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VII: Mecmua: Osmanlı Edebiyatının Kırk Ambarı*. Hazırlayan Hatice Aynur vd. İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012.
- Karahasanoğlu, Selim. "Ben-Anlatıları: Tarihsel Bir Kaynak Olarak İmkanları ve Sınırları." *TUHED (Turkish History Education Journal)* 8, no.1, (2019): 211-230.
- Konevi, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği (Miftahu'l-Gayb)*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

- Kuşeyrî. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. Hazırlayan Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Kuvancı, Cenân. "Gazzalî'ye Göre Mahrem Tecrübe: Huzuri Bilgi." *Bilimname XXX*, no.1 2016, 75-95.
- Namlı, Ali. "Kitabetle Mübtela Olmak: İsmail Hakkı Bursevî." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 16, no. 31-32 (2018): 333-368.
- , *İsmail Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayış*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- , "İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruh'u'l Beyân fi Tefsiri'l-Kur'an Adlı Tefsiri." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9, no.18, (2011): 365-385.
- Niyazioğlu, Aslı. *17. Yüzyıl İstanbul'unda Rüyalarda ve Hayatlar*. Çeviren Ayşen Anadol, İstanbul: Doğan Kitap, 2020.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 40:119-126. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Sarı, Necmi. "Kendi Dilinden İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti." *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, no.1 (2015): 137-57.
- Solaş Yanık, Saliha Kübra. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitabü Müzilü'l-Ahzan'ı ve İncelemesi." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2023.
- Terzioğlu, Derin. *Sufî And Dissident in The Ottoman Empire: Niyazi-i Mısri (1618-1694)*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 1999.
- , "Man In The Image of God in The Image of The Times: Sûfî self-narratives and the diary of Niyazi-i Mısri (1618-94) *Studia Islamica* 94, 2002, 139-165.
- et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Hakîm. *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lüb*. Hazırlayan Yûsuf Velîd Merî. Ürdün: Müessesetü Âli Beyti'l-Melikiyye li'l-Fikri'l-İslâmî, 2009.
- Türkoğlu, Zeynep. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Mecmuatü'l-Fevâid (Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Pertev Paşa nr. 645 vr 1a-54a) Tahkik ve Tahlili." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2023.
- Tosun, Necdet. "Aziz Mahmud Hüdâî'nin Tecelliyat İsimli Eseri ve Tasavvufta Ruhî Tecrübelerin Aktarılması Geleneği." *Üsküdar Sempozyumu III: Aziz Mahmud Hüdâî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005-2006.
- Yakar, Gülşen. "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter-Analiz (1500-1800) Projesi ve İstanbul Grubunun Çalışmaları I." *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi* 1, no.1 (2023): 156-161.

Araştırma Makalesi/Research Article

Saraybosnalı Molla Mustafa'nın (c. 1730-1809) Vakayinamesi: Toplumunu Gözlemlemek, Kendini İfade Etmek

A Chronicle by Mulla Mustafa from Sarajevo (c. 1730 – 1809): Observing the Society, Expressing the Self

KERİMA FİLAN

University of Sarajevo, Faculty of Philosophy, Department of Oriental Studies
Saraybosna Üniversitesi, Felsefe Fakültesi, Doğu Araştırmaları Bölümü

(kerima.filan@ff.unsa.ba), ORCID: 0000-0001-6315-5868

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 24. 02. 2024

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 04.04.2024

Filan, Kerima. "Saraybosnalı Molla Mustafa'nın (c. 1730-1809) Vakayinamesi: Toplumunu Gözlemlemek, Kendini İfade Etmek" *Ceride* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634258>

Öz

Bu çalışma yazarın, 18. yüzyılda kaleme aldığı mecmuasında rastlanan ben-anlatıların nitelikli notlarına odaklanmaktadır. Yazar Molla Mustafa (1730 civarı – 1809) mecmuasında yaşadığı zamanın Saraybosna'sında meydana gelen bazı toplumsal olaylar, doğa olayları gibi çeşitli konulara yer vermiştir. Bununla paralel olarak mecmuanın ikinci bölümünde vefat eden Saraybosna sakinlerini kronolojik olarak kaydetmiştir ki bu iki bölüm – olup bitenler (*vakayiname*) ile ölümler (*vefeyat*) – eserinin en büyük kısmını oluşturmaktadır. Bundan önceki çalışmalarda Molla Mustafa'nın kale-

me aldığı notların; 18. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun bir bölgesinde günlük yaşamı nasıl hafızada korudukları gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın amacı, öncelikle kendi kendinden bahsettiği notlarını okuyarak Molla Mustafa'nın kimliğini mümkün olduğu ölçüde tanımaktır. Yazarın tasavvuf ilmiyle uğraşmaya kendini ne kadar verdiği gösterilmektedir. Molla Mustafa'nın dünyaya bakışının, onun iç dünyasının, tasavvuf öğretileriyle belirlendiğine işaret eden doğa olayları konulu birçok notlara rastlanmaktadır. Kendisinin günlük yaşamda insanlara karşı davranışlarına, yaptığı işlere karşı tutumuna dair bilgi içeren notlar – bir camide imam ve hatip idi, aynı zamanda bir *kâtib-i âm* olarak da çalışmıştır – iç ve dış yaşamını denge içinde tutmaya çalışan bir kişiyi ortaya çıkarmaktadır. Daha sonra çalışmada Molla Mustafa'nın toplumsal olaylara ve insanların davranışlarına ilişkin kendi yorum ve görüşlerini dile getirdiği notlar üzerine odaklanılmaktadır. Yazarın, kendi sufi kimliğiyle yaşadığı zaman ve ortamda hangi olayların kayda geçirilmesini önemli gördüğü, hangi olaylar ve insan davranışları hakkında kendi görüşünü kâğıda aktardığı, bu notlarda kendini nasıl sunduğu ve konumlandığı irdelenmektedir. Sonuçta o zaman insanının topluma ve temel insani değerlere karşı tavrını nasıl ifade ettiğine dair bazı genel gözlemler ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Osmanlı Devleti, 18. yüzyıl, vakayiname, ben-anlatıları, Molla Mustafa

Abstract

This paper explores Mulla Mustafa Basheski's notes (*mecmua*) from the 18th century which have a character of self-narratives. In his notes, Mulla Mustafa Basheski recorded (c. 1730-1809) information on different topics about everyday life in Sarajevo during his lifetime, such as descriptions of various events and natural phenomena. In the second part of *mecmua*, he chronologically recorded names of the deceased citizens of Sarajevo. Therefore, these two parts of *mecmua*—recorded events (*vakayiname*) and obituary notes (*vefeyat*) comprise the majority of the content of his opus. In previous scholarly research on Mulla Mustafa Basheski's notes it was illustrated how they keep record of the 18th century everyday life in one part of the Ottoman Empire.

The primary aim of this paper is to, as much as it is possible, get acquainted with the identity of Mulla Mustafa Basheski by reading his notes about himself. To which degree the author was dedicated to studying Islamic mysticism (*tasavvuf*) will also be discussed. A great number of his notes about natural phenomena indicate that the author's worldview and his inner life were determined by the teachings of

tasavvuf. The notes that contain information about Mulla Mustafa Basheski's conduct in everyday life and his work ethics—he served as an *imam* and a *hatib* in one mosque while also working as a public scribe—reveal that he was an individual who was striving to maintain his inner and outer life balance. The paper then focuses on the notes in which Mulla Mustafa Basheski expresses his commentaries and views about social events and human behaviour. Therefore, it will be observed which events in his surroundings the author deemed significant as a Sufi, or relevant to be recorded, about which events and actions of people he gave his opinion, how he represented himself in the notes, and what was his stance towards the content recorded. Concluding and general remarks are given about how an individual living in the 18th century expressed attitude towards the society and fundamental human values.

Keywords

Ottoman Empire, 18th century, chronicle, self-narratives, Mulla Mustafa

Giriş

Bu yazıya konu olan eser, Saraybosna'nın Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde yazma eserler koleksiyonunda saklanmaktadır. 7340 numarada "Molla Mustafa Şevki Başeski'nin Mecmuası" müellif hattı nüshası olarak kayıtlıdır. Eser Alaybegzade Mehmed Şevki İbn İbrahim Hilmi Efendi adında şahıs tarafından 1336 yılın cemaziyelevvel ayında (12 Şubat-13 Mart 1918) adı geçen Kütüphaneye vakfedilmiştir. Bu bilgiler eserin 4b no'lu sayfada yer alan şu kayıta okunmaktadır: *Medîne-i Sarâybosna ahâlîsinden Başeski Şevkî Mollâ Mustâfâ'nîñ medîne-i mezbûrede vukû'a gelen vukû'ât ve vefeyâta dâ'ir kayd ettiği mecmû'a elli seneden berü kendi mülk ü tasarrufunda bulunmuştur. Vakifin kim olduğu, eserin hangi yol(lar)dan onun eline geçtiği halen bilinmemektedir.*

Yazar kendi eserine ad vermemiştir, ancak metnin bazı yerlerinde *mecmû'a* ve *kitâb* kelimelerini kullanmıştır (vr. 35b).¹ Yukarıda verilen kayıttan görüldüğü gibi, vakfeden şahıs esere mecmû'a demiş, vukuat ve vefe-

1 Alıntının mecmuada geçtiği yer parantez içinde gösterilmektedir.

yat kelimeleriyle içeriğini işaret etmiştir. Toplam 165 varaktan oluşan bu mecmuanın en önemli kısmını vakayiname ile vefeyatın kapsadığı görülmektedir.² Vakayinameyi *Medîne-i şehri Sarây'da ve eyâlet-i Bosna'da ba'z-ı vekâyî'i beyân ve târîhini beyân ederim* şeklindeki cümle açar. Yazar Hicrî 1170 (1756-57) yılından itibaren kırk dört sene boyunca Saraybosna şehrinde yaşanan olup bitenleri altmış varakta kaydetmiştir.³ Olayları yaşadıkları günlerde kaleme almış ve eserinde art arda sıralamıştır. Böylece eserin düzenlemesinde bir konudan başka bir konuya geçilir.⁴ Kayda geçirilen her olayın meydana geldiği tarih yazılmıştır, böylece farklı konular birbirinden tarihlerle ayrılır. Bu sebeple metin, kronolojik bakımdan bütünlük göstermektedir.

Mecmuanın vefeyat bölümü de yaklaşık altmış varak kapsamakta, böylece olay ve vefat metninin eşit olarak bölündüğü görülmektedir. Vefeyatı yazmasının amacını yazar şu şekilde dile getirmiştir: *Ziyâdesile vâkıf olup bildiğim ahbâpların vefatlarını cânlarına rahmet okumak için ve kendi nefsimi tedârik ve 'ömrünüñ bereketine şükürler etmek için tahrîr eyledim*. Vefeyat bölümü de hicrî yıla göre kronolojik olarak düzenlenmiştir.⁵ Kırk sekiz yıl içerisinde vefat eden yazarın tanıdığı Saraybosna sakinleri yıl yıl sıralanmış, kendileriyle ilgili kısa bilgiler verilmiştir. İlk sayfalardaki bilgiler kısadır, vefat eden kişinin sadece ismi ve mesleği kayda geçirilmiştir. 1177 (1763-64) yılından itibaren kayıtlar biraz daha geniştir.

1801-02 yıllara rastlayan hicrî 1216 yılında yazar vukuat bölümünde *Yaşım çokdur, yetmiş tecâvüz etmişim* (vr. 142b) şeklinde bir kayıt yapmıştır. Bundan 1730'larda (hicrî 1145'lerde) dünyaya geldiği tahmin edebiliriz. Dolayısıyla, Mecmuasını yazmaya başladığı hicrî 1170 yılında (1756-57)⁶ yaşı 25 üzeri olmalıydı. Vukuat bölümünde son kayıtlar 1215 (1800-01) yılına, vefeyât bölümünde ise 1219 (1804-05) yılına aittir.

Mecmuanın vukuat ve vefeyat bölümleri dışındaki sayfalarında halk arasında anlatılan latifeler (vr. 99a-116a; 161b), yazarın Şevkî mahlasıyla kaleme aldığı şiirler (120b-122a), rüyalar (vr. 150b-153a), bilmeceler (vr. 158b-

2 Mecmuanın vukuat ile vefeyat bölümlerinin transkripsiyonu, dil inceleme ve sözlükle birlikte Kerima Filan (haz.), *Saraybosnalı Molla Mustafa'nın Mecmuası* (Sarajevo: Connectum, 2011) başlıklı kitapta yayımlanmıştır.

3 Vukuat bölümü 5b-43a, 48b-98b, 118b-120a, 123a-149b, 153b-155a no'lu varakları kapsamaktadır.

4 Yazar bazı yerlerde anlatılan konuyu yarıda bırakmış, başka bir varakta aynı konuya devam etmiştir. Böyle yerleri kendisi işaretlemiştir.

5 Mecmuanın vefeyat bölümü 58b-98b, 123a-143c sayılı varaklardadır.

6 Hicrî 1170 yılı 26 Eylül 1756 ile 14 Eylül 1757 tarihine rastlamaktadır.

160b), bitki adları (vr. 161a) gibi konulara yer verilmiştir.⁷

Mecmuasının vukuat bölümünde yazar yukarıda gösterilen yaşına dair kaydı yaptığı gibi, kendi hayatı ve yaşanmışlıkları ile ilgili bazı bilgilere yer vermiştir. Bu türden muhtevaya sahip kayıtlarda kendisinden *fakîr* (vr. 40b, 56b), *hakîr* (vr. 15b, 16a, 35a, vb.), *hakîr pür-taksîr* (vr. 34a, 36b) diye bahsettiği gibi bazı yerlerde birinci tekil şahıs “ben” zahirini kullanmıştır. Birkaç yerde kendi adını şu şekilde yazmıştır: *Mollâ Mustâfâ kâtib-i havâss u 'avâm* (vr. 26a), *bu fakîr Mollâ Mustâfâ* (vr. 26b), *hakîr pür-taksîr Mollâ Mustâfâ kâtib* (vr. 33b), *bu hakîr kâtib Mollâ Mustâfâ* (vr. 155a). Kendi yaşanmışlıklarının yanı sıra yazar bazı toplumsal olay ve durumlarla ilgili bir düşüncesini ya da bir yorumunu dile getirmiştir. Bu çalışmada bu türden anlatıları ele alınıp Winfred Schulze'nin “bir kişinin ailesinde, toplumunda, ülkesinde veya sosyal sınıfındaki gönüllü ya da zorunlu benlik algısı ile ilgili bilgi veren ifadeler veya onun bu sistemler ve onların dönüşümlerine ilişkin duruşunu yansıtan ifadeler” tanımı ışığında⁸ ben-anlatıları olarak incelenmektedir. Çalışmanın amacı Molla Mustafa'nın hangi toplumsal olay ve durumlara dair kendi görüşünü beyan etmeye “motivasyon”⁹ bulduğu, bu anlatılarda kendini nasıl ifade ve temsil ettiğini göstermektir.

Molla Mustafa'nın ben-anlatılarını İhsan Fazlıoğlu'nun “Öz.ne'nin kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' hakkında nazarî bir çözümleme” başlıklı çalışmasından esinlenerek okumaktayız. Ait olduğu toplumda yaşananlara ilişkin kendi düşünce ya da herhangi bir tepki dile getirisinin “kendine yüklediği anlam-değerlerle ilgili”¹⁰ olduğu görüşünden hareketle onun “kendiliğini” görmeye çalışacağız. “Kendiliğine” bu yaklaşımımızı Fazlıoğlu'nun “benlik ve bizlikle ilgili her türlü önermenin zemininde de kendilikle ilgili önermeler yer alır” tezine dayandırmaktayız.¹¹ “Kendilik” ise, kişinin top-

7 Bunların yanı sıra bu Mecmuada aşağıdaki kayıtların bulunması da dikkate değerdir: Osmanlı Devleti sultanlarının vefeyatı ve saltanat süreleri (vr. 1a), bazı dünya hükümdarlarının vefeyatı ve saltanat süreleri (vr. 1b), dört halife vefat tarihleri, ömür ve hilafet süreleri (vr. 2a), İslam dünyasının bazı melikleri vefeyatı ve saltanat süreleri (vr. 2a-3b), Saraybosna'daki mahallelerin isimleri (vr. 3b-4a), İslâm tarihinden bazı önemli hadiseler, meşhur İslam alimlerinin, özellikle tasavvuf ilminde meşhur olanların vefat seneleri (vr. 44b-45a), Osmanlı devletinin bazı önemli tarihleri (vr. 46b-48a). Mecmuanın bu sayfalarında yer alan kayıtların başka kitaplardan bilgiler toplanarak meydana getirildikleri anlaşılmaktadır.

8 Winfried Schulze, “Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte,” *Vorüberlegungen für die Tagung “EGO-DOKUMENTE,”* Band 2 (Berlin: Akademie Verlag, 1996), 28.

9 Karş. Selim Karahasanoğlu, “Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları,” *TUHED (Turkish History Education Journal)* 8, no.1 (2019): 218.

10 İhsan Fazlıoğlu, “Öz.ne'nin Kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî bir Çözümleme,” *Ceride* 1, no.1 (2023): 60.

11 Fazlıoğlu, “Öz.ne'nin Kıyâmı”, 54

lum içinde eğitim-öğretim (talim) yoluyla toplumsallaşma ve toplumun bir parçası olma sürecinde kazandığı “kimliğin” bir üst aşamasıdır.¹² Bu anlamda Molla Mustafa’nın toplumda olup bitenlerle ilgili anlatılarına geçmeden önce kendi sözlerinden yola çıkarak kimliğini anlamaya çalışacağız.

Yaptığı İşlere Dair

Molla Mustafa’nın gençlik yıllarında aldığı eğitim-öğretim hakkında bilgiler sınırlıdır, ancak mecmuanın vefeyat bölümünden bunlardan bazılarını toplamak mümkündür. Süleyman Efendi Arnaut adında muallim-i sıbyânın vefatını bildirdiği kayıta *bir vakit hocam idi* demiştir (vr. 75a). Molla Abdî adında bir başka muallimin mektebinde çocukluğunda kalfalık (muallim yardımcısı) yaptığını bildirmiştir (vr. 137b). Kazzâz (ipekçi) Mahmut Zaimoviç’in vefat kaydında *benim ustam* diye bir not bırakmıştır (vr. 95a). Gene kazzaz zanaatinde usta, bunun yanısıra imam ve muallim olan Şahinbaşıç’in vefat girdisinde *destur* (izin) aldığı zaman ilk işi kendine bu şahsın verdiğini yazmıştır (vr. 87a). Bunun hemen ardında *bu dursun var zamân git zamân* sözlerini eklemiştir. Bundan kazzaz zana’atini öğrendiği anlaşılmakta, ancak mecmuayı yazdığı yıllar içerisinde bu zana’atla uğraştığını anmamıştır.

1171 yılında (1757-58) Saraybosna’nın Ferhadiye camisinin mektebinde *muallim-i sıbyân* görevine getirildiğini, bundan iki yıl sonra *Bozacızâde el-Hâcc Hasanîñ Câmî’sinde bâ-berât hatîb ve imâm oldum* diye bir kayıt düşmüştür (vr. 7b).¹³ Bundan dört yıl sonra 1177’de (1763-64) kâtiplik işini yapmaya başladığını kayda geçirmiştir. Camideki görevleriyle beraber yaptığı bu iş için şehrin merkezî yerinde bir dükkan kiralamıştır: *Sâ’at kulle dibinde olan dükkânda yevmiyye kîrâsı onar akçe olup heman şehîrde açık herkese kitâbet eden bu fakîr Mollâ Mustâfâ idim* (vr. 26b). İleriki sayfalar da camideki görevini, onun deyişiyle *on yedi on sekiz sene* sonra 1191’de (1777-78) bıraktığını yazıp bu kararını şu sözlerle açıklamıştır: “*Vazîfesi pek cefâlı olduğundan, tabî’at azâdelik istediğinden imâmetligi Şeço Mollâ Fazlı yârânıma kasr-ı yed ve teslîm eyledim. Ve mezbûr dahi bütûn gönül ile aldı*” (vr. 30a). Kaydın devamında mahalle ahalisinin hatırını bozmadan camideki görevinden ayrıldığını, üstelik de işini ihtiyaçta bulunan geniş aileye sahip birisine bıraktığından bir çok kişi “keremine şaşırıp kendisine âferîn dediği-

12 Fazlıoğlu, “Öz.ne’nin Kıyâmı”, 51.

13 Bu göreve geldiği tarih şudur: *fi-rebî’i’l-âhir 7, sene 1173* (28 Kasım 1759).

ni" anlatmış ve *Hâsıl-ı kelâm bir takrîb ile ve bir usûl ile, suhûlet ile ben yükünden halâs oldum* cümlesiyle bu anlatıyı tamamlamıştır.

Öyle görünmektedir ki Molla Mustafa imamlıktan ayrılmak isteğini kimseye bir zorluk çıkarmadan nasıl gerçekleştireceğini önceden düşünmüştür. Ancak bundan iki yıl sonra *yârânı* Molla Fazlı'nın "bir parça sıklet görüp mihrabını terk edip uşaklarıyla beraber gittiği bir köyde bir yıl hocalık yaptığını" öğrenmekteyiz. Bunun üzerine Molla Mustafa camideki görevine 1 Ramazan 1193 (11 Eylül 1779) tarihinde geri dönmüş (vr. 35a), bir zaman *hasbî* (karşılıksız) olarak imamlık yapmış, daha sonra resmî olarak da maaş karşılığına devam etmiştir. 1197 (Nisan 1783) yılında ikinci kez bu işten ayrılmıştır ancak bu sefer farklı bir nedenden dolayı. Mahalle sakinlerinden bir-iki kişi *bir husûsda garaz edüp* imam görevinde başka birini istediklerini, hatiplik görevine kendisinin devam etmesine *râzî olduklarını* bildirmişlerdir. Molla Mustafa buna karşı çıkmadığını, durumu kabul ettiğini şu şekilde anlatmıştır: *Hakîr dahi pek eyüdü, muhâlefet etmem dedim. Cümâde'l-ûlâda kesüldim, gitmez oldum. Ma'lûm ola fî-cümâdi'l-ûlâ 1 sene 1197*¹⁴ (vr. 41b).

Aynı o günlerde iş hayatında bir başka beklenmedik durum yaşamıştır. Bundan iki yıl önce 1195'te Saraybosna yakınında bir köye gidip ailesiyle birlikte orada sekiz ay kalmıştır.¹⁵ Onu deyişle köye *teferrüc için*¹⁶ gitmiştir. Bu sözlerinden şehirden ayrılma amacının ailesiyle birlikte geçici bir süre için ortam değişikliğini yaşamak olduğunu düşünmekteyiz. Köyde imam ve muallim olmuş, böyle geçimini sağlamıştır. Şehir dışına giderken katiplik dükkanını boşaltmış, onun yerine Molla İbrahim adında bir başka katip girmiştir. Köyden geri geldiğinde¹⁷ Molla İbrahim aynı yerde çalışmaya devam etmiştir. Molla Mustafa bu durumdan dolayı kimseye bir söz söylemek istemediğini, sabretmekte kararlı olduğunu ve bir başka küçük dükkanı kiraladığını anlatmıştır. Bundan yaklaşık bir yıl sonra (1197/1783) *bi-emri'llâh Mollâ İbrâhîm'e ecel geldi, bir iki gün hasta olup vefât eyledi*. Kendisi yine o büyük dükkânı kiralayıp 13 Cumadel-ul'a taşınmıştır. Bu kay-

14 Bu hicrî tarih 4 Nisan 1783'e rastlamaktadır.

15 Molla Mustafa 10 Recep 1195 (2 Temmuz 1781) tarihinde köye gittiğini kaydetmiştir.

16 *Teferrüc* kelimesinin anlamı "eğlenmek için vaki olan gezinme, seyir" şeklinde açıklanmaktadır.

17 Köyden 17 rebiulevvel 1196 (1 Mart 1782) tarihinde geri gelmiştir. Şehir dışında bulunduğu süre içerisinde mecmuasına kayıtlar yapmadığını şu şekilde izah etmiştir: *Ben köyde iken medîne-i Sarây'da olan kâl u kıl vâfir olmuşdır. Mevcüd olmadım, bulunmadım, binâ'en 'aleyh tahrîre ve kayda gelmedi* (vr. 40a).

dı Molla Mustafa *Hikmet-i Hodâ büyüktür* sözleriyle bitirmiştir (vr. 41b). Kaydedilen tarihlerden camideki görevinden ayrıldıktan 13 gün sonra büyük dükkana geçmiştir.

İş hayatında yaşadığı bu durumlara dair anlattıklarından Molla Mustafa'nın insanlara karşı nasıl davrandığına, onlarla nasıl konuştuğuna dikkat eden bir kişiliğe sahip olduğunu görmekteyiz. Katiplik dükkaniyle ilgili anlatıda *inâd etmedim, sabr eyledim* deyişinden sabır erdemini edinme gayretinde bir kişi olduğunu anlamaktayız. Vakayinamenin ilk sayfalarında da kendisi sabırdan bahsetmiştir. 1183 (1769-70) yılında savaş alanından gelen bir haberi kayda geçirdikten bir süre sonra doğru olmadığını öğrenmiştir. Bunun üzerine: *İmdi 'ahdım olsun bundan soñra tâ esahh haber gelmeyince vâfir zamân geçsun deyü mühlet veririm ve sabr ederim, soñra havâdis yazarım* (vr. 13a) şeklinde bir kayıt düşmüştür.

Doğru olanları kaydetme hususunda verdiği sözün üzerinde durduğunun bir göstergesi 1197 (1782-1783) yılına ait veba salgını hakkında yazdığı bilgilerde görülebilir. Saraybosna'da vefat eden kişilerin doğruya yakın sayısını tespit etmek için Molla Mustafa, beyanına göre, kahvehanelere gidip insanlara oturdukları mahalleden ne kadar cenaze çıktığını sormuştur. Çoğu kişinin seksen dolayında cevap verdiği ve şehrin bütününde yüz mahalle var olduğuna göre kendisi; çocuklar ve gayrimüslimler dahil olmak üzere 8.000 civarında insan vefat ettiğini hesaplamıştır.¹⁸ Bu arada Molla Mustafa'yı kahvehanede gördüğümüz tek kayıt bunun olduğunu ekleyelim. Şimdi Molla Mustafa'nın eğitimi-öğretimine dönelim.

Öğrenimine Dair

Mekteb-i sıbyandan sonraki öğrenimine dair Molla Mustafa hiç bir şey söylememiştir. Sadece çocukluğunda bir mektepte kalfalık yaptığını söylemesinden, küçük yaşlardan beri öğrenmeye ilgi gösterdiği ve bunda başarılı olduğu tahmin edebiliriz. Bazı anlatımlarından daha sonraki yaşlarda bilgisini genişletebileceği yerlerde bulunduğu görülmektedir. 1184 (1770-71) yı-

18 Molla Mustafa'nın bu sözlerini aktaralım: *Şehrimizde tâ'ûn senesinde tahmînen vefât eden çoluk çocuk, kâ'ur ve çifut ber-vechi tahmîn isâbete karîn 8.000. Ziyâde ihtimâl yokdur. Yüz mahalledir, her mahallede birer üzerine seksener vefât etmiş olsa sekiz bin eder. Bütün şehirde kebir mahalle fakat üç, dört, beş. Kûsûr mahallat az hânelidir. Kahvehanelerde niçe kimesneye su'âl eyledim nekadar cenâze çıkmışdır. Ekseri seksen dolayında cevâb verdi. Ziyâde diyen var ammâ eksik diyen ziyâde buldum. Ahmak, hesâb bilmeyen iğirmi bin der* (vr. 42a).

ında Velihocaoğlu Hacı Mehmet Efendi'nin Gazi Hüsrev Bey mektebinde verdiği *şer'at* ve *ilm-i nücûm* derslerinde bulunduğunu ben-anlatısı üslubuyla yazmıştır (vr. 16a). Metnin birkaç yerinde bu Mehmed-efendi'yi o dönemde Saraybosna'nın en bilgili kişilerinden biri olarak anmıştır. Molla Mustafa'nın dinlediği derslerde Mehmed-efendi, *Mülteki*¹⁹ eserini yorumlamıştır. *İlm-i nücûm*'u hangi esere göre anlattığını Molla Mustafa yazmamıştır. Kendinin ise astronomi konularını diğer insanlarla da konuştuğu şu girdiden anlamaktayız: *Bu hakîr pür-taksîr bir ay mukaddem bir müneccimden işitdim, bir aydan soñra kevâkibiñ ittisalâtı ve feth-ı bâbı olur, ya'nî havâ yağmurlu olur. Varup ol vakit müsâdif oldı* (vr. 34a).

Katıldığı helva sohbeti toplantısı da bilgisini genişletebilecek bir ortam olarak gözükmektedir. 1193 (1779-1780) yılında yazdığı kayıta Çarşamba akşamları arkadaşlarıyla bir araya geldiği bu toplantılarda belli bir süre kitap okudukları, geri kalan zamanı sohbetle geçirdiklerini yazmıştır (vr. 33b).²⁰

Tasavvuf İlmiyle İlgisine Dair

Mecmuanın sayfalarında Molla Mustafa'nın tasavvuf ilmine ilgisini yansıtan kısa kayıtlara rastlanmaktadır. Böylece tasavvuf kitaplarını okumaktan ve Hacı Sinan tekkesi şeyhi Hacı Mehmed Efendi ile sohbet etmekten büyük keyif aldığını, şeyh efendinin kendisine "Arabî kitapları ve gayrı kitaplar verip okuttuğunu", onun da kendisiyle sohbet etmekten hoşlandığını kağıda geçirmiştir (vr. 81a).²¹ Molla Mustafa'nın anlatılarından topluluktan ayrı, tek başına yalnızlık içinde kitap okumakla meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Sessiz olarak yalnızlıkta sürdürülen okuma, bilindiği gibi, okunanları dü-

19 İbrahim Halebi'nin 16. yüzyılda yazdığı şeriat hukuku üzerine ünlü eseridir.

20 Molla Mustafa isimlerini sıraladığı 12 kişi ile beraber Vilayetoğlu Molla Hasan'ın evinde toplandıklarını yazmıştır. Beyanına göre yatısı namazı kıldıktan sonra tekkelerde gibi halkaya oturup bir yarım saat tevhid-i zikrullah, Kur'an, salavatlar okurlardı, bundan sonra bir yarım saat kitap okumakla, geri kalan vakti sohbet etmekle geçirirlerdi. Bu arada *helva pişürüp ekl ederlerdi*. Toplantılarının yaklaşık dört saat sürdüğünü bazı kayıtlardan anlamak mümkündür.

21 Molla Mustafa şeyh efendinin kendisine okumak için verdiği kitapların adlarını burada anmamıştır, amma Mecmuanın rüyalar bölümünde *Ehadiyye Risâlesini* ve *Şerh-i Füsûs'u* adıyla zikrederek tasavvufu ilgili kitapları, kendinin sözleriyle *mâlik olduğu insân-i kâmil kitâbı çok çok mütâla'a* (anlamak şartıyla okuyuş) eylediğini yazmıştır (vr. 152b). *Ehadiyye Risâlesi* tasavvuf ve İslam düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan sufi düşünür Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) atfedilen birçok eserden biridir. *Füsûs* (tam adı *Füsûsü'l-Hikem*) Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin en önemli eseri sayılır. İnsân-i kâmil, Allah'ın her aşamadaki tecellilerine (insanlarda ve doğada görünmesine) mazhar olan insan anlamında tasavvuf terimidir.

şünmeyi teşvik eder.²² Bu entelektüel faaliyetler insanın dünyaya dair kendi fikrini yaratmasına imkan verir.²³ Tasavvufta manevî yolda yürüyen biri için “kendisini çeşitli makamlardan geçirecek, hedefe giden yolu gösterecek bir kılavuza ihtiyacı vardır”²⁴ ki Molla Mustafa’nın şeyh ile yaptığı sohbetleri sufi kimliğinin bu boyutunu yansıtmaktadır. Camideki görevleri de ilahiyat ve şeriat alanlarında eğitim almış bir mutasavvıf olarak yaptığı tahmin edilebilir.²⁵

Tasavvuf ilmiyle ne kadar ciddî meşgul olduğunun 36b-37a no’lu sayfalarda açık bir ifadesi bulunmaktadır. Vakayinamenin bu yerinde (vr. 35b-37a) Saraybosna’nın o dönemdeki alimlerini tanıtmıştır. Bu satırları 1194 (1780) yılında kaleme almıştır. Her birini yaklaşık 8-10 satırda anlattığı, onun deyişiyse *beyân u şerh* ettiği, sekiz alim arasında kendisine de en sonunda yer ayırmıştır.²⁶ Kendisini şu sözlerle anlatmıştır:

‘İlm-i zâhiri bilen dahi murâda ermez deyü aňladım ve ‘ilm-i zâhirden soňra ‘ilm-i tasavvufa tevaggul u şugl eyledim. Ve leyl ü nehâr düşünë düşünë sa’y ede ede usanmadım tâ feth-i bâb olmadıkça ve tasavvufuň künhine ermedikçe vazgeçmedim, çalışdım. Bir gecede feth-i bâb oldu, yek-pâre tasavvuf kitâbları ne kadar çok ise de baňa bir elifbâ cüz’i oldu, bir nokta kaldı. İş aňlandı ve bilindi, lübbe nâ’il oldum.

Bu uzunca anlatımda Molla Mustafa tasavvufun dünya anlayışındaki zahir (dış) ve batın (iç) yönündeki ikili yönelimden söz etmiştir. Tasavvufun tarifinde “dinin sadece şekil ve merasimden ibaret olmadığı, bunların yanı sıra özüne değer vermek gerektiği” söylenmektedir.²⁷ Dünyaya karşı zahirî (egzoterik) tutumda insan ancak zahir olguları görür ve onları yüzeysel olarak kabul edip gördüklerine göre değerlendirir. Batınî (ezoterik) tutum ise

22 Roger Chartier, “Zapis i njebove primene,” *Istorija privatnog žvota*, eds. Philippe Ariès & Georges Duby, çev. Ljiljana Mirković (Beograd: Clio, 2002), 115.

23 Philippe Ariès, “Za jednu istoriju privatnog žvota,” *Istorija privatnog žvota*, eds. Philippe Ariès & Georges Duby, çev. Ljiljana Mirković (Beograd: Clio, 2002), 9.

24 Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergün Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı, 2004), 117.

25 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* içinde, ed. Kaspar von Greyerz (Munich: De Gruyter Oldenbourg, 2007), 117.

26 Bu yerde Molla Mustafa şöyle bir kayıt düşmüştür: *Ve dahi okur yazar çok var idi, kangı birini söyleyim. Ammâ Arabî ile pek âşınâ olmayanları beyân u şerh etmem kitâbım tavîl olmasun* (vr. 37a).

27 Reşat Öngören, “Tasavvuf,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 120.

insana, tüm bu olguların gizli bir Güç tarafından yaratılıp sürdürüldüğünü öğretir, onların öz ve manalarını kavramak ancak o Güç'e dair düşünmekle mümkün olabileceğine yönlendirir.²⁸ “Düşünmek, insanın olguları kavramasını mümkün kılan altı araçtan biridir, diğer beş aracı duyulardır. Doğru yürütüldüğünde düşünmek, Tanrı hakkında gerçek bilginin edinilmesine yardımcı olur ve mutluluk duygusuna yol açar.”²⁹

Molla Mustafa murada erdiğini şu şekilde ifade etmiştir: *Mâdâmki murâda erdim andan soñra bilmem demem, baña harâmıdır bilmem demek, fe-fhem* (vr. 37a). Burada haram kelimesinin³⁰ kullanımı; bilginin intikaliyle, diğer bir değişle edinilmiş bilginin paylaşma yükümlülüğüyle alakalıdır. Bilgi arayışı İslam'ın merkezinde yer alır. Hz. Muhammed “bilgi edinmenin, edinilmiş bilgileri öğretmenin ve aktarmanın taşıdığı önemi ısrarla belirtmiş”,³¹ bilgi arayışının her Müslümanın vazifesi olduğunu söylemiştir.³² Yukarıdaki ben-anlatısında Molla Mustafa; bilen insanın bilgiyi arayanla paylaşmasının dinî bir yükümlülük olduğu görüşünü ortaya koymuştur.

Amma aynı zamanda “mahcup tabiata sahip ve gâyetü'l-gâye ârlı olduğundan dersler, vaazlar vermekte ısrar etmediğini”, “ayağına gelen suhtelerle (medrese öğrencileriyle)” bilgisini paylaştığını açıklamıştır (vr. 36b). Bazı kişileri mecmuasında *şâgirdüm* (öğrencim) olarak anar.³³ Böylece mahkema kâtibi genç Molla Yahya ile bir süre şeriat hukuku (ferâyiz) üzerine çalıştığını (vr. 92b), Molla Muyo³⁴ ile *katı çok zamân ilm-i kelâm, ilm-i tasavvuf ve can bahsini eylediğini* (vr. 78b) mecmuada serpilmiş kayıtlarından öğrenmekteyiz. Molla Muyo ile sohbetlerini bir yerde daha zikrederek *Vahdet-i Vücûd*³⁵ ya'nî Varlık bir olduğu bahsini rûz u şeb eylediklerini söy-

28 Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 213.

29 William C. Chittick, *Sufijski put spoznaje. Ibn al-'Arabijeva metafizika imaginacije*, çev. Rešid Hafizović (Sarajevo: Naučnoistraživački institut “Ibn Sina”, 2021), 299.

30 Sözlükte mastar olarak “bir şey bir kimseye yasak olmak”, isim olarak da “yasaklanan, helâl olmayan şey” anlamına gelen harâm kelimesi yapılması din tarafından yasaklanan fiil demektir. Fıkıh terimi olarak yapılmaması kesin ve bağlayıcı tarzda istenen fiili ifade eder. Kürşat Demirci, Ferhat Koca, “Haram,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 16 (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 97-104.

31 İlhan Kutluer, “İlim,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 22 (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 110.

32 Chittick, *Sufijski put spoznaje*, 275.

33 Bir kaç örnek gösterelim: *Şâgirdim bıçakçı, sarı sakallı* (vr. 63b); *Luçeviça imâmı, şâgirdim; Şâgirdim Bekir, derzî* (vr. 63b); *Trebin'li sühte, hân-kâhda gavga edüp sühteler anı topuzile cerh ve baa'de ey-yâm fevt, şâgirdim idi* (vr. 75b); *Molla Mehmed, şâgirdim* (vr. 86b).

34 Muyo, Mustafa kişi adının kısaltılmış şeklidir.

35 Vahdet-i Vücûd, varlığın birliği ve varlıkta birlik anlamındaki bir tasavvuf terimidir. Aynı zamanda bu bağlamda Tanrı, âlem ve insan ilişkilerini açıklayan düşünce sistemidir. Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 42 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 431.

lemiştir (vr. 152b). Bu anlatılara bakıldığında Molla Mustafa'nın yalnızlıkta okuyup düşündüklerini Molla Muyo ile paylaştığı, böylece Molla Muyo'nun; onun "benliğiyle" uyum içinde olan sohbet arkadaşı olduğu gözükmektedir.³⁶ Bu sohbetlerin "bilgi üretim sürecinin bir parçası" olduğunu ve "bu sürecin nihaî ürününün bir kitap"³⁷ olabileceğini Molla Mustafa'nın *Molla Muyo ile söyleye söyleye fikre dalıp bir risale yazdım*³⁸ şeklindeki sözleri teyit etmektedir (vr. 152b). Tasavvufla ilişkisinden bahsettiği anlatımlardan en ilginç bir rüyasıdır:

Bir rüya gördüm ki kimyaya mâlik oldum ve kimya ot ile bakırı ve temürî sürmeğe başladım. Hep altun oldı. Uyandım. Ta'bir eyledim. 'Ârif billâh olanlarıñ kitâblarını aşk ile katı çok mütâla'a eyledigimden kat'-ı nazar kendimden leyl ü nehâr Zât-i Bârî vasafâtın fikre 'azîm daldığım için añladığımı añladım. Bunda sırrı ifşâ eylemek (açığa çıkarmak) ve añladığımı deyi-vermek hem küfürdür hem de herkes anlayamaz (vr. 152b).

Bu anlatım nefsinin uğradığı dönüşümden bahseder. Hakikati arayışında çeşitli hallere maruz kalarak ilerleyen nefsin dönüşümü "çoğunlukla simyadan alınan betimlemelerle ifade edilir. Eski çağların, değersiz madeni altına çevirme hayali, ruhsal düzeyde gerçekleştirilir. Sonuçta aşığın hasreti ve vuslat şevki, (...), insanî aşkla ilahî aşkın garip ve büyüleyici birleşmesiyle ifade edilir."³⁹

Rüya kaydının kaleme alındığı tarih bilinmemektedir. Ancak, bundan hemen önceki kayıta *şâgirdi* Molla Muyo'yu andığına, o şahsın vefat tarihi ise 14 Ramazan 1190 (27 Ekim 1776) (vr. 78b) olduğuna göre bu mistik deneyimi yaşadığında Molla Mustafa en fazla 45 yaşlarında olmalıydı.

Molla Mustafa'nın ben-anlatılarından dünyaya tasavvuf düşüncesiyle baktığını, kendi kimliğini tasavvuf düşüncesiyle terbiye etmeye çalıştığını anlamak mümkündür. Farklı konulu kayıtlarda Hakk Te'âlâ ismiyle sık sık Allah'ı işaret etmesi; yaşadığı bu sürecin "tasavvufî hayatın temelindeki Allah'ı çokça zikretme"⁴⁰ boyutunu ortaya koymaktadır. Tasavvufun temelle-

36 Tasavvufta dinî ve tasavvufî konular üzerine sohbet, eğitim ve öğretim yolu olarak kabul edilir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Sohbet," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 37 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 350.

37 Karş. Dana Sajdi, *Şamlı Berber. 18. Yüzyıl Biladü's-Şam'ında Yeni Okuryazarlık*, çev. Defne Karakaya (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017), 157.

38 Molla Mustafa'nın burada zikrettiği risalesinin günümüze kadar muhafaza edilip edilmediğini güvenilir bir şekilde tespit edemedik.

39 Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 23.

40 Öngören, "Tasavvuf," 119.

rinden biri olan sabır erdemi edinmeye gayretine daha önce değinilmiştir. Sabır kadar şükür de tasavvufun temel hususlarından. Molla Mustafa'nın Tanrı'ya şükrettiği iki farklı yaşam durumunu gösterelim. Savaş nedeniyle kıtlık hakim olduğu günlerde meydana çıkan ve çarşının neredeyse tamamını yakmış bir yangının şehir halkının yaşam şartlarını son derece zorlaştırdığı bir dönemde ailesini geçindirmeye yetecek kadar iş çıkarabildiğine *el-hamdulillâh* demiştir (vr. 56b). Bir diğer durum onun hastalığıdır. Humma hastalığını çok zor geçirdiğini, dükkanını bir *cum'a günü ahşamleyin kapadup yine bir dahi cum'a günü ol nehârda feth-i bâb* ettiğini yazmıştır. Bu anlatıyı *El'hamdu li'llâh 'alâ kulli hâl* cümlesiyle bitirmiştir (vr. 38a).

Bazı anlatımlardan Molla Mustafa'nın mütevekkil mızacı dışavurur. Tasavvufta hallerden biri kabul edilen tevekkül, Allah'a tam güven ve kendini O'na teslim etmek demektir.⁴¹ Tevekkülünü belki de en bariz şekilde kaleme aldığı bir kasidede görmemiz mümkün. 1762 ile 1764 yılları arasında Saraybosna'da neredeyse üç yıl boyunca hüküm sürmüş ve 15.000 kişinin vefatına sebep olmuş veba salgınını anlattığı bu kasidede Molla Mustafa Allah'ın kaderine inancını çokça dile getirir (vr. 48b). Onun mısralarında salgından dolayı şehirden kaçanlar *câhil u nâ-dân*'dırlar, zira ölümün Allah'ın belirlediği saatte herkese geleceğini bilmeyen ancak kaçar;⁴² hâlis müs-limân ise sabr eder ve sâkin kalır.

*Hakk kazasından kaçar mı? diyen Allâh yedan*⁴³
hem firâr eden kişinin dinine olur ziyân.

İnsanın bu afete karşı korkusunu sadece *Yâ hafıyye'l-eltâf neccinâ mim-mâ nehâf* Arapça duasında dile getirmiştir.⁴⁴ Bu kasideyi kaleme aldığı Molla Mustafa otuzlu yaşlarının başında idi.

Afete karşı olduğu gibi günlük hayatta da ruhunun hali tevekküldür. Mecmuanın son sayfalarının birinde (vr. 165b) yer alan bir kayıt bunu açık

41 Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 133

42 Hukuk uzmanlarının görüşü de veba olan yerden kaçmaya çalışmamalı, kendini Tanrıya bırakmalı şeklindeydi. Karş. Faroqhi, "Ein Istanbul Derwisch des 17. Jahrhunderts", 122. Şeyhülislam Ebû Süüd Efendinin vebadan kaçmaya şer'an izin olup olmadığı sorusuna karşılık olarak verdiği fetva Teâlâ'nın kahrından lütfuna sığınmak niyetiyle câiz olacağı yolundadır. Bkz: Nühket Varlık, "Tâun," *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 40 (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 177.

43 Molla Mustafa bu mısradaki "Bir", "Tek" anlamına gelen Boşnakça "yedân" kelimesini kullanmıştır. Böylece mısradaki *Allâh Yedan diyen* kelime grubu "Allah Birdir diyen" demektir.

44 Bu duanın anlamı şöyledir: Ey gizlice yaptığı lütüfların sahibi, korktuklarımızdan bizi emin kıl.

bir şekilde gösterir. Sayfa başında Arap dilinde yazdığı “Allah’ın rızıkları verdiği kuşku duymak Allah’ın birliğine kuşku duymakla aynı şeydir” anlamındaki cümle bazı sufilerin “gerçek tevhid tevekkülü gerektirir” tanımıyla uyum göstermektedir.⁴⁵ Bu cümleden nokta ile ayrılmış ve *Bu hakîr ü fakîr kâtib-i ‘âm Şevkî Mölla Mustafa Bozacı-zâde Hacı Hasan câmi’-i şerifin imâm ve hatîbi* sözleriyle başlayan kayıta Molla Mustafa’nın anlattıklarını aktaralım. Bir akşam ailesiyle birlikte yemek yedikten sonra ertesi akşam yemekleri olup olmayacağı kaygısını duymuş, zira ne evde erzak kalmış ne de elinde para varmış. *Öyle tevekkeltü ‘ale’llâh olarak* (Allah’a dayanıp güvenerek) Hakk Te’âlâ fakîr evinde ailesine ne yedirdiyse gözüyle görmüş ve unutmamak için kayda almış, şu şekilde: ertesi akşam ki *güneş cedy (oğlak) burcuna tahvîl gecesiydi* sofrada çorba ve gözleme-börek vardı, bundan sonraki akşam kaçamak ve paça ve süt, bundan sonraki akşam ciğer kebab ve bulgur çorbası. Kaydın devamında on akşam için sofradaki yemekleri yazar. Bazı sufilerin “tevekkülün günlük rızıkla yetinmek ve yarınının kaygısını taşımamak”⁴⁶ tanımını yansıtan bu kaydı Molla Mustafa, belli ki, anlatılan durumu yaşadktan sonra kağıda aktarmıştır. Ayrı bir sayfada tek yazı olarak yer alması ve tarihsiz olmasından bir mistik deneyimi olarak kaydedildiği gibi gözükmektedir.

Molla Mustafa’nın anlatımlarından; kendi tevekkülünü doğayı gözlemlerek, olguları düşünerek inşa ettiği anlaşılmaktadır. Bunlardan rastgele seçtiğimiz birinde 1179 (1765-66) yılında ağaçlarda kurtların belirip kelebeğe dönüştüğünü, böylece meyvelerin çok az ürün verdiği günlerde Hakk Te’âlâ’nın, kuşlara yem olsun diye kelebekleri verdiğini yazmıştır (vr. 8b).⁴⁷ Bu tür anlatımlar, Molla Mustafa’nın içsel yaşamını açığa çıkarmaktadır.

Yazarımız, doğayı gözlemleme ve doğada Allah’ın gücünü görme pratiğini ileri yaşlarında da sürdürmüştür. Aşağıdaki kaydı 1211 (1796-1797) yılında düştüğünde hayatının altmışlı yaşlarındaydı:

Mâh-ı avustos âhirinde aşımdan soñra karanlıkda sokagıñ kenârında ot içinde yerde orak böcek gibi nûrlı, bu boyda kurtcağazı gördüm. Allâhü a’lem nâdir bir kimesne görmüş ola. Gayrı gece ol yerden geçdim bir dahi iki uç yerde gördüm. Birini aldım. Beş altı gün billûrdan bir maşrabada [cam

45 Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 133.

46 Süleyman Uludağ, “Tevekkül,” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 41 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 3.

47 Bu kaydın içeriği Hz. Muhammed’in şu hadisini hatırlatmaktadır: “Allah’a gerektiği kadar tevekkül ediyorsanız, kuşları beslediği gibi sizi de besler”. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 134.

bardakta] tutdum. Ba'z-ı kimesneye gösterdim karanlıkda şu'lesini [ışıldamasını] gördiler (vr. 153a).

Bu sözlerinden Molla Mustafa'nın gözlem gücü, gözlemledikleriyle ilgilenmesi, günlük hayattan da öğrendiklerini diğer insanlarla paylaşması gibi kimliğinin bazı özelliklerini görmek mümkündür. Bunun gibi anlatımlar kendini; ruhuyla muameleleri arasında denge kurmaya çalışan bir kişi olarak göstermektedir. Tasavvuf ehlinin amacı, iki âlemde (bu dünyada ve Ahirette) nimetlerine ulaşmaktır. Bu yolda ilerleyen insanın bu dünyadaki içsel ve dışsal yaşamını denge içinde sürdürmeli; içsel yaşamda bu hal dinî kaynaklar üzerinde kurulan mistik tekniklerle, dışa dönük yaşamda ise adabı muaseretle elde edilir.⁴⁸

Molla Mustafa için onun iç dengesinin kendi kendine yeterli bir amaç olmadığı, sosyal çevreyi de gözlemlediği, olup bitenleri de düşündüğü, eserinde yer verdiği düşüncelerinden ve yorumlarından anlamak mümkündür.

Vakayinamesine Genel Bir Bakış

Daha önce gösterildiği gibi vakayinamenin giriş cümlesinde Molla Mustafa günlük hayatta gerçekleşen olayları *beyân* edeceğini bildirmiştir. Birinci ağızdan bu sözlerden dıştan bir saik olmadan kayda geçirilen konuları kendinin seçtiği anlaşılmaktadır. Böylece vakayinamede rastlanan her bir konu onun hayata bakışı açısından önem taşıdığını kabul etmek doğru olacaktır.⁴⁹

Kayıtlı olanlar arasında ne tür hadiseler rastlanmaktadır? Hava durumu, ayın tutulması, meyve-sebzelerin bol ya da az olması gibi doğal olaylar, şehirde meydana gelen yangın ve seller, salgınlar türünden afetler önemli bir yer tutmaktadır. Bunların yanı sıra erzakın fiyatları, kıtlık günlerinde halkın çektiği zorluklar, önemli binaların inşaat veya tamir tarihleri, yeni atanan paşaların gelişi, askerlerin sefere, hacı adayların Mekke'ye, esnafın mesirelere gidişleri gibi sosyal hayatı nakleden rutin olaylardan bahsedilmektedir. Amma bu rutin olayları da yazar rutin bir şekilde yazmamış, sıra dışı bir şey gördüğünde ondan söz etmiştir. Böylece onun eserinde insan ilişkilerinde meydana gelen sıra dışı olaylara sıkça rastlanmaktadır.

48 Karş: Clifford Geertz, *Yerel Bilgi*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2007), 73-75.

49 Karş. Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzade Telhisi Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 37.

Kayıtların konu çeşitliliğine bakıldığında; yazarın, günlük hayatta olup biten her şeyin insanları bir şekilde etkilediği düşüncesinde olduğunu denilebilir. Onun hayata karşı bu bakışı, günümüz literatüründe ileri sürülen bazı görüşlerle benzerlik göstermektedir. Bu görüşlere göre, insan hayatını yönlendiren sadece büyük olaylar değildir; günlük hayatta yaşanan küçük olaylar (özellikle olumsuzluklar) da hayatı derinden etkiler ve kalıcı iz bırakır.⁵⁰

Yazımızın devamında Molla Mustafa'nın hangi toplumsal olaylar üzerine düşüncelerini ya da herhangi bir tepkisini kâğıda aktardığını göstereceğiz. Bahis mevzusu olanlara dair bu bireysel algularını nasıl ifade ettiğini, kendiliğini nasıl sunduğunu göstermeye çalışacağız.

Bu yerde eserini başkalarına açma düşüncesinde olduğunu söylemek gerekir. Bunu, *ma'lûm ola* ya da "bununla karşılaştı" anlamında Arapça *kıs 'alâ hâzâ* veya "sen anla" manasında Arapça *fe-fhem* gibi ibarelerle başkalarına seslendiğinden anlamaktayız. Amma bunların yanı sıra eserinin bir yerinde başkaları için yazdığını açık bir şekilde ifade etmiştir. Şehrin ulemasını *şerh ü beyân*'a başlarken şunu söylemiştir: *İşbu 'asırda şehrimizde 'ulemâyı bir parça şerh ü beyân edeyim. Benden soñra 'asr-ı âhirde seyr edenler ve bu kitâbı, bu mecmû'ayı bakan ve nazr eden 'âşık teferrüc eylesün, mahzûz olsun* (vr. 35b). Bu yerde kullandığı *âşık* kelimesinden eserinin sufi-ler çevresinde okunması aklında olduğu gözükmektedir. İlgi çeken bir diğer husus okunmasını gelecek zamanlara bağlayışdır. Kendisinden sonraki zamanlardan "ben"i açıkça ifade ederek sakın bir şekilde söz etmesi, üstelik geleceğin âşığı (okuyucusunu) *mahzuz* (memnun) etmeyi düşünmesi onun iç huzurunun ifadesi olmalı.⁵¹

Başkalarının Hakkını İhlale Dair

Molla Mustafa, kayda aldığı ve hakkında bir kendi düşüncesini ya da yorumunu dile getirdiği toplumsal olayların içinde bulunmaz, bu olayları göz-

50 Džo Moran, *Čitanje svakodnevnice. Svakodnevnica i njena značenja*, çev. Vladimir Arandelović (Beograd: Biblioteka XX vek, 2011), 63.

51 Eserinin okunduğuna bir belirteç Osmanlı sultanlarının vefeyâtı ve saltanat süreleri yazıldığı 1a no'lu sayfada görülmektedir. Saltanat süresi 1789-1807 yıllarını kapsayan Sultan Selim III'den sonra 1807-61 yılları arasında Osmanlı tahtına çıkan Sultan Mustafa (1807-1808), Sultan Mahmud II (1808-1839), Sultan Abdülmecid (1839-1861) için sadece cülus seneleri kaydedilmiştir. Anlaşılan o ki bu kayıtlar yazarın vefatından sonra listeye eklenmiştir.

lemler. Kişiliğini nadiren dilsel araçlarla ortaya koyar; o, kişiliğini kayıtlı olanla ilgili düşüncelerini söze dökerek açığa çıkarır ve böylece gerçeklik dünyasına karşı tutumunu ifade eder. Yine de 1191 (1777-78) yılına ait bir aktarımda “ben”ini açıkça ifade eder. Burada anlatılan; Tokathoğlu adında bir kişinin bir gayrimüslime saldırarak onu bıçakla yaraladığı, daha önce de o şahsın gayrimüslimlerden hoşlanmadığını gösteren davranışları olduğu şeklindedir (vr. 31a). Tokathoğlu hakkında ne düşündüğünü Molla Mustafa *Deli ahmak bu ya!* cümlesiyle ifade eder ve böylece kendi “ben”i ile bahis konusu olan şahıs arasına mesafe koyar. Bu olay aslında Molla Mustafa'nın toplumda görülen gayrimüslimlere karşı benzer davranışlara yönelik güçlü bir eleştiriyi dile getirmesine neden olmuştur. Molla Mustafa “Şehrimizde gayrimüslimlere saldırmak farz olduğunu söyleyen mantıksız insanlar var” der ve eleştirisine şu şekilde devam eder: “Gayrimüslimlerin, Müslümanı gördüklerinde tükürdüklerini söyleyerek davranışlarını meşrulaştırıyorlar. Onlar öyle diyorlar ama benim bildiğim, bu Müslümanlar Kitap buyruklarına aykırı davranıyorlar” (vr. 31a).

Molla Mustafa'nın dilinde mantıksız insanlar *bî-temyîz*, *ahmakâne*, yani aklını gereği gibi kullanmayanlardır. Onları böyle vasıflandırmasını Allah'ın Kitabına dayandırır ve “benim bildiğim” sözleriyle “ben”ini öne çıkararak yukarıda anlatılan davranışlarının *Kitâb'a muhâlif* olduğunu vurgular. Molla Mustafa, bu sözlerle İslam Devletinde gayrimüslimlerin *zimmî*⁵² statüsünde olduklarını, bu statüsün Kutsal Kitap'ın buyruklarını yerine getirmekle gerçek hayatta uygulanması gerektiğini hatırlatmaktadır.

Gayrimüslimlere yönelik bazı saldırılar için en yaygın gerekçelerin, “ki-birli davrandıkları ve kendilerini yüceltikleri” gibi iddialar olduğu bilinmektedir.⁵³ Böyle bir iddia yukarıdaki notta dile getirilmiştir, ama Molla Mustafa ona tek kelime ile temas etmemektedir. O Müslümanların davranışlarından ve Kitap buyruklarını ihlal etmelerinden endişe duymaktadır. Bu tür durumlar, dinî buyrukların farklı yorumlanmasının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Yorumlamada farklılıklar ise karşıt grupların oluşmasına yol açmaktadır. Molla Mustafa, eserinin birkaç yerinde Kadîzâdeli dediği muta-

52 Zimmî, İslam hükümetinin usulü dairesinde tabiiyetini kabul etmiş olan gayrimüslim için kullanılan tabirdir. M. Z. Pakalin, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. III (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1971), 663.

53 Benjamin Braude & Bernard Lewis (eds.), *Kršćani i Jevreji u Osmanskoj carevini: funkcioniranje jednog pluralnog društva*, çev. M. Sarajkić & A. Alibašić (Sarajevo, Centar za napredne studije [CNS] 2009), 16.

assıp Müslümanlara karşı güçlü tepki dile getirmiştir. Bu tepkilerinde Kadızâdelilerle dinî buyrukları konusunda tartışmaya girmez, onların sosyal hayatta karışıklığa neden olan davranışları eleştirir.⁵⁴ Onun eleştirel sözleri; bazı bireyler ya da gruplar, toplumdaki kendi konumlarını yanlış algıladıklarında toplumun içindeki ilişkilerin bozulduğu mesajını ima etmektedir.

Azgın Davranışlara Dair

Bu îmânın fark edildiği bir başka aktarım şöyledir: Köyden bir gayrimüslim bir yük odun şehre getirip satmıştır. Şehir halkı aleyhine hakarete varan bir takım kötü sözler sarf ederek kimileri “az yüklemiş kimileri “pahalı satmış” demiş. Bunu anlattıktan sonra Molla Mustafa okuyucuya şu şekilde hitab eder: *Var, kıyâs et kabâhat ve azgınlık nerededir. Kul'il-hakk ve lev kâne murren* (vr. 31a). İkinci tekil şahıs kipini kullanarak yazar okuyucuyu, sanki o da ortamdaymış gibi, şehir halkının *kabahatı* ve *azgınlığını* görmeye, bu davayı kendisiyle birlikte yargılamaya davet etmektedir. Meşhur atasözü *Kule'l-hakk ve lev kâne murren* Arap dilinde kendi sözlerine katarak gördüğü toplumsal soruna vurgu yapmakta⁵⁵ ve “Acı da olsa doğruyu söyle” ikazında bulunmaktadır. Atasözlerinin evrensel bir anlamı var, böylece bu kaydın içeriği evrensel düzeye yükseltilmiştir: hakikatten sapan davranışlar dünyanın temel anlamını bozar.

Yukarıdakinden farklı olan bir toplumsal eylemde de Molla Mustafa insanların davranışlarında *azgınlık* görmüştür. 1194 (1780) yılına ait bir anlatımda 17 kişiden oluşan bir grup genç kadı efendilerin düzenledikleri helva sohbeti toplantılarını anlatır. Beyanına göre haftada iki kez yapılan bu toplantılarda yedi sofraya kurulur, sofrada yirmi otuz çeşit yemek bulundurulur, ney çalınır, türküler söylenir, yüzük oyunu oynanır, şakalar yapılır. Ve tüm bunlara kırk elli guruş harcanır (vr. 37a-37b). Molla Mustafa buna *Azgınlık olmaya da ne ola!* der. Bu sözlerle kuşkusuz aşırı harcamayı işaret etmektedir. Belki de geleneksel bir toplumsal faaliyet adı altında bir araya gelenlerin tek amacı eğlenmek olduğuna da işaret etmek istemiştir. Kendinin içinde bulunmadığı bir grubun davranışıyla neden ilgili olduğunu kaydın deva-

54 Molla Mustafa'nın, Kadızâdelilerden söz ettiği kayıtları “Religious Puritans in Sarajevo in the 18th Century,” *OTAM* 33 (2014): 43-62 adlı çalışmamızda konuya alınmıştır.

55 Atasözü; birden fazla yaşanmış bir hayatı tecrübeden çıkarılan sonuç niteliğinde sözdür. Bir atasözünü kullanmak, konuşan kişinin onu söz konusu tecrübeyle ilgili benimsediğinin göstergesidir. Bkz. André Jolles, *Jednostavni oblici*, çev. Vladimir Biti (Zagreb: Biblioteka, 1978), 113.

mında yer alan *Allâhü a'lem tâ'ûna karşı* diye sözler açıklık getirmektedir. Bu toplantılara katılanları isimleriyle zikreder - aralarında mollanın oğulları, mahkemeden kethuda vardı - ve kendi anlayışına göre *azgın* davrananlara parmak basar. Onun dünyaya bakışında bir toplumu her bir katmanı şekillendirmektedir. Böylece bu kişilerin yaşayış tarzı sadece kendilerinin değil, ait oldukları toplumun da yaşamını ilgilendirmektedir.

Bu anlatımda Molla Mustafa insanların yaşayış tarzında ölçsüzlüğün veba hastalığı olarak insanların başına gelecek Tanrının cezasına neden olabileceği kaygısını dile getirir. Veba salgınından bahsettiği kayıtlarda kendi korkusunun sözünü etmediğini daha önce söylemiştik. Burada da onun kendi korkusu bahis konusu değil, onun *Allâhü a'lem tâ'ûna karşı* diye sözleri o dönemde "varoluşun ana yapı taşlarından birinin veba korkusu olduğunu"⁵⁶ yansıtmaktadır. Zira, kaydın devamında söylendiği gibi: "Veba her şeyi bitirdiğinde geriye kalan tek şey, hayatın eskiden nasıl olduğuna dair anılar ve anlatım olacaktır." Molla Mustafa'nın kaygısı ondandır.

Toplum Yönetenlerin Davranışlarına Dair

Yukarıda anlatılan insan ilişkilerinde meydana gelen haksızlığa, şiddete karşı sesini yükselttiği gibi, Molla Mustafa yöneticiler tarafından sıradan insanlara uygulanan adaletsizliğe ilişkin görüşünü bildirmekten kaçınmamış, *zulüm* kelimesini dahi kullanmaktan çekinmemiştir. Bu kelime ile iki yaşlı insanın idam vakasını nitelendirmiştir. Beyanına göre 1186. (1772-73) yılında "seksen yaşında iki ihtiyar" iftira yüzünden kaleye götürülüp "ferman ibraz edilmeden" boğulmuşlardır (vr. 19b). Bu vaka hakkında kendi tepkisini *Zulmen oldığı azherü mine's-şemsdir* (Bunun zülüm olduğu gün gibi ortada.) cümlesiyle dile getirmiştir. Arap dilindeki *azherü mine's-şems* sözlerinin kayda geçirmesiyle kendi tepkisine daha da güçlü bir ton vermiştir.

Bu aktarımda yazarın bu sert tepkisine güven güçlendiren iki ayrıntı var. Birincisi: idam edilmiş iki kişiden biri Mustafa Ağa Çartozan onun kayınpederidir, yani yazarın iyi tanıdığı ve masumiyetini savunabildiği bir kişidir. İkincisi: Bu vakadan sonra şehirden iki kişi kaçıp kaybolmuştur: *Ve 'Alîkâdî ve Çaluk gamz eyledikleri [gözle işaret] aşîkâre oldı. Ve ikisi firâr eyledi.*

56 Nenad Filipović, "Okolo kuge u Bosni 1763-1764. Godine," *Prilozi* 49 (2020): 58.

Molla Mustafa bu kaydına *Men katele kutile*⁵⁷ olur *şübhe-i takdîr yokdur* (vr. 20a) sözleriyle devam ederek masum insanların ölümüne neden olanların akıbetinin “öldüren öldürülür” hükmü manasında olacağına inancını dile getirir. İftira atanlar hakkında bu düşüncelerini yazdıktan sonra, yöneticilere yönelik sözlerle tepkisini sürdürür: *Ve Allâhın hikmeti ile kaçan böyle bir acıklı şey vâkı’ olur ol esnâlarda zelzele vâkı’ olagelmiş, tecrübe etdim*. Bu sözlerine en ufak bir kuşkuya yer bırakmamak için *tecrübe etdim* diyerek kendi “ben”ini taahhüt eder ve cümlede söylediklerini daha da açar: *Mukaddimen iki karındaş Moroogulları*⁵⁸ *boguldıkları zamânda zelzele vâkı’ oldu. Bu ihtiyâr âdemler habsda iken zelzele vâkı’ oldu*. Bunun ardından Tanrı’yı işaret ederek *Ve’l-hâsıl Hakk Te’âlânın zulme rızâsi yokdur. Bunca yürek incitmek ve mahzûn eylemek Hakk Te’âlâ sevmez, isterse nizâm-ı âlem için olsun* (vr. 20a). Molla Mustafa burada kendinin inandığı evrensel değerlere işaret etmiştir. Evrensel değerleri ihlal edenleri kaydın bu satırlarında doğrudan zikretmemiştir, ancak “kale”, “boğmak”, “mahzun eylemek”, “yürek incitmek”, “nizâm-i âlem” gibi dil öğeleriyle onlara değinmektedir.

Bazı yerlerde ise ileri gelenleri eleştirel sözlerle zikretmekten kaçınmamıştır. Bu bakımdan 1203 (1788-89) tarihli bir anlatım anlamlıdır. Yazarımız burada 1788’in Ekim ayında Avusturyalılar tarafından Novi kalesi işgal edildiğini,⁵⁹ bunun üzerine Avusturya sınırına ordunun gönderildiğini belirtir. Ancak Avusturyalılarla herhangi bir çatışma olmamış, sözde Una nehriin çekilmesi bekleniyormuş. Cephedeki durumu öğrendiği gibi aktardıktan sonra Molla Mustafa eleştirel bakışıyla anlatmaya devam eder: *Una büyük ise el’hamduli’llâh tahta, ağaç çok, köprüler yapıldurmadılar* (vr. 57b). Bu sözlerde yazar “ben”i vurgulanmamış, amma *elhamdülillah* kelimesi bu nota bir öznel ton vermektedir. Böylece *köprüler yapıldurmadılar* cümlesi; bahis mevzusuna dair onun şahsî görüşü olarak karşımıza çıkmaktadır - köprülerin yapılması için imkanlar varken bu iş üstlenmemiştir. Molla Mustafa bu görüşü daha sert bir şekilde şu sözlerle sürdürür: *Balık baştan kokdı dedikleri yerindedir*. Meşhur atasözü *Balık baştan kokar* bir başka versiyonunda ifade eder, ardında da *yerindedir* diyerek “ben”iyle ortaya çıkar. Atasözüyle

57 *Men katele kutile* sözünü yazar diğer bazı cinayet vakaları anlattığı kayıtlarda yazmıştır (vr. 6b, vr. 39b, vr. 148b).

58 Mehmed ve İbrahim Morooglu Saraybosna’nın önde gelen tüccarlarından idiler. 1747 ile 1757 yılları arasında Bosna bölgesinde yerel yönetime karşı süren isyanda halkın yanındaydılar. 1757 yılında tutuklanıp idam edilen 23 kişi arasında Morooglu kardeşleri de vardı.

59 Novi kalesi (günümüzde Bosanski Novi) Bosna’nın kuzey-batı bölgesinde Sana Irmağının Una nehriyle birleştiği yerde bulunmaktadır.

Molla Mustafa cephedeki durumdan sorumlu olanlara karşı sert tepkisini vurgulamıştır. *Evveliciler* olarak adlandırdığı bu sorumlular için ordunun iradesini kullanmayı bilmediklerini, aksine onu söndürdüklerini şu şekilde dile getirmiştir: *Evveliciler tâzeleri kullanmağı bilmediler, 'aşkı bayat etdirdiler. Bütün yaz âteşli 'askeri usandurdular* (vr. 57b). Görüldüğü gibi Molla Mustafa benliğini *aşkı bayat ettirmek, âteşli askeri usandırmak* gibi özel dil yapıları kullanarak dışavurmuştur.⁶⁰

Molla Mustafa daha “küçük işlerde” de yöneticilerin muameleleriyle ilgili görüşlerini yer yer belirtmiştir. Anlaşılan o ki çevresindeki hayatı her düzeyinde gözlemlemiş, toplumu etkileyen hadiseleri yorumlamıştır. Böylece 1206 (1791-92) yılında ağanın, Ramazan ayında⁶¹ akşamları fenersiz dışarı çıkılmamasını emrettiğini yazar. Amma, bunun kayda almasının asıl nedeni; emre uyulup uyulmadığını *kollukçularıyla*⁶² beraber bizzat ağanın devriyeye çıkmasıdır. Molla Mustafa'nın görüşünde ağanın böyle “küçük bir işi” - onun deyişiyle *cüz'i şey* - bizzat görmesi “insanlar kendisine *aferin desünler*” maksadıyla idi. Bununla ilgili kendisinin dünyaya, hayata ve işlere bakışını yansıtan bu mesajı kayda geçirir: İnsanlardan övgü almak maksadıyla iş yapmanın sonu *harab* (perişan) olur (vr. 145a).

Mahkeme mollasının muamelesini de ilginç bir şekilde eleştirmiştir. ... yılında zengin bir gayrimüslimin vefat ettiğini, defnedildiği gecede hırsızların mezarı kazarak ölüyü çıkarıp yanında buldukları tüm değerli eşyaları çaldıklarını, ölünün tekrar defnedilmesine *mürasele* düzenlendiği ve bu iş için mollanın 30-40 guruş aldığını bildirir. Bütün bunları nesnel bir anlatım şeklinde dile getirirken, kaydı tamamlayan cümlede öznelliğe geçer ve mollanın muamelesine işaret ederek *Dünyâda nebbâş çok* der. Bu cümle anlatılan olayı özetleyerek, sonuçlandırır ve böylece bir “manalı söz” niteliğini kazanmış olur.⁶³ Yazarın bu anlatımda bir düzeyden (nesnellikten) bir başka düzeye (öznelliğe) aniden geçişi,⁶⁴ geçilen düzeyde molla gibi yüksek rüt-

60 Cemal Kafadar, “eleştirel niyetini dolayı karşılaştırmalar aracılığıyla sergilemeyi seçen” yazarlar olabileceğine dikkat çekmiştir. Bkz. “Ben ve başkaları: On yedinci yüzyıl İstanbul’unda bir dervişin günceci ve Osmanlı edebiyatında birinci ağızdan anlatılar,” *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken. Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun* (İstanbul: Metis, 2010), 52. Molla Mustafa eleştirel sözlerini edebi birer kılıfa koymakla görüşlerini daha da vurgulamış, üstelik mizahî bir boyutu katmıştır.

61 1206'nın Ramazan ayı 23 Nisan - 22 Mayıs 1792 tarihine rastlar.

62 Kollukçu (kolluk'tan): teftiş amacıyla dolaşan asker veya polis topluluğu.

63 Bir hayatî tecrübeden sonuç çıkaran manalı sözler hakkında bkz. Jolles, *Jednostavni oblici*, 112.

64 Shoshana Felman, *Skandal tijela u govoru: Don Juan s Austinom ili zavodenje na dva jezika*, çev. G. Popović (Zagreb: Naklada Mir 1993), 103.

beli bir yöneticiyi “nebbâş” (mezar soyguncusu) olarak vasıflandırması⁶⁵ anlatıma komik bir ton vermektedir. Diğer bir deyişle, yazarımız yüksek rütbeli biri hakkında geleneksek anlayışı; “nebbâş” kelimesiyle sarsmakta ve bu kelime ironik bir mana kazanmaktadır. Kendi görüşündeki bu ironi bizi – Dana Sajdi’nin Ibn Budeyr için söylediği gibi – yazarın “etiğinin düğüm noktasına” getirmektedir. Ibn Budeyr gibi Molla Mustafa da mizah içerikli sözleriyle “kaybolmuş bir düzen olarak gördüğü şeyin restorasyonuna, eski haline getirilmesine dair bir mesaj”⁶⁶ vermekte olduğu anlaşılmaktadır.

Merkezin İleri Gelenlerine Yönlendirilen Sözler

Molla Mustafa’nın eleştirel sözlerinde ülke merkezinin zikredilmesine eklemekçi esnafında yaşanan bir hadise neden olmuştur. Esnafın mesireye giden kafilesinde en başta gayrimüslim ustaların bulunmasını bazı esnaf mensupları – Molla Mustafa’nın deyişiyle, *bazı ahmaklar* – beğenmemişler, gayrimüslimlere ata binme kısıtlamasının uygulanmasını istemişlerdir. Ve *kâ’urları, binmişler iken, bârgîrden indirdiler*. Gayrimüslimler incitilmiş halde bunun daha önce kendilerine söylenmesi gerektiği sözleriyle itiraz etmişlerdir. Molla Mustafa bu hadiseyle ilgili güçlü bir tepki dile getirir: *Ba’z-ı eşhâs kendüni pek ‘akıllu hesâb eder, hâlbuki hiç temyîzi ve ‘aklı yokdur*. Bu çeşit insanlar hakkında, *davranışlarıyla pilavı hep lapa haline getiriyorlar* şeklinde metaforik bir vasıflandırma yapar. Aktarımını *Pây-ı taht oldığı yerde ba’z-ı vakit ba’z-ı şeylere ruhsât veregeldiler* şeklindeki bir cümleyle sürdürerek bu hadisenin asıl sebebine işaret eder. *Pây-ı tahtı ve bazı şeylere ruhsatı* anmakla Molla Mustafa 17. yüzyılda getirilen gayrimüslimlere bazı durumlarda ata binme yasaklamasını ima eder. Bunun gibi ayrımcı nitelikteki kısıtlamaların amacı gayrimüslimlere statülerinin hukuken daha aşağıda olduğunu hatırlatmaktı.⁶⁷ Bu türden kısıtlamaların gerçek hayatta uygulanmaktan çok ihmal edildiği izlenimi bazı çalışmalarda ileri sürülmüştür⁶⁸ ki Molla Mustafa’nın notu da bu izlenimi desteklemekte: kısıtlama sıkı bir şekilde uygulanmadığından 1190 (1776) yılında Saraybosna’nın ek-

65 Mizaha neden olan dil kullanımları hakkında bkz. Felman, *Skandal tijela u govoru*, 109 ve devamı.

66 Sajdi, *Şamlı Berber*, 192.

67 Leslie Peirce, “Maddi Dünya: İdeolojiler ve Sıradan Şeyler,” *Erken Modern Osmanlılar (İmparatorluğun Yeniden Yazımı)* eds. Virginia H. Aksan & Daniel Goffman, çev. Onur Güneş Ayas (İstanbul: Timaş Yayınları 2011), 290.

68 Braude & Lewis, *Kršćani i Jevreji u Osmanskoj carevini: funkcioniranje jednog pluralnog društva*, 15.

mekçiler esnafında yaşananlar gayrimüslimlere karşı hakaret olarak algılanmıştır. Molla Mustafa, *pây-yı taht*'ı anmakla böyle bir *rûhsât*'ın var olmasının bile uygulanmasına imkan verdiğini ima etmiş gibi gözükmektedir. Bu durum ise, toplumdaki ilişkileri olumsuz etkilemektedir.

Bu anlatım Molla Mustafa'nın; çevresinde meydana gelen hadiseleri derinliğine anlamaya çalıştığı, devletin en üst kademesini zikretmek kaydıyla bile kendi görüşünü yazmaktan kaçınmadığını göstermektedir. *Pây-yı taht*'la ilgili görüşünü eleştiriden çok üstü kapalı bir yorum olarak belirtmiş olması dikkat çekmektedir. Öyle görünüyor ki kesin bildiklerinin kapsamını aşan bir konu hakkında eleştiri nitelikli iddiada bulunmamaktadır.

Vakayinamede okuyucuya bu izlenim veren diğer aktarımlar da var. Bunların bir örneği 1213 (1798-99) yılına ait Fransızların Mısır'a girişine değinen kayıttır. Molla Mustafa'nın beyanına göre, bu siyasî olay halk arasında çok konuşulmuştur (*güft ü gû oldu*) ama kendisinin söyledikleri şu kardan ibaret: "Allah bilir, belki de Fransızlar Mısır'a saldırmak için devletten teşvik (*igrâ*) alıp gönderilmişlerdir (*irsâl*). Ama devlet sırrıdır bu. İnsanların konuştuğu sadece boş bir hikaye ve varsayımdır" (vr. 154b). Molla Mustafa, her ne kadar bir kendi düşüncesini ortaya koymuşsa da üzerinde durmamış, temkinle hareket ederek yüksek siyaseti devlete bırakmıştır ve esasında bilinmeyen konuları konuşmanın *hep lağv* (saçma söz) ve *ihimâl* olduğu sözleriyle bu kaydı tamamlamıştır.

Yukarıda işlenen metin parçalarında Molla Mustafa'nın toplumda meydana gelen düzensizliklere ve haksızlığa karşı ses çıkardığı, bazı yöneticilerin davranışlarını eleştirdiği görülmektedir. Bunlardan, benliğini yansıtan anlatıların olumsuz hadiselerle ilişkili olduğu görünmektedir. Bununla ilgili söylemek gerekir ki Molla Mustafa'nın vakayinamesini yazmaya başladığı 1757 yılı Bosna bölgesinde uzun zaman sürmüş olan iç karışıklığın bastırılıp sona erdiği yıldır. 18. yüzyılın ortalarında devlet teşkilat sistemindeki kriz sonucu; özellikle taşra bölgelerinde yaşanan iç huzursuzlukların ortaya çıktığı bilinmektedir. Bosna bölgesinde sosyal ve ekonomik istikrarsızlık halkın yerel yönetime karşı direnişini körüklemiştir ve 1747'de başlayan direniş 1757'ye kadar süren isyanlara dönüşmüştür.⁶⁹ Molla Mustafa vakayinamenin ilk sayfalarında bu *nizâmsızlık* dönemi geriye dönük olarak yaz-

69 Bu konu hakkında bkz. Avdo Sućeska, "Seljačke bune u Bosni u XVII i XVIII stoljeću", *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu* 13 (1965): 223-39; Đenana Buturović, *Morići: Smisao sječanja i pamćenja*, (Sarajevo: IP Svjetlost d.d., 2009).

mıştır (vr. 6b-5b-7a). Bu ise, yazarın şimdiki zamandan bir önceki döneme döndüğü tek konudur. On sene sürmüş olan istikrarsızlık bölgede hayatın her yönünü etkilemiştir ve insanın - en azından toplumun belli kesimine ait insanın - kendi hayatını, davranışlarını, toplumsal hayattaki rolünü sorgulamaya yönlendirmiştir.⁷⁰

Yine de Dana Sajdi'nin "İbn Budeyr'in anlattıkları arasında düzenli, rutin ya da mutlu bir şey var mıdır?" sözlerinden esinlenerek biz de Molla Mustafa'nın "anlattıkları arasında düzenli, mutlu bir şey var mı?"⁷¹ diye sorabiliriz.

Methodilmeye Layık Paşa

Molla Mustafa İşkodra mutasarrıfı Mahmud Paşa Buşatlı'yı (ö. 1796) adalet için mücadele eden bir Osmanlı devlet adamı olarak görür, onu metheder. İşkodra Sancağında meydana gelen isyanlara ve Mahmud Paşa'nın rolüne önemli bir yer ayırmıştır.⁷² Anlattıklarına göre isyanların sebebi; Mahmud Paşa'nın halkın haksız ve aşırı vergilerden şikayeti üzerine kadıların ve ayanların gücünü bastırmak amacıyla almış olduğu bazı önlemler idi.⁷³ Muhalifleri ise, Paşa'yı ülkeden ayrılma ve kendini padişah ilan etme niyetinde olmakla suçlamışlardır (vr. 49a). Bütün bu olup bitenlerden Molla Mustafa başkalarından işittiklerine, çarşıda gördüklerine dayanarak söz eder. Ama onun anlatımı saf bildirilerden ibaret değil, aynı zamanda kendi tutumunu da yansıtmaktadır. Fransızların Mısır'a girişi konusunda sözlerini ölçülü sarfederken, bu sefer olup bitenlerle ilgili görüş bildirmekten çekinmemektedir. Nihayet, bu vaka onun yaşadığı yerde gündelik hayatı etkilemiştir. Beyanına göre, Saraybosna ayanları ve kadıları kahvehanelerde toplandı ve düzenleyerek halkı Mahmud Paşa Buşatlı'ya karşı kıskırtmışlar, bu arada müftü efendiye de kendi tarafına çekmeyi başarmışlardır. Bosna vali-

70 Cemal Kafadar öne sürdüğü gibi, önemli toplumsal değişimler bilincinin "hem kişiler hem toplumsal değişim düzeyinde bir kendinin farkında olma ve kendini gözleme sürecini beslediği görülür." Kafadar, "Ben ve başkaları", 44. Bu durum ise, bireylerin kaleme aldıkları metinlere kendilerini dahil etmelerine yol açmıştır. Kafadar, "Ben ve başkaları", 69-70.

71 Dana Sajdi, *Şamlı Berber*, 179.

72 Bu kayıtlar 1201 (1786-87)'den 1204 (1789-90)'e kadar olan döneme ait sayfalara serpilmiştir.

73 18. yüzyılda ayanlar ve kadıların savaşı için ordu kurma ve vergi toplama görevleri verilmiş, bu görevler onların idarî işlerdeki nüfuzunun güçlenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Bkz. mesela Dina Rizk Khoury, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Merkez ile Taşradaki Güç Sahipleri Arasındaki İlişkiler," *Türkiye Tarihi 1603-1839, Geç Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Suraiya Faroqhi, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 176.

si Selim Paşa,⁷⁴ Taşlıca'yı Mahmud Paşa'nın adamlarından temizlemek amacıyla askerleri göndermiştir. Yani Molla Mustafa çarşıda birçok eylemler, davranışlar görebilmiş, Taşlıca tarafına çatışmaya giden kişilerden bilgiler alabilmiştir. Bütün bunlar üzerine o kendi tavrını kurmuştur: Molla Mustafa, Mahmud Paşa'nın yanındadır. Çoğunlukta ayanlar ve kadıllardan oluşan muhaliflerini kınadığı gibi, Mahmud Paşa'nın cesaretine, adaletine inancını defalarca vurgulamıştır. Onun anlatımlarında Mahmud Paşa '*adâletden şaşmaz, hep 'adâlet ve şerî'at semtini tutar. İşin sonuna gelindiğinde zeytûn gibi su üzerinde pâk kaldı. Muhalifleri ise, hırsız gibi [şehre geri] geldiler, zira onların kızbleri (yalanları) açık oldu; ceza vermeden esaretten serbest bıraktığı muhalifleri bile Mahmud Paşa için dünyâda böyle eyü insan yokdur demişler; en büyük düşmânı du'â etmişdir. Paşa'nın iyi niyetine inanmayanlar da söyledikleri sözlerden hicâbda kaldılar (utanmış oldular), [utançtan] çârşûda az gezer oldular.*

Mahmud Paşa Buşatlı'ya ilişkin anlatımlarda benzetmeler ve kötüleiyici kelimeler vakayinamenin diğer yerlerine göre daha fazla kullanılmıştır. Bu türden dil öğeleri yazarın, doğru olanın galip gelmesinden duyduğu memnuniyeti; adalet ve kamu yararı lehine olan sesini dışavurmaktadır. Bu ses, Bosna valisi Selim Paşa'nın Mahmud Paşa'ya karşı ordu göndermekten pişman olduğunu bile varsayar: *Ve Selîm Paşa Allâhü a'lem nâdim ü pişmân.* Mahmud Paşa'ya karşı tutumunu Molla Mustafa, kendi sözlerine göre, onun dostu olan Sünbül Mahallesi imamı Hacı Ahmed Efendi'nin teşviki üzerine kaleme aldığı bir kasidede dile getirmiştir. Kasidede Mahmud Paşa'nın asi olması iftirasını tamamen reddeder ve onun doğruluğunu metheder (vr. 53b-54b).

Halk Arasında Sergilenen Davranışlara Dair

Molla Mustafa'nın düşünce ve yorumları sadece ileri gelenlerin davranışlarıyla değil halktan insanların davranışlarıyla da ilişkilidir. Söylemek gerekir ki düzenli olanlara dair Molla Mustafa genel olarak yorum yapmaz; yaparsa da bir açıklamasını da ekler. Örneğin kuyumcu esnafının 4 Eylül 1191 (1777) tarihinde mesireye *düzgün bir alayda* (kafilede) gittiğini yazmıştır. Bu sözlerini, o esnafın başında *tâze, akıllı* olarak vasıflandırdığı Sâlih Ağa adında bir şahsın bulunduğu, "herkesin onun re'yi (fikri) ve tertibi (sıralanışı) ile hareket eylediğini, muhalefet etmediklerini" şeklinde açmıştır (vr.

74 Selim Sırrı Paşa, 1786-1788 yılları arasında Bosna valisi.

30b). Bazı diğer anlatımlarla karşılaştırıldığında, kuyumcular alayının düzgünlüğünden söz etmesinin nedeni daha iyi anlaşılmaktadır. Meselâ, aynı o günlerde çizmeciler esnafı tarafından düzenlenen mesireye gidişi kavga ile sonuçlanmıştır: *Çûkalar*⁷⁵ sebebiyle 'âlî kavga ve bütün esnâf birbirisi ile savaştı, içlerinde 'aklen illerüde olmadıgından - aralarında akıllı birileri bulunmadıgından dolayı (vr. 30a).

Bu iki kayıta olduğu gibi, Molla Mustafa vakayinamenin birçok yerinde muhakeme gücüne (yetisine) başvurmaktadır. Muhakeme yürütmeyen kişileri *akılsız*, *bî'akıl*, *bî'temyîz*, *ahmak* olarak adlandırmaktan geri durmaz. Bu kaba ifadeleri, kanaatimizce, düşüncesini içten bir şekilde yansıtmaktan öte okuyucuyu kendi gözlemlerine inandırmak ve yönlendirmek amacıyla kullanmıştır.⁷⁶ Yazar böylece okuyucunun aktif rolünü uyandırmayı hedeflemiştir.

Hacca gidişler rutin bir toplumsal hadise olarak benzer içerikli kayıtlarda bildirilir: hacı adaylarının isimleri verilir, yola çıkmadan önce beraber dua yaptıkları caminin adı yazılır, seyahat yönü bildirilir. Ancak 1192 (1778) yılına ait kayıt bunlardan farklıdır, öznel bir tonda düzenlenmiştir, şu şekilde: *fakat bir bedel, ol dahi gizlice, hırsız gibi Ka'be'ye gitti, heman kimesne gitmedi, böyle bilinsün* (vr. 33a). Molla Mustafa'nın özneliği; o kişinin hacca gidişini mizah içerikli bir karşılaştırmayla tarif edilmesinde gözlenmektedir. *Hırsız gibi* karşılaştırmayla adete aykırı *gizlice* gidişi vurgulamaktadır. O dönemde akrabaların, dostların ve diğer şehirli hacı adayları dua ile uğurlamaları adettendi.⁷⁷ Molla Mustafa'nın anlatımından; tek bir kişinin gidişi bu toplumsal hadisenin yaşanmaması için bir neden olmamalıydı diye görüşü okunmaktadır.

Daha önce gösterilen bir anlatımda yöneticilerin zulmü olarak tarif ettiği olayla ilgili kendi olumsuz tutumunu *Hakk Te'âlânîñ zulme rızâsi yokdur* sözleriyle dile getirdiği gibi, 1194 (1780) yılında meydana gelen ve halk arasında çok konuşulan bir olaya karşı değerlendirici tutumunu *zûrî işi kimesne beğenmez* sözleriyle belirtmiştir. Olay şudur ki bir yaramaz delikanlı Tander Hacı Osman merhumun kızını köyden gelirken gasp etmiş ve evine

75 Çuka > çuha, has yünden sık dokunmuş kumaş.

76 Celaleddin Rumi'nin "dinleyicilerini şoke etmek için, belki de uyandırmak için" mısralarında kaba ifadeler kullanmaktan kaçınmadığı bilinmektedir. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 336.

77 Mehmed Mujezinović, 1878 yılına kadar şehrin dışında Ab-i Hayat olarak bilinen mesire yerinin akrabaların hacıları uğurladığı ve hacdan döndüklerinde onları karşıladığı bir yer olduğunu bildirmektedir. Mehmed Mujezinović, "Turski natpisi u Sarajevu iz 16. vijeka", *Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turskom vladavinom* 2 (1952): 98.

götürmüş. *İkinci gün* [ertesi gün] kız mahkemeye geldikde nikâh olmam demekle kendi evine gitmiş ve selâmet bulmuş (vr. 38b).

Genç kadıları aşırı harcamadan dolayı kınadığı gibi, Molla Mustafa madî menfaate düşkünlüğü de onaylamamaktadır. Bu tür davranışlara karşı ironik bir tutum sergilemekte ve vasıflandırılmasında ironi aracı olarak “tamahkâr(lık)” anlamında *dilenci* ve *dilencilik* kelimelerini kullanmaktadır. Bir örnek gösterelim: *Ve sene-i sâbıkada şehrimizde kışın kahveciler helvâlar eylediler. Ve yine işbu senede ke-zâlik helvâlar eylediler başeskiler ve gayrı dilenci kahveciler. Dilencilik bu ya ve's-selâm.* (vr. 45b) Kayıt 1200 (1785-86) yılına aittir.

Molla Mustafa'nın; etrafında gördüğü ve kayda aldığı olup bitenlere dair ben-anlatılarına bakıldığı zaman, önemli bir kısmının içeriğini aşağıdaki aktarımda rastlanan ben-anlatısı özetler gibidir. Kaydın konusu saygın bir ailede meydana gelen ve bir çocuğun ölümüyle sonuçlanan acı bir olaydır. Molla Mustafa'nın dünyaya bakışına göre *böyle büyük müsîbet kibâr ve aga evinde olduğu heman sâ'ir kibârlara nasîhatdır ve ibretdir.* Bunu yazdıktan sonra Molla Mustafa okuyucuya seslenerek *Herkes tevâzu'luğı bırakmasun, tevâzu'luk iyi hasletdir* sözleriyle kendiliğini açığa vurur; onun kendiliği insanların davranışlarını olumlu yönden etkilemeyi de amaçlamıştır (vr. 30b).

Sonuç

18. yüzyılda Saraybosna'da yaşamış olan Molla Mustafa'nın kaleme aldığı vakayinameyi işlediğimiz bu yazıda ben-anlatılarından hareketle kendisinin şahsî dünyasına erişmeye çalıştık. Ben-anlatısı üslubuyla aktardığı kendi yaşamışlıklarının yanı sıra kayda aldığı toplumsal hadiselerle ilişkin görüşlerinde onun “ben”i ortaya çıkmaktadır. Bu tür anlatılar; hayata bakışının, hayatî konuları değerlendirmesinin, diğer deyişle, kendiliğinin yansımalarıdır.

Molla Mustafa kimliğini tasavvuf ilmiyle ilgisi üzerinde inşa eden bir şahıstır. Vakayiname boyunca anlatıları üzerine Tanrının yüceliğini sıkça göstermesi Tanrı ile sürekli ilişkide olduğu anlaşılabilir. Kendi yaşamışlıklarını dile getirdiği anlatılar Molla Mustafa'yı sabırlı, mütevekkil bir tabiata sahip bir kişi olarak sunmaktadır. Tevekkülünü, doğada, etrafında süregelen yaşamı gözlemleyerek, gözlemlediklerini düşünerek inşa eden bir şahıs olan Molla Mustafa sosyal hayattan uzak değildir; vakayiname boyunca onu hayatın merkezinde görmekteyiz; vakayinamesinde dış yaşam yankılanmak-

tadır. Toplumsal yaşamda meydana gelen çeşitli hadiseleri kayda almakla yaşadığı zaman ve çevrenin bir tablosunu kendi dünyaya bakışıyla resmedip arkasında bırakmak düşüncesinde olduğu söylemek mümkündür. Kendine dair yazdıkları; çocuklarının dünyaya gelişi, ailesi içinde vefatlar, hastalıklar, kendi iş hayatında olumluluk-olumsuzluklar gibi bir insanın yaşamında önem arz eden hadiselerdir ki bu yazıda bunların bir kısmını göstermeye gayret ettik. Özel hayatından bu kesitler vakayinamede anlattığı topluma kendisinin aidiyetini pekiştirmektedir.

Eserinde kayda aldığı konuların çeşitliliği, yaşamın keskin bir gözlemcisi olduğunu göstermektedir. Onun anlatılarından; gözlemlenmekten öte yaşamı, insan davranışlarını, genel olarak da çevresinde olup bitenleri düşünüp anlam vermeyi üstlendiği anlaşılmaktadır. Kendi düşüncesini ya da yorumunu içeren anlatılar önem verdiği değerlere açıklık getirmektedir. Molla Mustafa çevresinde gördüğü adaletsizlik, aşırılık gibi toplumun düzenini bozan davranışlara karşı güçlü tepki vermektedir. Bu tür davranışlarda bulunanları *ahmak*, *bi-temyiz* gibi kaba sözlerle vasıflandırmaktan kaçınmadığı gibi, tepkisini edebî bir kılıf olarak karşımıza çıkan metaforik dil yapılarıyla, atasözleriyle yer yer pekiştirmektedir. Çevredeki düzensizliklere karşı çıkmalarıyla kendisini ahlaki değerlerin koruyucusu olarak sunar. Kendisi “bir sufi âlemin yaratılışında da denge arayıp görmeli ve bu dengenin temel değerlerini korumak kendisinin görevi olmalı”⁷⁸ görüşü doğrultusunda davranmaktadır. Molla Mustafa yanlış olanları eleştirir, kınar, ama bunun çok daha ötesinde bir niyet taşır: yaşadığı dünyada var olana ancak olmaması gerekene işaret eder. Bu muhtevaya sahip ben-anlatılarının bir özelliği, aynı zamanda ikaz niteliğinde de olmalarıdır. Böylece okuyucuyu kendisinin yaşadığı dünyanın “içine çeker”, doğruluğa, adalete, alçak gönüllüğe, cömertliğe davet ederek okuyucunun davranışlarını olumlu yönden etkilemeye çalışır. Bütün bunlardan Molla Mustafa’nın vakayinamemi başkaları için yazdığı anlaşılmaktadır; kendisi de bunu açık bir şekilde belirtmiştir.

Yıllar boyunca vakayinamede yazdıklarına bakıldığında ilk sayfalarda kayıtların kısa olduğu ve kayıtlı olanla ilgili onun görüşüne nadiren rastlandığı görülmektedir. Zamanla kayıtlar daha geniş olmakta, yazarın sesi daha net hale gelmektedir. Buna göre Molla Mustafa’nın yazmakla paralel olarak

78 Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma*, (Sarajevo: Bemust, 1999), 383.

entellektüel, sosyal ve duygusal açıdan olgunlaşma sürecini yaşadığı söylenebilir. Sufi kimliği bilindiğinde eserini yazarken kendi ruhunun halini de sorguladığı düşünülebilir. Vakayinamenin yazarın kendi kendisine dair algısında bir rolü olmuştur. Vakayiname ile paralel olarak yazdığı vefeyat ise onun yazı pratiğinde iç dengesinin diğer kısmını teşkil etmektedir.

Kaynaklar

- Akyıldız, Ali. "İnsanı Yazmak: 19. Yüzyıl Osmanlı Biyografi Yazıcılığı ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme." *Osmanlı Araştırmaları* 50 (2017): 219-241.
- Ariès, Philippe. "Za jednu istoriju privatnog života." *Istorija privatnog života*. Editörler Philippe Ariès & Georges Duby. Çeviren Ljiljana Mirković, 5-19. Beograd: Clio, 2002.
- Aydın, S. Mehmet. "İnsân-i kâmil." *TDV İslam Ansiklopedisi* 22: 330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bilge, L. Mustafa. "Mustafa Paşa Buşatlı," *TDV İslam Ansiklopedisi* 31: 344-345. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Braude, Benjamin, and Bernard Lewis, eds. *Kršćani i Jevreji u Osmanskoj carevini: funkcioniranje jednog pluralnog društva*. Çeviren Mirza Sarajkić & Ahmet Alibašić. Sarajevo: Centar za napredne studije (CNS), 2009.
- Buturović, Đenana. *Morići: Smisao sjećanja i pamćenja*. Sarajevo: IP Svjetlost d.d., 2009.
- Chartier, Roger. "Zapis i njegove primene." *Istorija privatnog života*. Editör Philippe Ariès & Georges Duby, 100-142. Çeviren Ljiljana Mirković. Beograd: Clio, 2002.
- Chittick, William C. *Sufijski put spoznaje. Ibn al-'Arabijeve metafizika imaginacije*. Çeviren Rešid Hafizović. Sarajevo: Naučnoistraživački institut "Ibn Sina", 2021.
- Çağrı, Mustafa. "Sabır." *TDV İslam Ansiklopedisi* 35: 337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demirci, Kürşat ve Ferhat Koca. "Haram." *TDV İslam Ansiklopedisi* 16: 97-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd." *TDV İslam Ansiklopedisi* 42: 431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Emecen, Feridun M. "Osmanlı Kronikleri ve Biyografi." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 3 (1999): 83-90.
- Faroqi, Suraiya. "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*. Editör Kaspar von Greyerz. Munich: De Gruyter Oldenbourg, 2007. 113-126.
- Fazloğlu, İhsan. "Öz.ne'nin Kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî Bir Çözümleme." *Ceride* 1, no. 1 (2023): 45-63.
- Felman, Shoshana. *Skandal tijela u govoru: Don Juan s Austinom ili zavodjenje na dva jezika*. Çeviren G. Popović. Zagreb: Naklada Mir, 1993.

- Filan, Kerima, haz. *Saraybosnalı Molla Mustafa'nın Mecmuası*. Sarajevo: Connectum 2011.
- , "Religious Puritans in Sarajevo in the 18th Century." *OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 33 (2014): 43-62.
- Filipović, Nenad. "Oko kuge u Bosni 1763-1764. godine." *Prilozi* 49 (2020): 45-87.
- Finci, Predrag. *Osobno kao tekst*. Zagreb: Izdanja antibarbarus, 2011.
- Geertz, Clifford. *Yerel Bilgi*. Çeviren Kudret Emiroğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Hafizović, Rešid. *Temeljni tokovi sufizma*. Sarajevo: Bemust, 1999.
- Jolles, André. *Jednostavni oblici*. Çeviren Vladimir Biti. Zagreb: Biblioteka 1978.
- Kafadar, Cemal. "Ben ve Başkaları: On Yedinci Yüzyıl İstanbul'nda Bir Dervişin Günceci ve Osmanlı Edebiyatında Birinci Ağızdan Anlatılar." *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken. Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*. İstanbul: Metis, 2010: 30-71.
- Karahasanoğlu, Selim. *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzade Telhisî Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- , "Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları." *TUHED (Turkish History Education Journal)* 8, no.1 (2019): 211-230.
- Kellner-Heinkele, Barbara. "Bir Osmanlı Kadısının Girit'te Çektiği Çileler." *Osmanlı İmparatorluğu'nda Doğal Afetler*. Editör Elizabeth Zachariadou: 200-8. Çeviren Gül Çağalı Güven ve Saadet Öztürk. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.
- Khoury, Dina Rizk. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Merkez ile Taşradaki Güç Sahipleri Arasındaki İlişkiler." *Türkiye Tarihi 1603-1839: Geç Osmanlı İmparatorluğu*, cilt 3. Editör Suraiya Faroqhi, 171-93. Çeviren Fethi Aytuna. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Kılıç, Erol. "İbnü'l-Arabî Muhyiddin." *TDV İslam Ansiklopedisi* 20: 493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kutluer, İlhan. "İlim." *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22: 109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Moran, Džo. *Čitanje svakodnevnice. Svakodnevnica i njena značenja*. Çeviren Vladimir Arandelović. Beograd: Biblioteka XX vek, 2011.
- Mujezinović, Mehmed. "Turski natpisi u Sarajevu iz 16. vijeka." *Prilozi za orijentalnu filologiju i istoriju jugoslovenskih naroda pod turskom vladavinom* 2 (1952): 95-114.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf." *TDV İslam Ansiklopedisi* 40: 119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III*. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1971.
- Panzac, Daniel. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850)*. Çeviren Serap Yılmaz. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- Peirce, Leslie. "Maddi Dünya: İdeolojiler ve Sıradan Şeyler." *Erken Modern Osmanlılar (İmparatorluğun Yeniden Yazımı)*. Editör Virginia H. Aksan ve Daniel Goffman, 285-312. Çeviren Onur Güneş Ayas. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Sajdi, Dana. *Şamlı Berber. 18. Yüzyıl Biladü's-Şam'ında Yeni Okuryazarlık*. Çeviren Defne Karakaya. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017.

- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. Çeviren Ergün Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı, 2004.
- Schulze, Winfried. "Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung 'Ego -Dokumente'." *BAND 2 Ego Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte*. Editör Winfried Schulze, 11-30. Berlin: Akademie Verlag, 1996.
- Sučeska, Avdo. "Seljačke bune u Bosni u XVII i XVIII stoljeću." *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu* 13 (1965): 223-239.
- Terzioğlu, Derin. "Tarihi İnsanlı Yazmak: Bir Tarih Anlatı Türü Olarak Biyografi ve Osmanlı Tarihyazıcılığı." *Cogito* 29 (2001): 284-296.
- , "Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyâzî-i Mısrî (1618-94)." *Studia Islamica* 94 (2002): 139-165.
- , "Modern Bireyin Peşinde Rönesans: Avrupa ve Müslüman Doğu'da Otobiyografik Metinler." *Toplumsal Tarih* 116 (2003): 80-83.
- Uludağ, Süleyman. "Sohbet", *TDV İslam Ansiklopedisi* 37: 350-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- , "Tevekkül", *TDV İslam Ansiklopedisi* 41: 3-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Varlık, Nükhet. "Tâun", *TDV İslam Ansiklopedisi* 40: 175-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.



EK:
Molla Mustafa'nın
Mezar Taşı

Çeviri/Translation

Ben-Anlatıları: Son Söz mü?

Ego-Documents: The Last Word?¹

KASPAR VON GREYERZ

Basel Üniversitesi, Tarih Bölümü, Prof. (Emekli)
University of Basel, Department of History, Prof. (Emeritus)

Çeviri-Translated by: ESRA ÇON YILMAZ

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Doktora Adayı
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, Department of History, PhD Candidate

(esracon@hotmail.com), ORCID: 0000-0002-5106-3875

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 25.03.2024
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 04.06.2024

Von Greyerz, Kaspar. "Ben-Anlatıları: Son Söz mü?" çev. Esra Çon Yılmaz, *Ceride* 2, no. 1
(Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634280>

Özet

Bu makale 'egocuments' kavramını tarihyazımı perspektifinden incelemektedir. Kavramın 1950'lerde Hollandalı tarihçi Jacob Presser'in çalışmalarındaki kökenlerini, 1970'lerden itibaren Rudolf Dekker ve grubunun çalışmalarındaki canlanmasını ve 1990'ların başında Winfried Schulze tarafından önemli ölçüde genişletilmesini ele almaktadır. Makale, kavramın Presser'in yaptığı gibi yirminci yüzyıl tarihinde kullanımı ile erken modern tarih bağlamında kullanımı arasındaki belirgin farkların ayırıcılığına önemini savunmaktadır.

1 Kaspar von Greyerz, "Ego-Documents: The Last Word?" *German History* 28, no. 3, 273-282. © Yazar 2010. Oxford University Press tarafından German History Society adına yayımlanmıştır. Tüm hakları saklıdır. doi:10.1093/gerhis/ghq064

Anahtar Kelimeler

Otobiyografi, erken modern dönem, ben-anlatıları, Jacob Presser, Rudolf Dekker, Winfried Schulze

University of Basel
kaspar.vongreyerz@unibas.ch

Ben - Anlatıları: Son Söz mü?

Britanya ve özellikle İngiltere, erken modern günlükler, otobiyografiler ve aile tarihleri bakımından gurur verici bir koleksiyona sahiptir.. 17. Yüzyıl söz konusu olduğunda herhangi bir Avrupa ülkesi, en azından yazarın bilgisi dahilinde hem nitelik hem de nicelik bakımından bu koleksiyonla kıyaslanabilecek bir zenginlik iddiasında olamaz. Bununla birlikte, Kıta Avrupası tarihçileri² arasında hızla artan bu ilgi, Britanya'da henüz rağbet görmedi. Kıta Avrupa'sındaki ilginin artışı, 1990'ların başında Rudolf Dekker liderliğindeki Hollandalı bir grup tarafından, alandaki bir tür *avangard* olarak başlatıldı. 1988'de Dekker, alanın 1986/87'ye kadarki gelişimine ilişkin faydalı bir özet yayınlamıştı.³ Hollandalı araştırmacılar çalışmalarına Hollanda'daki otobiyografik yazıların envanterleri üzerinde yoğunlaşarak başladılar.⁴ Bu da sırayla monografi çalışmaları ve metin basımlarını doğurdu.⁵

2 Bu durum ilk kez 1998 yılında düzenlenen bir sempozyuma dayanan şu konferans kitabında belgelenmiştir: K. von Greyerz, H. Medick ve P. Veit, Von der dargestellten Person zum erinnerten Ich: Europäische Selbstzeugnisse als historische Quellen (1500-1850) (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 9, Köln, Weimar ve Viyana, 2001).

F. Brändle, K. von Greyerz, L. Heiligensetzer, S. Leutert ve G. Piller, 'Texte zwischen Erfahrung und Diskurs. Probleme der Selbstzeugnisforschung', a.g.e., s. 3-31, 1990'ların sonunda tartışmanın durumunu belgelemektedir. Bu alanda ikinci bir uluslararası konferans 2000 yılında Amsterdam'da düzenlenmiştir: bkz. R. Dekker (ed.), Egodocuments and History: Autobiographical Writing in its Context since the Middle Ages (Hilversum, 2002); von Greyerz (ed.), Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, 68, Münih, 2007), 2004 yılında Münih'te düzenlenen küçük bir uluslararası çalıştay belgelemektedir.

3 R. Dekker, 'Egodocumenten. Een literatuuroverzicht', *Tijdschrift voor geschiedenis*, 101 (1988), s. 161-89.

4 Bu konu şurada tartışılmıştır: R. Dekker, 'Egodocuments in the Netherlands from the Sixteenth to the Nineteenth Century', E. Griffey (ed.), *Envisioning Self and Status: Self Representation in the Low Countries, 1400-1700* (Crossways, 5, Hull, 1999), s. 255-84.

5 R. Dekker, *Childhood, Memory and Autobiography in Holland: From the Golden Age to Romanticism*

On yıl içinde şu anki müellifin yönetimindeki İsviçreli bir araştırma grubu onları takip etti.⁶ Hollanda örneğini takiple, Basel Üniversitesi'nde çalışan İsviçre ekibi de araştırmasını dijitalleştirdikleri yeni bibliyografik araçlar üzerinde kurdu.⁷ Erken modern dönemin Hollanda ve Almanca konuşulan İsviçresi için bugün var olan kapsamlı envanterler, henüz Avusturya ve Almanya için görülmemiştir. Almanya'nın coğrafi olarak büyüklüğü ve aynı zamanda arşiv ve kütüphane varlıklarının sayısı hesaba katıldığında bu eksiklik çok da şaşırtıcı değil. Bugüne kadar Avusturya örneği için Harald Tersch tarafından 1400-1650 yıllarını kapsayan seçici bir anket yapılmış,⁸ Almanya örneği için ise Benigna von Krusenstjern 30 Yıl Savaşları döneminde yayınlanmış metinlerin faydalı bir icmalini yapmıştır.⁹ Alman uzmanların sayısı aslında hızla artmaktadır.¹⁰ Bir süredir Fransız *livres de raison*'u üzerinde

(Londra, 2000); A. Baggerman ve R. Dekker, *Child of the Enlightenment: Revolutionary Europe Reflected in a Boyhood Diary* (Leiden, 2009).

- 6 S. Leutert ve G. Piller, 'Deutschschweizerische Selbstzeugnisse (1500-1800) als Quellen der Mentalitätsgeschichte: Ein Forschungsbericht', *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, 49 (1999), s. 197-221; von Greyerz, 'Deutschschweizerische Selbstzeugnisse (1500-1800) als Quellen der Mentalitätsgeschichte. Bericht über ein Forschungsprojekt', in K. Arnold, S. Schmolinsky and U.M. Zahnd (eds), *Das dargestellte Ich. Studien zu Selbstzeugnissen des späteren Mittelalters und der frühen Neuzeit* (Selbstzeugnisse des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, 1, Bochum, 1999), s. 147-63; von Greyerz, 'Was it Enjoyable? Attitudes towards Pleasure of English and German Early Modern Autobiographers', *Greyerz, Medick ve Veit, Europäische Selbstzeugnisse içinde*, s. 183-98; von Greyerz, 'Erfahrung und Konstruktion. Selbstrepräsentation in autobiographischen Texten des 16. und 17. Jahrhunderts', in S. Burghartz, M. Christadler and D. Nolde (eds), *Berichten, Erzählen, Beherrschen. Wahrnehmung und Repräsentation in der frühen Kolonialgeschichte Europas* (Zeitsprünge, 7, Heft 2/3, Frankfurt/Main, 2003), s. 220-39. Danièle Tosato-Rigo tarafından desteklenen erken modern dönem kendi kendine yazma üzerine ikinci bir İsviçre araştırma merkezi Lozan Üniversitesi'nde şekilleniyor.
- 7 Bu grubun çalışmaları, İsviçre Alman erken modern Selbstzeugnisse veri bankası tarafından belgelenmektedir: <http://selbstzeugnisse.histsem.unibas.ch/>.
- 8 H. Tersch, *Österreichische Selbstzeugnisse des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit* (1400-1650) (Viyana, 1998).
- 9 B. von Krusenstjern, *Selbstzeugnisse der Zeit des Dreissigjährigen Krieges: Beschreibendes Verzeichnis* (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 6, Berlin, 1997).
- 10 A. Völker-Rasor, *Bilderpaare-Paarbilder. Die Ehe in Autobiographien des 16. Jahrhunderts* (Rombach Wissenschaft, Reihe Historiae 2, Freiburg i.Br., 1993); Arnold, Schmolinsky ve Zahnd, *Das dargestellte Ich*; O. Ulbricht, 'Ich-Erfahrung. Individualität in Autobiographien', in R. van Dülmen (ed.), *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart* (Köln, Weimar ve Viyana 2001), s. 109-44; G. Jancke, *Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum* (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 10, Köln, Weimar ve Viyana, 2002); E. Kormann, *Ich, Welt und Gott. Autobiographik im 17. Jahrhundert* (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 13, Köln, Weimar ve Viyana, 2004); D. Hacke (ed.), *Frauen in der Stadt. Selbstzeugnisse des 16.-18. Jahrhunderts* (Stadt in der Geschichte, 29, Ostfildern, 2004); G. Jancke ve C. Ulbrich (eds), *Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung* (Querelles. Jahrbuch für Frauen und Geschlechterforschung, 10, Göttingen, 2005). Ayrıca, ilk olarak Akademie Verlag, Berlin ve şimdiki Böhlau Verlag, Köln tarafından yayınlanan 'Selbstzeugnisse der Neuzeit' serisine bakınız.

çalışan Fransız tarihçiler, araştırmalarını diğer Avrupa ülkelerindeki meslektaşlarınıninkine ilişkilendirme sürecinde olup,¹¹ İspanya¹² ve İtalya'da¹³ da öncü bireysel çalışmalar yapılmaktadır. Genel itibariyle bu faaliyetler Britanya'da henüz yaygınlaşmamıştır. Acaba erken modern dönem Britanya'da bu tür metinlerin nispeten çokça yaygınlaşması bu metinlerin Almanca konuşulan bölgelerdeki kadar sıra dışı ve dolayısıyla da ilginç olmasının önüne geçmiş olabilir mi? Ya da Almanya'da bu tür araştırmalara artan ilgiyi basitçe bu tarihsel özneyi kolektif oluşumlar lehine bilinçli olarak ihmal eden *Strukturgeschichte*'nin önceki üstünlüğüne karşı güçlü bir tepki olarak açıklayabilir miyiz? Bu tür bir tarihsel yaklaşım karşılaştırmalı olarak hiçbir zaman gündemi domine etmediğinden İngiliz biliminde böyle bir tepkiye gerek olmayacaktı. Belki de burada incelediğimiz metin türlerine görece ilgisizliğin nedeni budur.

Eğer bu ikinci açıklama uygunsa, o halde Hollanda araştırması hakkında ne söyleyebiliriz? 1990'larda ve aslında Almanya'ya olan ilgideki artışın hız ve ivme kazanmasından önce, erken modern ve 19. yüzyıl günlükleri, otobiyografileri ve aile tarihleri üzerine Hollanda'daki araştırmalar neredeyse tek başına Rudolf Dekker ve yakın bir grup arkadaşı tarafından canlandırılmıştır. Onların yaklaşımları fazlasıyla faydacıydı. Hollandalı tarihçiler bu alanda Almanların tercih ettiği türden kapsamlı metodoloji tartışmalarına girmiyorlar. Bunun güçlü ve zayıf yönleri var. Gücü, bibliyografik ve monografik çalışmaların fazlaca çoğalmasında yatmaktadır. Temel zayıflık ise ben-anlatıları kavramı gibi, süregelen kategorilerin yeterliliği tartışmasına ilginin eksikliğidir. Ne yazık ki, bu artık kabul edilmiş ve yaygın olarak kullanılan bir terimdir ve bu da uluslararası *bilimsel* alışverişi ve tartışmayı kolaylaştırıyor gibi görünmektedir. 2006 yılında 'Les écrits du for privé en Europe (moyen âge, époque moderne, époque contemporaine)' odaklı bir konferansı da yürüten François-Joseph Ruggiu and Jean-Pierre Bardet'in

11 J-P. Bardet ve F-J. Ruggiu (eds), *Au plus près du secret des cœurs? Nouvelles lectures historiques des écrits du for privé en Europe du XVIe au XVIIIe siècle* (Paris, 2005); S. Mouysset, *Papiers de famille. Introduction à l'étude des livres de raison* (France, XVe-XIXe siècle) (Rennes, 2007).

12 Örneğin, J.S. Amelang, *The Flight of Icarus. Artisan Autobiography in Early Modern Europe* (Stanford, 1998); Amelang, 'Spanish Autobiography in the Early Modern Era', Schulze (ed.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte* (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 2, Berlin, 1996).

13 Örneğin, C. Cazale Bérard ve C. Klapisch-Zuber, 'Mémoire de soi et des autres dans les livres de famille italiens', *Annales*, 59 (2004), s. 805-26; G. Ciapelli ve P.L. Rubin (eds), *Art, Memory, and Family in Renaissance Florence* (Cambridge, 2000); R. Mordenti, 'Les livres de famille en Italie', *Annales*, 59 (2004), s. 785-804.

başı çektiği bir grup Fransız tarihçi şimdi ben-anlatıları kavramını Avrupa'lı bir ağ oluşturabilmek amacıyla kullanmaya başladılar.¹⁴

Bu makale, ben-anlatıları kavramının, yirminci yüzyıldan önceki yüzyıllara ait otobiyografik metinleri ele alırken kullanılan talihsiz bir terim olduğunu iddia edecektir. Makale üç parçaya bölünmüştür. Birinci bölüm 1980'lerden Berlin'de yapılan son çalışmalara kadar yukarıda bahsedilen Alman ve İsviçre araştırmalarındaki tartışmayı çok kısaca incelemektedir. İkinci bölüm 1950'lerin sonunda Jacob Presser'den, 1992'de ve 1996'da neredeyse aynı iki sürüm olarak yayınlanan Winfried Schulze'nin alana katkısına gelene kadar ben-anlatıları kavramının izlediği yolu keşfetmektedir. Üçüncü bölüm ise bazı sonuçları formüle etmeye çalışmaktadır.

I

1980'lerin sonlarından itibaren, geleneksel türdeki sosyal tarihten kültürel tarihe geçişin, günlükler, otobiyografiler, aile tarihleri, seyahat notları ve mektuplarla ilgili tüm araştırma alanına muazzam bir fayda sağladığına şüphe yoktur. Söylem analizinin etkisi, tıpkı cinsiyet kuramı ve bu kuramının kadın tarihinin cinsiyet tarihine dönüşmesindeki etkisinde olduğu gibi oldukça önemliydi. Hiçbir şey olmasa bile, bu değişiklikler çoğu tarihçinin 1980'ler boyunca otobiyografilere, günlüklere ve aile tarihlerine tarihsel kaynaklar olarak yaklaştığı metodolojik nahifliği veya daha doğrusu düşüncesizliği yok etti. Bu kaynak materyalin büyük ölçüde kurgulanmış olduğu ve sonuç olarak, incelenen yazarın eylemleri bir yana, günlük ilgi ve düşüncelerine çok az doğrudan erişim sunduğuna ilişkin güçlü bir şekilde ve tekrar tekrar uyarıldık. Foucaultcular ve dilbilimciler ayrıca *Selbstzeugnisse*'in bireysel bilincin ifadesine şekil veren belirli bir dil ve terminolojinin ne ölçüde paylaşıldığını ve bu ifade biçimlerinin özünde kolektif olduğunu hatırlattı. Bu tür kuramsal yaklaşımlar, uç varyasyonlarında ister edebiyat ister tarih çalışması yoluyla olsun, tarihsel bir özneye erişim sağlama olasılığını reddettiler ve gerçekten de edebi kurgu ile tarihsel anlatı arasında niteliksel bir fark olmadığını öne sürdüler. Muhtemelen pek çok tarihçi, hatta tarihçilerin çoğu bu açık metodolojik sadeliğin yollarından birini izlemeyi seçmemiş olsa da, tüm bunların kuşkusuz verimli sonuçları oldu.

14 François-Joseph Ruggiu tarafından Mayıs 2008'de Bordeaux'da düzenlenen Avrupa Bilim Vakfı (ESF) keşif çalıştayının ana başlığı 'Avrupa Bağlamında Ego-Documents' idi.

Feminist teorisyenler tarafından biyolojik temelli cinsiyet kavramlarının diskalifiye edilmesine ve Foucaultcu söylem kavramına dayanarak Joan Scott, tarihsel bir öznenin herhangi bir deneyimini değerlendirmenin tarih-yazımsal olasılığını radikal bir şekilde göreceleştirdi. 1991 sonbaharında yayınlanan “Deneyim Kanıtı” makalesi kişisel anlatıları nasıl analiz ettiğimiz veya analiz edebileceğimiz ile doğrudan ilgiliydi.¹⁵ Michel Foucault’nun ardından, birkaç yıl sonra Philipp Sarasin, bu tür metinlerden kişisel acı ve ıstıraba yönelik rastlantısal göndermelerin iç yüzünü anlamaktan daha fazlasını türetmeye yönelik tüm girişimleri kınamıştır. Bu rastlantısal göndermelerin, otobiyografik yazının söylemi gerçekten aştığı yegâne örnekler olduğunu ve böylece de kişisel deneyime göz atmayı mümkün kıldığını iddia etti.¹⁶ Başta Jakob Tanner olmak üzere diğer İsviçreli tarihçiler de bu konuda hemfikirdi.¹⁷

Bununla birlikte, tarih biliminde söylem analizinin altın çağı artık geride kaldı. Mirası - özellikle günlükler, otobiyografiler ve benzeri metinlerle uğraşırken olası metodolojik tuzaklara dair farkındalığımızı keskinleştirme açısından - kesinlikle inkar edilemezken, kendisini bir tür tek nedenli ortodoksi olarak yapılandırma eğilimi, etkili muhalifler bulmuştur. Butler ve Scott’ın fiziksel deneyime ilişkin görüşü o zamandan beri Loys McNay, Kathleen Canning, Lyndal Roper ve pek çok başkaları tarafından sorgulanmıştır.¹⁸ Bunun neticesi olarak, toplumsal cinsiyet çalışan tarihçilerin ekseriyeti, özcülüğün o dışlayıcı reddiyeciliğinden kaçınmaya gayret ederken, pür yapısalcılık ile kaynaklarının sunduğu tecrübeye dayalı anlatı arasında bir orta yol bulma çabasıyla git gel yapmaktadır.

15 J. Scott, ‘The Evidence of Experience’, *Critical Inquiry*, 17 (1991), s. 773-97.

16 P. Sarasin, ‘Autobiographische Ver-Sprecher: Diskursanalyse und Psychoanalyse in alltagsgeschichtlicher Perspektive’, *Werkstatt Geschichte*, 7 (1994), s. 31-41; Sarasin, ‘Mapping the Body: Körpergeschichte zwischen Konstruktivismus, Politik und “Erfahrung”’, *Historische Anthropologie*, 7 (1999), s. 437-51.

17 J. Tanner, ‘Wie machen Menschen Erfahrungen? Zur Historizität und Semiotik des Körpers’, Bielefelder Graduiertenkolleg Sozialgeschichte (ed.), *Körper macht Geschichte-Geschichte macht Körper: Körper als Sozialgeschichte* (Bielefeld, 1999), s. 16-34; farklı bir bakış açısı için bkz. örneğin J. Jackson, ‘Chronic Pain and the Tension between the Body as Subject and Object’, T.J. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self* (Cambridge, 1994), s. 201-27. Ayrıca bakınız O. Ulbricht, ‘Pesterfahrung: “Das Sterben” und der Schmerz in der Frühen Neuzeit’, *Medizin, Geschichte und Gesellschaft*, 15 (1996), s. 9-35.

18 L. McNay, ‘The Foucauldian Body and the Exclusion of Experience’, *Hypatia*, 6 (1991), s. 125-39; K. Canning, ‘Feminist History after the Linguistic Turn’, *Signs*, 19 (1994), s. 368-404; L. Roper, ‘Jenseits des linguistic turn’, *Historische Anthropologie*, 9 (2001), s. 452-66. Bu tartışmanın kısa bir özeti için bakınız Piller, *Private Körper. Spuren des Leibes in Selbstzeugnissen des 18. Jahrhunderts* (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 17, Köln, Weimar ve Viyana, 2007), s. 7-13.

Gudrun Piller, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki kişisel anlatılar üzerine yaptığı araştırmada, önceki çalışmasındaki söylem analizine büyük ölçüde bağlı olarak,¹⁹ otobiyografi yazarlarının kendi söylemlerini yarattıklarını ve yaratabileceklerini öne sürdü.²⁰ Ancak bunu bireysel olarak yapmadıklarını da eklemek gerekir çünkü söylemler ancak kolektif iseler söylem olabilirler. Sonuç olarak, hem söylem yaratmada hem de yeniden üretmede kişisel anlatıların kolektif bir bağlama derinden gömülü olduklarını kabul etmeliyiz. Bu, birkaç yıl önce Natalie Zemon Davis'in Michel de Montaigne üzerine yazdığı bir makalede önerilmiş olan şeydi. Burckhardtçı bir damarda çalışan edebiyatçıların çoğu, Montaigne'i Rönesans bireyciliğinin vücut bulmuş hali olarak görüyordu. Natalie Zemon Davis, aksine, Montaigne'in *Denemeler*'inin önyargısız bir şekilde analiz edildiğinde, okuyucularına yaptığı şu ünlü duyuruya rağmen (tarihsel olarak erken gelişmiş) bireyciliğiyle değil, aile bağları ve yakın ilişkileriyle büyük ve derinden ilgilenen bir adam ortaya koyduğunu gösterdi: 'c'est' moy que je peins.'²¹

Natalie Zemon Davis'in makalesi, birçok yönden Gabriele Jancke'nin söz konusu belgelere yeni bir şekilde bakması ve onları Batı bireyciliğinin yükselişine ve benliğin artan özerkliğine bir tanık olarak değil, sosyal ilişkileri belgeleyen, güçlendiren ve inşa eden metinler olarak görmesinin başlangıç noktasıydı.²² Onun gözünde, günlük, otobiyografi, aile tarihi veya mektup gibi kişisel bir anlatı yazmak sosyal bir eylemdi (ve öyledir). Metodolojik olarak bu, büyük ölçüde, Claudia Ulbrich'in başkanlık ettiği Berlin araştırma grubunun diğer disiplinleri temsil eden meslektaşlarıyla birlikte izlediği yöndür.²³ Berlin grubunun yönelimi, ben ve benliğin tarihsel temsillerine olan ilgiden, kişinin tarihsel kavrayışlarına ve bu kavrayışların kültürlerarası farklılıklarına ve anlamlarına olan ilgiye doğru bir kaymayı içermektedir.²⁴ Bu durum, bir dereceye kadar, diyakronik yaklaşımdan senkronik yaklaşıma doğru bir kaymayı da beraberinde getirmiştir.

19 G. Piller, 'Krankheit schreiben: Körper und Spürache im Selbstzeugnis von Margarethe E. Milow-Hudtwalker (1748-1794)', *Historische Anthropologie*, 7 (1999), s. 212-35.

20 Piller, *Private Körper*, s. 19.

21 'Tasvir ettiğim kendimim': bakınız N.Z. Davis, 'Boundaries and the Sense of Self in Sixteenth-Century France', T.C. Heller, M. Sosna ve D.E. Wellberry (eds), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought* (Stanford, 1986), s. 53-63.

22 Bkz: Jancke, *Autobiographie als Soziale Praxis*.

23 Cf. Jancke ve Ulbrich, *Vom Individuum zur Person*.

24 Bkz. örneğin, A. Bähr, P. Burschel ve G. Jancke (eds), *Räume des Selbst. Selbstzeugnisforschung transkulturell (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 19, Köln, Weimar ve Viyana, 2007)*.

II

Odak noktaları ve ilgi alanları göz önüne alındığında, Berlin grubunun çoğu üyesi, ben-anlatıları üzerine araştırma bayrağı altında yelken açmaya ilgi göstermemiştir. Bununla birlikte, Basel merkezli grup gibi, yurtiçi ve yurtdışındaki diğer kişiler tarafından ben-anlatıları konusunda uzman olarak tanınmaktadırlar.²⁵

Ben-anlatıları kavramı aslında nereden gelmektedir? Bu terim ilk olarak Hollandalı tarihçi Jacob (veya Jaques)²⁶ Presser (1899-1970) tarafından 1958'de kullanılmıştır. Yeni kategorisinin 'kullanıcının metinde sürekli olarak yazan, açıklayan bir "ben" ya da bazen bir "o" (Caesar, Henry Adams) ile karşılaştığı tarihsel kaynakları' içermesini amaçlamıştır.²⁷ Birkaç yıl sonra yazdığı 'Clio anahtar deliğinden bakıyor' başlıklı bir makalede ben-anlatıları kavramını 'bir egonun bilerek ya da bilmeyerek kendini ifşa ettiği ya da gizlediği belgeler' olarak yeniden tanımlamıştır.²⁸ Yahudi kökenli olan Presser'in Alman işgalinden kurtuluşu ancak eşinin tutuklanıp sınır dışı edildiğini öğrendikten hemen sonra saklanarak mümkün olmuştur.²⁹ Kendisi 1950'de yeni kurulan Hollanda Devlet Savaş Dokümantasyonu Enstitüsü tarafından Alman işgali sırasında Hollanda Yahudilerinin tarihini yazmakla görevlendirildi. Presser akademik hayatının bu aşamasında 'tüm dikkatini Holokost'un hem kurbanlarının hem de faillerinin kişisel anlatıları ve raporlarına verdi.'³⁰ Bu araştırma, 1965 yılında iki devasa cilt halinde Alman işgali sırasında Hollanda Yahudilerinin tarihi kitabının yayınlanmasıyla sonuçlandı: *Ondergang: De vervolging en verdelging van het Nedeland-*

25 Bu grubun çalışmaları hakkında Selbstzeugnisse veri bankasındaki yayınlanmamış kaynak materyal koleksiyonundaki bilgilere bakınız (bkz. n. 6).

26 Çocukluğu sırasında ailesi geçici olarak Belçika'da yaşarken, ilk adı Jacques olarak değiştirildi. Ancak 1926'dan itibaren çıkan yayınlarının tümü Jacob Presser adıyla yayımlandı. Bu ve bundan sonrası için J. L. Foray'in http://www.novelguide.com/a/discover/rghl_o1 adresindeki biyografik özetine bakınız. /rghl_01_00174.html (5 Ağustos 2009'da danışılmıştır). Ayrıca bakınız L. de Jong, Jacques Presser (24 Februari 1899-30 April 1970) (Medelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe reeks, Pt. 33, no. 9, Amsterdam ve Londra, 1970).

27 J. Presser, "Memoires als geschiedbron" (Winkler Prins Encyclopedie, VIII, Amsterdam ve Brüksel, 1958), s. 208-10; Presser'de yeniden basılmıştır. 208-10; Presser, *Uit het werk van J. Presser* (Amsterdam, 1969), s. 277-82'de yeniden basılmıştır. Bu ve bir sonraki alıntının İngilizce çevirisi R. Dekker, 'Introduction', Dekker, *Egodocuments and History*, s. 7-20, burada s. 7'den alınmıştır.

28 Aktaran Dekker, 'Giriş', s. 7. Ayrıca bakınız R. Dekker, 'Ego-Dokumente in den Niederlanden vom 16. bis zum 18. Jahrhundert', W. Schulze (ed.), *Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte* (Selbstzeugnisse der Neuzeit, 2, Berlin, 1996), s. 33-57, burada s. 33.

29 Deborah Suzanna Appel Mart 1943'te Sobibor (Polonya) Nazi toplama kampında ölmüştür; bkz. Foray (n. 25).

30 Dekker, 'Giriş', s. 7.

*se jodendom, 1940-1945. [Çöküş: Hollanda Yahudilerinin Zulme Uğraması ve Yok Edilmesi]*³¹ Jacob Presser bu yayın için çok sayıda röportaj yaptı ve Rudolf Dekker'e göre;

farklı bir düzeyde, hem sözlü hem de yazılı ben-anlatılarını çevreleyen sorunların farkına vardı. Anlatılamayacak, hatta hatırlanmak bile istenmeyecek kadar acı verici anıları olan insanlarla olduğu kadar, bilinçsizce ama daha çok bilinçli olarak anılarını değiştiren ve yeniden yazan insanlarla da karşılaştı.³²

1940'ların sonlarından itibaren bu meşguliyetin Presser'in ben-anlatıları kavramını tercih etmesiyle bir ilgisi var gibi görünüyor. On yedinci yüzyıla ait kişisel belgelerin karmakarışık yığınıyla karşı karşıya kalsaydı da aynı kategoriyi seçer miydi? Çoğu zaman, bu tür belgeleri doğrudan yazarla bağlantılı bir bağlama oturtmamızı sağlayacak ek kanıtlardan yoksunuz - örneğin, belirli kişisel anıların diğer kaynaklarla ne ölçüde uyummadığını belirlememizi sağlayacak türden ikinci derece kanıtlar. Başka bir deyişle ben-anlatıları kategorisi, bol miktarda belgelenmiş yakın tarihle bağlantılı olarak kısmen kabul edilebilir; buradaki bu bolluk, tarihi bir kişiye, erken modern döneme ait mevcut kaynakların izin verdiği kadar çok daha fazla yaklaşmamızı sağlar.

1980'lerden bu yana ve özellikle 1990'larda Rudolf Dekker ve grubu, 1500-1814 yılları arasındaki Hollanda kişisel belgeleri üzerine yaptıkları araştırmalarda ben-anlatıları kategorisini yeniden canlandırdılar. Bu kategori artık otobiyografileri, anıları, 'kişisel nitelikteki günlükleri ve seyahat günlüklerini de' kapsamaktaydı. Pratik nedenlerden dolayı grup mektupları araştırmanın dışında tutmuştur ancak sadece belli bir zaman dilimi ile sınırlandırılması ve örneğin aile kavgası gibi belirli bir olaya odaklı olması halinde kişisel notları da dâhil etmiştir.³³ Farklı türlerden oluşan bu heterojen koleksiyonda en şaşırtıcı unsur ise seyahat günlüklerinin dahil edilmesidir. On altıncı yüzyılın sonlarından itibaren seyahat günlükleri -bazı istisnalar dikkate alınmakla birlikte- giderek artan bir şekilde diğer günlük ve kılavuzlardan alınan pasajların kes-yapıştır kombinasyonlarını da içermekte ve giderek ar-

31 Bkz. Foray (n. 25).

32 Dekker, 'Giriş', s. 8.

33 Dekker, 'Ego-Dokumente in den Niederlanden', s. 34.

tan bir ölçüde kişisel düşünce ve izlenimleri dışarıda bırakmaktadır. Hollanda'daki durum kuşkusuz farklı olabilir,³⁴ ancak Alman ve İsviçre seyahat anlatıları söz konusu olduğunda, bunların gerçekten ben-anlatıları olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı ciddi şekilde şüpheli görünmektedir.

James S. Amelang, 1991 yılında bir konferansta sunduğu bildiriye, ben-anlatıları kategorisiyle çalışmanın bazı avantajları olduğunu kabul etmiş, ancak 'sözcüksel ve kavramsal belirsizliğine' karşı uyarıda bulunmuştur. Ben-anlatılarının 'genel, her şeyi kapsayan bir kategori olduğunu ve ağlarına hemen hemen her şeyi taktığını' ileri sürmüştür.³⁵ Özellikle 'otobiyografi, metin, anlatı, belge, izahat, anı, günlük, mektup' ve benzeri kavramların birbirinin yerine kullanılmasının yöntem açısından sorun yarattığına dikkat çekmiştir; zira 'yazarlık eyleminden herhangi bir anlam çıkarılacaksa bu kavramların anlamlarını dikkatlice ayırt etmek gerekir'.³⁶ Bununla birlikte, ben-anlatıları kategorisinin anlamsal çıkarımlarını ciddiye alacaksak, yazarlık meselesi son derece önemlidir. Amelang'ın kabul etmeye istekli olduğu avantajlar, yeni kategoriye 'otobiyografi' etiketi altındakinden daha geniş bir kaynak yelpazesini dahil edebilme ve edebiyat tarihçileri tarafından tanınmış sınırlı bir metin grubundan uzaklaşabilme olasılığından kaynaklanmaktadır. Muhtemelen bu çok ikna edici bir gerekçe değildir ve aslında Amelang bunu gönülsüzce öne sürmektedir.

Winfried Schulze 1992 yılında Bad Homburg'daki bir konferans salonunda bir sempozyum düzenledi ve bu sempozyumun bildirileri 1996 yılında yayımlandı. *Egodokumente. Annäherungen an den Menschen in der Geschichte? [Ben-Anlatıları: Tarihteki İnsana Yakınlaşmak mı?]* başlıklı cilt Schulze'nin programatik bir giriş yazısıyla açılıyor. Jacob Presser'in ben-anlatıları kavramından esinlenerek Schulze bu kavramı önemli ölçüde genişletmeyi amaçladı. Bu, aşağıdakileri kapsayan bir kategori olacaktı:

bunu ister özgür iradesiyle -örneğin kişisel bir mektupta, bir günlükte, bir rüyanın kaydında veya otobiyografik bir şekilde- isterse farklı koşullar altında yapсын, bir insanın bize kendisi hakkında bir şeyler anlattığı tüm kaynaklar.³⁷

34 Bakınız R. Dekker, 'Dutch Travel Journals from the Sixteenth to the Early Nineteenth Centuries', *Lias: Sources and Documents relating to the Early Modern History of Ideas*, 22 (1995), s. 277-99.

35 Amelang, 'Spanish Autobiography', s. 69.

36 Amelang, 'Spanish Autobiography'

37 W. Schulze, 'Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung "Ego-Dokumente"', Schulze, *Ego-Dokumente* içinde, s. 11-30, burada s. 21. Bu, cinsiyet dengesini gözetken serbest bir çeviridir. Schulze daha önce bu girişin genişletilmiş bir versiyonunu

Schulze 'farklı koşullar' derken kısıtlamaları kastediyordu, çünkü onun ben-anlatıları kavramı, daha sonra açıklamaya devam ettiği gibi, tarihsel öznelerin bize kendileri hakkında bilgi sunduğu mahkeme kayıtlarını da içeri-yordu. Daha sonra mahkeme kayıtları ile vergi değerlendirmelerini, ziyaret kayıtlarını, kişilerin tabi tutulduğu resmi sorgulamaları (Untertanenbefragungen), tanıkların görüşmelerini, bir kamu görevi adaylarına yöneltilen resmi soruları, af dilekçelerini, yemin altında verilen ifadeleri (Urgichten), tüccar kayıtlarını, hesap defterlerini, vasiyetnameleri vb. ilişkilendirdi.³⁸

Almanca konuşan akademisyenler içinde, uzman olmayan yazarlar ne zaman öz-anlatılar üzerine yapılan araştırmalara atıfta bulunmak isteseler, neredeyse hep Schulze'nin 1996 tarihli derleme kitabına atıfta bulunurlar. Bunlardan çok azı editörün giriş yazısından fazlasını okuma zahmetine katlanarak James Amelang, Gabriele Jancke, Jan Peters ve mevcut yazar gibi bu kitaba katkıda bulunan bazı yazarların kendilerini ben-anlatıları kategorisinden uzaklaştırdıklarını keşfetmiştir.

Bu alandaki pek çok tarihçi, incelenen kişisel belgelerin pek çoğunda tam olarak tanınabilir bir ben ile karşılaşmadığını çok iyi bilerek *Selbstzeugnisse* kavramına bağlı kalmaya devam etmiştir. Yine de bu tür metinlerin çoğu, benliğin en azından bireysel yönlerini tarihselleştirmeye izin verirken, bir ego'nun içsel işleyişine hiç ışık tutmazlar. Schulze'nin genişletilmiş ben-anlatıları kategorisiyle karşılaştırıldığında, *Selbstzeugnisse* kavramının ehvenişer olduğu açıktır. Schulze'nin her şeyi kapsayan kategorisinin doğasında var olan sorunları bir kenara bırakırsak, ben-anlatıları kategorisinin güvenilirliğine açıkça zarar veren şey, Sigmund Freud'un yukarıda atıfta bulunulan çalışmasıyla olan kaçınılmaz bağlantısıdır. Bu da bizi bazı farazi sonuçlara götürmektedir.

III

Burada Freud'un id, ego ve süper-ego (Es, Ich ve Über-Ich) arasındaki ayrımı üzerinde durmaya gerek yoktur, çünkü bu konu mevcut tartışmanın merkezinde yer almamaktadır. Bununla birlikte burada yapısöküme tâbi tutulan

yayınlandı: W. Schulze, 'Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte?', B. Lundt ve H. Reimöller (eds), Von Aufbruch und Utopie. Perspektiven einer neuen Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Für und mit Ferdinand Seibt aus Anlass seines 65. Geburtstages (Köln, Weimar ve Viyana, 1992), s. 417-50.

38 Schulze, 'Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen', s. 21.

kategori, ben-anlatıları olarak tanımlanan tarihsel kaynakların ve metinlerin bize bir “ego”ya erişim sunduğunu öne sürmektedir. Bu durum doğası gereği, çok yoğun veya çok ‘kalın’ bir şekilde bağlamsallaştırabildiğimiz bu türden yirminci yüzyıl metinleri için bir dereceye kadar geçerli olabilir. Ancak buradaki tartışma erken modern kanıtlarla sınırlıdır. Erken modern dönem öz-anlatılarda yoğun bir bağlamsallaştırmaya ulaşmak çoğunlukla mümkün değildir çünkü buna izin verecek ek kaynaklar yoktur. Bu durum, öz-anlatıların psiko-tarihsel yorumlarının bugüne kadarki başarısızlığını açıklamada oldukça yardımcı olmaktadır.

Bu araştırma iki örnekle sınırlıdır: Thomas Platter ve oğlu Doktor Felix Platter tarafından sırasıyla 1570’lerde ve 1610’larda Basel’de yazılan iki otobiyografi. Thomas Platter’ın annesinin kendisini emziremediği gerçeğine atıfta bulunmasına dayanan psiko-tarihsel yorum, sadece kısa bir otobiyografik referansa dayandığı ve hiçbir ek kanıt bu pasaja daha fazla ışık tutmadığı için göz ardı edilebilir.³⁹ Sunulan yorum özcüdür ve buna uygun olarak tarihsel değişimin toplum, aile, çocuk bakımı ve beslenme üzerindeki etkilerine yönelik bir ilgi eksikliği göze çarpmaktadır. Felix Platter’ın çocuksuzluğunun psiko-tarihsel açıklaması ise sadece biraz daha ikna edicidir. Nihayetinde de başarısız olur çünkü öncelikle Felix Platter’ın metnindeki tek bir pasaja dayanır ve Felix Platter’ın oedipus kompleksiyle nedensel bağını vurgularken, bu tür özel koşullar altında bile argümanın Felix Platter’ın karısı Magdalena Jeckelmann’ın bir çalışmasıyla desteklenmesi gerektiği gerçeğinin kabulüne çok az yer bırakır.⁴⁰ Bu, erken modern tarih bağlamında psikotarihsel bir yaklaşımın olanaklarına ilişkin genel bir şüphecilik olarak algılanmamalıdır. Bununla birlikte, erken modern öz-anlatılara psikotarih açısından yaklaşmanın zorlukları, bu belgelerin bizim için, Freud’a göre id’in cinsel ve bedensel dürtüleri ile süper ego tarafından sunulan dünya kavramları arasında sürekli arabuluculuk yapmak zorunda olan, bir benliğe erişim sağlamadığı gerçeğine işaret etmektedir.

Bu, bazen iddia edildiği gibi, söz konusu metinlerin herhangi bir şekilde kendini kandırma kavramıyla etiketleneyeceği anlamına gelmez. Bir edebiyat

39 R. Frenken, ‘Aspekte der Geschichte der Kindheit anhand historischer Autobiographien’, F. Nyssen ve L. Janus (eds), Psychogenetische Kindheit. Beiträge zur Psychohistorie der Eltern-Kind-Beziehung (Giessen, 1997), s. 309-98, özellikle s. 346-60.

40 C. Bumiller, ‘Die “Selbstanalyse” des Arztes Felix Platter (1534-1614)’, in R. Frenken and M. Rheinheimer (eds), Die Psychohistorie des Erlebens (PsychoHistorische Forschungen, 2, Kiel, 2000), s. 303-24.

yazarı böyle bir yargıyı ‘yüksek Freudyen “edinilmiş bilgelik”’ olarak eleştirmiş ve buna şöyle dikkat çekmiştir:

Kendi kendini aldatma kavramı, zihinlerimizin yaşadığımız her şeye erişebilen, her şeyi gören bir panoptikon tarayıcı ile donatıldığı inancına dayanır. ... Bu görüşe göre, her şeyi gören bu tarayıcının önüne çıkan şey kişisel çıkarlar, ‘savunmalar’ ya da her neyse odur. Ancak deneyimin kendisinin ve hafızaya depolama ve geri çağırılmasının yapıları hakkında bildiğimiz her şey bize bunun son derece yanıltıcı bir görüş olduğunu söylüyor. Algılama ve hatırlamanın kendileri inşalar ve yeniden inşalardır.⁴¹

Bu kesinlikle doğrudur. Ancak bu durum, bir yazarın anılarına bilinçli olarak belirli bir yön vermiş olması ihtimalini dışlamaz. Algılama ve hatırlamanın inşa süreçlerini içerdiğini kabul etmekle birlikte, nörobilim bizi bunların üzerinde hiçbir kontrolümüzün olmadığı süreçler olduğuna inandırmamalıdır.

Peki, biz nerede duruyoruz? Ben-anlatıları kavramına yönelik mevcut ilgi artışını durdurmak için çok geç olabilir, ancak bunun çoğu erken modern öz-anlatıların hakkını vermesi pek mümkün görünmüyor. Bu kategori evrensel olarak tanınmış gibi görünüyor ve hatta birçok uzmanın, her şeyi kapsayan bir sepetin daha dar tanımlı bir kategoriden daha iyi olduğunu varsaydığı söylenebilir. Son yıllarda bu araştırma alanındaki metodolojik tartışmaların giriftliği göz önüne alındığında, bu kadar çok tarihinin ben-anlatıları kavramını benimsemekten memnun olması belki de şaşırtıcıdır. Bu makalenin amacı daha dar bir tanım önermek değildir. Bununla birlikte, üzerinde çalıştığımız temel kavramlara verdiğimiz etiketlerle, kaynaklarımızın tarihi bir kişinin benliğine erişim sağladığını öne sürme konusunda dikkatli olmalıyız. Bu kaynakların sadece bir kısmı gerçekten de öyledir, ancak büyük çoğunluğu öyle değildir.

Belirli kaynaklarımızın ve metinlerimizin çoğu, kompozisyon açısından son derece çeşitlidir ve modern edebi tür kurallarına uymaz. Bize yaşam dünyaları ve temsilleri, bir gruba özgü habitusun yönleri hakkında içgörüler, dinin ve inanç sistemlerinin belirli yönlerine dair bakış açıları sunarlar ve on sekizinci yüzyıl metinleri bazen de bir yazarın okuma tercihleri ve hat-

41 J. Bruner, ‘The Autobiographical Process’, R. Folkenflik (ed.), *The Culture of Autobiography içinde: Constructions of Self-Representations* (Stanford, 1993), s. 38-56, burada s. 39f.

ta nadiren de olsa cinselliği hakkında bir şeyler söyler. Ve söz konusu belgelerin çoğu, belirli bir aile içinde ve ötesindeki kişisel ve sosyal bağlantılar hakkında bilgi sunmaktadır. 'Öz-anlatı' (self-narrative) veya 'kişisel anlatı' (personal narrative) kavramlarını kullanmak daha doğru olacaktır.

Sunulan otobiyografiler, günlükler ve aile kroniklerinin içinde ve arkasında kavrayabileceğimiz tarihsel özne bir ego değildir. Kesinlikle bir ben vardır ve söz konusu belgelerden bazıları kişiliğinin dış hatlarını incelememize izin verebilir. Tüm pratik tarihsel amaçlar için öz-anlatılarda baktığımız şey öncelikli olarak belirli kültürel, dilsel, maddi ve son olarak ve en önemlisi de sosyal iç içe geçmişlikleriyle kişilerdir. Nihayetinde bu metinlerin çoğu, özellikle de erken modern dönemdekiler, muhtemelen bize bireylerden çok gruplar hakkında bilgi vermektedir.

Kitabiyat/Book Review

Life Narratives of the Family of Swedish Envoy Cosswa Anckarsvärd's Stay in Constantinople (1906-1920)

ed. Gustaf Almenberg. Bonn: Max Weber Stiftung, 2023. pp.63.
ISSN (Print): 2364-5989; ISSN (Online): 2364-5997.

SYLVIE MORET PETRINI

Université de Lausanne
Lozan Üniversitesi

(sylvie.moret-petrini@unil.ch), ORCID: 0000-0001-5639-1571

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 12. 06. 2024
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 21.06. 2024

Moret Petrini, Sylvie. *Life Narratives of the Family of Swedish Envoy Cosswa Anckarsvärd's Stay in Constantinople (1906-1920)*, ed. Gustaf Almenberg. *Ceride* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634300>

The two autobiographical texts fortunately published in the fifth volume of the *Memoria* series, *Fontes minores ad Historiam Imperii Ottomancici Pertinentes* are quite different. The first one is the typescript lecture notes written by Maude Anckarsvärd (1880-1949), wife of the Swedish Envoy Cosswa Anckarsvärd in Constantinople. It focuses mainly on the political events that occurred when Maud was living there and was written to be read before an “unknow audience”, as indicated by Gustaf Almenberg, the editor of the text, and grandson of the writer. The text’s public destination undoubtedly influences its content. As does the retrospective nature of the

writing. Richard Wittmann, the editor of the *Memoria* series (p. 9) associates Maude's memoirs with the tradition of *hatırat*, life narratives produced by men in the Ottoman Empire that focus on the "individual's career and political or professional achievements" of the writer. In the case of Maude Anckarsvärd's text, the fact that it was written by a woman makes it particularly interesting even if Gustaf Almenberg points out that it probably was proofread, and perhaps even slightly altered, by the writer's husband.

These recollections, which cover the years 1906-1914, deal with the political events that took place in Istanbul when the writer lived there, and the people she met. She focuses on characters whose names are likely to arouse the interest of listeners: Sultan Abdülhamid II - their only meeting is recounted in detail - and his sons; Mehmed Said Halim Pacha, who served as Grand Vizier of the Ottoman Empire from 1913 to 1917, and all the diplomatic members in Istanbul (in particular the German ambassador, Adolf Marschall von Bieberstein, whose close proximity with the Sultan she insists on). Maude Anckarsvärd takes on the role of witness. Her membership of the diplomatic world reinforces the impression of distance between the events taking place around her and her position as a foreigner. She is present both at the heart of the events unfolding on her doorstep, yet also at a distance, as an observer who is determined not to take sides but to deal with the situation, and who knows what will happen to the people around her. In this respect, when she concludes her account of the meeting with the Sultan, she does so in such a way as to hint at his future destitution: "Abdulhamid was, however, no longer absolute master over his fortune, which was already being submitted to a certain control; in fact, his power was waning, and little did we realize that evening how soon it was to be broken forever" (p. 22). She also briefly evokes the situation of women in the Ottoman Empire, in the context of a deterioration linked to the growing influence of the Young Turks.

The second text published is the diary of a ten-year-old girl. It was written between January and March 1920 (in the Gregorian calendar - that means between December and February in the Rumi calendar), for a total of 64 days, by young Dagmar (1909-1975), daughter of Maude and Cosswa Anckarsvärd. Dagmar was not the only one in the family to write a diary, since her older sister, as she mentions, also had one, unfortunately now lost (as the editor points out, p. 10). This diary was certainly not intended

to be read outside the family circle and therefore belongs to a more authentic genre of text and which allows an overview of a life that appears to be less rewritten than in other life narratives, and in particular autobiographies.

This diary, published by *Memoria*, must be added to the still poor list of diaries written by young people of the past that have been kept, despite the fact that their number increases considerably from the mid-nineteenth century onwards. It allows us to hear the “voice” of historical actors who have long lacked visibility. As such, it is one of the particularly useful sources for renewing the history of childhood, while specialists are now calling for a history of childhood written from a ‘child’s point of view’, taking into account texts produced by the young people themselves (see Colin Heywood, *Childhood in Modern Europe*, Cambridge University Press, 2018, p. 6 and Manon Pignot, « À hauteur d’enfant. Le défi historiographique des expériences de guerre enfantines et juvéniles », *L’Autre*, vol. 21, 2020, p. 142-150). Based on the diary of a young Dutchman, the important work carried out between 1990 and 2010 by Ruddolf Dekker and Arianne Baggerman, two pioneers in the study of youth egodocuments, has shown the interest of analysing a single autobiographical text, provided that it was deeply contextualised (A. Baggerman and R. Dekker, *Child of the Enlightenment. Revolutionary Europe. Reflected in a Boyhood Diary*, Brill, 2009). In their wake, other historians have studied series of young people’s diaries questioning for example child agency (Bruce Emily Claire, *Revolutions at Home: The Origin of Modern Childhood and the German Middle Class*, University of Massachusetts Press, 2021). As it appears, children’s diaries are currently the subject of a great deal of interest.

When Dagmar took up the pen, she was aware that she was living out her very last moments in Istanbul, the city where she was born. The diary opens with these words, which make it clear that the imminent departure is the motivation to write: “I pick up the pen just to write a few lines in order to depict the last things I did in the town of my birth that I have lived in since 1909 and will leave in 1920” (January 7th). If the family’s departure is set during the occupation by the allied forces from the end of the First World War until 1923, we don’t know why they leave. As the preparations for her departure began, the daily activities of young Dagmar continued: she took lessons, read with her sister, met friends, paid and received visits,

went to the theatre, attended the sermon and played. It is these activities that the diary talks about - in a rather brief style - adopting a form which is not far from the social diaries, that can be found in Europe, mainly in Protestant countries, as early as the 18th century. The account follows the course of the day, focusing on the young woman's social activities and including the "extraordinary" events, such as the illness of members of the family or the death of acquaintances. Occasionally, she records what her parents are doing.

Harmony seems to reign within the family. In two months, young Dagmar mentions only two scenes which lightly break their peaceful life: an argument with her sister (January 17th) and her bad behavior with her teacher which earned her a reprimand from her mother (February 11th). About her writing practice, she is quite laconic. One entry shows the intervention of the older sister who tries to encourage her younger sister to keep her diary on a daily basis. Writing on her sister's behalf, she mischievously notes: "I have become too lazy to write in my diary so I don't think this will be full this year" (January 19th). However, Dagmar loves writing and is even working on a novel.

This diary takes place at the end of their life in Constantinople. Dagmar reveals that she is impatient to leave, just like her father, who, she writes, "says he is by now so tired of the people here so for him will probably be good to get some change" (January 22nd). It's only when the date of departure is announced that the young girl expresses a certain nostalgia, confiding that she regrets leaving, because of the climate and the beauty of the place. What do we learn about the political situation? Dagmar picks out events that illustrate the chaotic situation in Istanbul. Referring to the attempt by thieves to enter in the town, on 13 March, two days before departure, she notes that the leader of the gang, as she read in the newspaper, was only 10 years old. This inspired her to make the following comment, which sums up her awareness that the country is changing: "This is the condition Constantinople is in now" (March 13th). A day later, when she mentions that departure is definitively scheduled for the next day, she concludes her account with these words "Tomorrow we will leave" followed by "Hur-ray" (March 14th).

To make this text accessible to international readers, the editor has chosen to translate it into English (it was originally written in Swedish), while endeavouring to respect the young writer's vocabulary and syntax. For Maud's narrative, translation was not necessary because she has written in English (she was born in America). To introduce these writings, there are only a very brief preface followed by a short foreword. But both texts are meticulously annotated, with the series editor identifying the people mentioned and specifying the events evoked. We should also mention the number of photographs that have been added (of the writers, the members of their family, their surroundings and their texts), which echo the published texts in a very useful way.

As the editor points out, it is still quite rare to find two personal writings from the same family covering nearly the same period, allowing two voices to be heard on the same context or evoking similar events. Here, however, the comparative exercise has its limits, due to the different nature of the documents and their topics: while Maude, the mother, focuses on her recollections of public events, on the other side Dagmar puts emphasis on her daily life. The parallel publication of these two texts reveals the interest of their complementary nature.

Thus, the publication of these texts is to be welcomed for a number of reasons, one of the most important being to give visibility to two groups of individuals - in the interesting context of the downfall of the Ottoman Empire - that have long been forgotten by history: women and children.

Kitabiyat/Book Review

Dördüncü Mehmed Saltanatında İstanbul: Risale-i Kürd Hatib

H. Ahmet Arslantürk ve Murat Kocaaslan. İstanbul: Okur Akademi, 2014. 108 s. ISBN 978-605-4877-14-0.

CUMHUR BEKAR

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Social Sciences University of Ankara

(cumhur.bekar@asbu.edu.tr), ORCID: 0000-0001-9101-5774

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 15.05.2024
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 04.06.2024

Bekar, Cumhur. *Dördüncü Mehmed Saltanatında İstanbul: Risale-i Kürd Hatib*, H. Ahmet Arslantürk ve Murat Kocaaslan. *Ceride* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634329>

17. yüzyıl Osmanlı tarih yazımı, bir önceki yüzyıla göre, tarih yazımını belirleyen üst düzey bürokrat-entelektüel ve saray merkezli şehname yazarlarından daha farklı olarak, toplumun ve bürokrasinin değişik kesimlerinden gelen kişilerinde katıldığı daha çeşitli, daha canlı ve elbette daha çatışmacı bir yapıya dönüşmüştür.¹ Özellikle son on yılda artan bir biçimde daha önce bilenen ya da bilinmeyen birçok eserin yayına hazırlanmasıyla beraber bu zenginliğin boyutları daha iyi anlaşılmalıdır.² Literatüre yeni kazandırılan

1 17.yüzyıl tarihyazımı için bakınız: Gabriel Piterberg, *An Ottoman Tragedy, History and Historiography at Play* (Berkeley: University of California Press, 2003).

2 Çok bilinen eserlerden örnek olarak Katip Çelebi, *Fezleke I-II (Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655))*, haz. Zeynep Aycibin (İstanbul: Çamlıca Basım Yayım, 2017). Daha az bilinen ama içerisinde çok önemli bilgiler içeren eser hakkında bakınız: Ramazan Aktemur, "Anonim Osmanlı Vekayinamesi, (H.1058-1106/ M.1648-1694), Metin ve Değerlendirme," (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi,

eserlerden bir tanesi, 2014 yılında Ahmet Arslantürk ve Murat Kocaaslan'ın beraber yayına hazırladıkları, Kürd Mustafa isimli bir hatip tarafından yazılan *Risale-i Kürd Hatib* isimli eserdir. Tek nüshası Topkapı Sarayı Kütüphanesinde bulunan ve 17. yüzyılın ikinci yarısı için oldukça önemli bilgiler ihtiva eden bu eser hakkında yazarlar kısa bir bilgi ile dönemin panoramasını verdikten sonra eserin transkripsiyonu ile tıpkıbasımını okuyucuya sunmuşlardır.

Risale-i Kürd Hatib aslında Osmanlı tarihçileri için hiç bilinmeyen bir eser değildi. Eser üzerinde ilk çalışma 1969 yılında İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümünde lisans tezi olarak Mehmet Çömçüoğlu tarafından yapılmıştır. Risaleyi hak ettiği mevkilere gelemediğini düşünen bir kişinin hayal kırıklığı içerisinde yazdığı bir şikâyetname olarak yorumlayan Çömçüoğlu, risalenin kısa bir değerlendirmesini yaptıktan sonra risalenin tam bir transkripsiyonunu vermiştir. Ancak lisans tezi olarak hazırlanması nedeniyle bu ilk çalışmanın dolaşımı oldukça kısıtlı kalmıştır.³ Arslantürk ve Kocaaslan'ın çalışmasında da yalnızca bir dipnot olarak geçmektedir. *Risale-i Kürd Hatib*'in Osmanlı çalışmalarında gündeme gelmesi, Derin Terzioğlu'nun 1999 yılında Harvard Üniversitesine sunduğu doktora çalışması ile olmuştur.⁴ Terzioğlu yazarın dönemin etkili figürlerinden Vani Efendi'nin (ö.1685) çevresinden birisi olduğunu öne sürmekte ve risalede öne sürdüğü fikirleri bu çevrenin dini ve toplumsal bağlamında değerlendirmektedir.⁵ Risaleyi en yoğun şekilde kullanan ve hatta temel argümanlarını onun üzerine inşa eden çalışma, Marc David Baer'in *Honored by the Glory of Islam* adlı kitabıdır.⁶ Baer kitabında 17. yüzyılın ikinci yarısında, IV. Mehmed ve yönetici elit nezdinde gayri Müslimlere karşı bir hoşnutsuzluğun arttığını ve bunun gayri Müslimlerin zorla ihtidasına yol açtığını iddia etmektedir. Bu iddia çerçevesinde, Baer özellikle risale yazarının Bozcaada'nın fethinden sonra ile Eminönü'de Hadice Turhan'ın (ö.1683) himayesinde yapılan Yeni Camii'nin inşaat sürecine dair yazdıklarını kendi argümanlarına delil olarak sunar. Terzioğlu ve Baer'in çalışmaları, Arslantürk ve Kocaaslan'ın kaynakçasında yer

2019).

- 3 Teze artık online olarak İstanbul Üniversitesi Kütüphanesinin internet sayfasından ulaşılabilir.
- 4 Derin Terzioğlu, "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyazi-i Misri (1618-1694)," (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University, 1999).
- 5 Terzioğlu, "Sufi and Dissident," 131.
- 6 Marc David Baer, *Honored by the Glory of Islam, Conversion and Conquest* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

almamaktadır. Hadice Turhan'ın mimari hamiliğine odaklanan Lucienne Thys-Şenocak da Baer gibi risaledeki Yahudi karşıtlığına işaret eder.⁷ Bu çalışmaların ortak özelliği risaleyi Vani Efendi'nin çevresinde şekillenen Kadızadeli fikirlerinin bir yansıması olarak görmeleridir.

Risalenin dönemin diğer eserlerinden en önemli farkı, Valide Sultan Hadice Turhan'a hitap eden bir tarz ve içerik ile yazılmış olmasıdır. Dönemin tarih yazımının Sultan IV. Mehmed ve Köprülü ailesi tarafından himaye edilen tarihçilerce şekillendirildiğini düşündüğümüzde, eserin Hadice Turhan'ın ilgisini çekecek şekilde tasarlanmış olması, önemini artırmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında, yazarın hangi konuları ele almadığı ve bunların yerine nasıl bir anlatı oluşturduğu da oldukça önem kazanmaktadır. Örneğin, yazarın Hadice Turhan Sultan'ın siyasi bir aktör olarak en etkin olduğu 1652-1656 dönemini oldukça yüzeysel bir şekilde ele alması ve bu dönem sadece peşi sıra gelen veziriazamların genellikle başarısız faaliyetlerine odaklanarak anlatması oldukça dikkat çekicidir. Benzer şekilde, Köprülü Mehmed Paşa'nın veziriazamlık makamına getirilmesini, Osmanlı tarihyazımında sıklıkla anlatıldığı gibi Hadice Turhan'ın organize ettiği bir girişim olarak değil, yönetici elitin geniş katılımıyla gerçekleşen bir meşveretin sonucu olarak sunması, Hadice Turhan Sultan'ın siyasi faaliyetlerini göz ardı eden bir yaklaşımı yansıtmaktadır.⁸ Bu siyasi faaliyetlerin yerine yazarın Hadice Turhan'ın yaptığı hayratları ve dindarlığını öne çıkarması, özellikle de Yahudi hekim Hayatizade'nin ihtida hikayesini detaylı bir şekilde aktarması, en azından 1670'lere geldiğimizde Hadice Turhan'ın siyasi bir figürden ziyade kendisini imparatorluğa adayın ve dindar bir kişi olarak hatırlanmayı tercih ettiğini düşündürmektedir.

Eser ile ilgili tartışmalarda ihmal edilen bir nokta ise neden 1676 gibi oldukça geç bir dönemde yazarın Valide Sultan'ın himayesini aradığı ve risalesini ona sunduğudur. Bu durum, hiç kuşkusuz valide sultanın hala önemli bir güç odağı olmayı sürdürdüğünü göstermektedir. Özellikle 1660'larda valide sultan ile oğlu IV. Mehmed arasındaki soğukluk ve hatta uzun yıllar birbirlerini görmemeleri göz önünde bulundurulduğunda, bu mevcut tarihsel

7 Lucienne Thys-Şenocak, *Hadice Turhan Sultan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadın Baniler*, çev. Ayla Ortaç (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2009).

8 Köprülü Mehmed Paşa'nın veziriazam olmasına dair tarihsel anlatıların derin bir analizi için bakınız: Metin Kunt, "Naima, Köprülü, and The Grand Vizirate," *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi: Hümaniter Bilimler* 1 (1973): 57-64.

anlatıyla çelişen bir husustur.⁹ Yazarın başta Köprülüler olmak üzere dönemin diğer önemli figürlerini de oldukça olumlu bir biçimde resmetmesi, Valide Sultan'ın bu figürlerle uyum içinde çalıştığını düşündürmektedir. Özellikle Vani Efendi'nin ön plana çıkarılması ve Hadice Turhan'ın dindarlığına yapılan vurgu, bize bu uyumlu çalışmanın yanı sıra Hadice Turhan'ın Kadızadelerinin fikirlerinden de derin bir biçimde etkilendiğini göstermektedir.

Osmanlı kroniklerinde, yazarın kendi sesini duymak bazen oldukça zordur. Art arda gelen atamalar, aziller ve idamlar peşi sıra, oldukça kuru bir üslupla anlatılır. Ancak, Mustafa Ali (ö.1600) ve Naima (ö.1716) gibi birkaç yazarın eserlerinde, kendi seslerini, kızgınlıklarını ve kırgınlıklarını hissedebiliriz. *Risale-i Kürd Hatib* de yazarın sesini duyabildiğimiz eserlerden birisidir. Her şeyden önce, bu risale salt 17. yüzyılın ikinci yarısını anlatan bir tarih metni olarak değil, aynı zamanda istediğini elde etmek için tam on iki yıldır boş yere beklemiş bir hatibin durumunu dile getiren bir arzuhal olarak da nitelendirilebilir. Bu bağlamda, *Risale-i Kürd Hatib* bir tarih metni olduğu kadar yazarın kendi sesini duyurduğunu ve kısa da olsa kendisini anlattığı bir ben anlatısıdır. Kürd Hatib, IV. Mehmed'in ilk oğlu olan şehzade Mustafa'nın 1663'deki doğumunu önceden rüyasında görmüş ve bunu padişaha iletmeye çalışmıştır. Ancak, bir dizi zorluğun ardından padişaha iletebildiği bu müjdenin bir karşılığını bekleyen yazar, istediğini bulamamıştır. On iki yıl boyunca bir mükafat bekleyen Hatib, eserin sonunda Bursa kadılığı ile beraber Gemlik'te bir arpalık istediğini, ama bunun yerine otuz akçelik bir yevmiyenin kendisine layık görüldüğünü söyler. Eserin son kısmını oluşturan bu bölüm, aynı zamanda metinde o zamana kadar kendisinin dönemin önde gelen kişileri ile olan bağlantılarından bahseden yazarın kendisini açıkça ifade ettiği bölümdür. Bu bölüm ayrıca eserin neden yazıldığını da ortaya koymaktadır. Bu neden, hiç kuşkusuz, Vani Efendi, Merzifonlu Mustafa Paşa (ö.1683) ve Valide Sultan'ın kethüdası Mustafa Bey gibi dönemin önde gelen kişilerin yakınlığını elde etmesine rağmen istediği bir mevkiye getirilmemesinden kaynaklanan bir hayal kırıklığını ifade etme isteğidir.

Sonuç olarak *Risale-i Kürd Hatib* hayal kırıklığına uğramış bir hatip tarafından yazılarak hakkının verilmesi için dönemin valide sultanına sunul-

9 IV. Mehmed ile Hadice Turhan Sultan arasındaki gerilim ve kopuşlar için bakınız: Erhan Afyoncu ve Uğur Demir, *Turhan Sultan* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016), s.168-200. Cumhur Bekar, "The Ottoman Revolution of 1661": The Reconfiguration of Political Power under Mehmed IV and Köprülü Grand Viziers," *Journal of Early Modern History* 27 (2023): 245-247.

muş olan bu risale, Osmanlı tarih yazımında farklı bir çevrenin sesini duyurması açısından büyük öneme sahiptir. Uzun terkiplerin olduğu ve Arapça ve Farsça kelimelerin sıklıkla kullanıldığı bu zor metin Ahmet Arslantürk ve Murat Kocaaslan tarafından titizlikle Latin harflerine aktarılmıştır. Böylece uzun zamandır hakkında yalnızca bir lisans tezinin mevcut olduğu bu eser, çok daha geniş bir kitle tarafından okunabilecek ve değerlendirilebilecektir.

Kitabiyat/Book Review

Body, Self and Melancholy: The Self-Narratives and Life of the Nobleman Osvaldo Ercole Trapp (1634-1710)

Siglinde Clementi. Routledge, 2024. 216 pp. ISBN 978-1-032-44061-3.

NİL TEKGÜL

Bağımsız Araştırmacı
Independent Scholar

(niltekgul@yahoo.com), ORCID: 0000-0002-2380-5843

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 22.03.2024

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 15.05.2024

Tekgül, Nil. *Body, Self and Melancholy: The Self-Narratives and Life of the Nobleman Osvaldo Ercole Trapp (1634-1710)*, Siglinde Clementi. *Ceride* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634353>

The book is the English translation of *Körper, Selbst und Melancholie: Die Selbszeugnisse des Landadeligen Osvaldo Ercole Trapp (1634-1710)* published in German in 2017 by Böhlau. The author Siglinde Clementi is the vice-director of the Competence Center for Regional History at the Free University of Bozen-Bolzano, and leads the research area of gender and women's history. It addresses early modern concepts of the body and the self by focussing on three self-narratives authored by the nobleman Osvaldo Ercole Trapp (1634-1710) in the archives of the Magnificia Carte di Caldonazzo and attempts to answer the question of early modern self and

historical body. It is an innovative contribution to early modern studies in self-narratives. The first of the self-narratives is a description of his body, the second one is an autobiographical writing and the third one is a brief chronicle of the house of Trapp-Caldonazzo.

Osvaldo was born in 1634 at the Magnificia Corte di Coldonazzo in the Italian speaking part of the county of Tyrol. Following the death of his father in 1641, he lived under the guardianship of his mother and later of his parental uncle Ernesto Trapp. In 1659, upon reaching the age of 25, he became the lord and judge of Caldonazzo. However 10 years later he was declared incapacitated. The three self-narratives were written during the period when he was declared incapacitated and were probably intended for a specific circle of readers like his family. The author is aware and finds it significant that Osvaldo's narratives are melancholic writings about himself and his life who was also a Catholic member of the landed gentry and who had been under guardianship for several years looking back on his life from a marginalized position. (p. 6) The author investigates the history of body and self from these three self-narratives. Clementi was inspired by Zemon Davis's essay "Boundaries and Sense of Self in 16th century France who showed that early modern self was constituted in the context of social relationships within groups. Clementi argues "early modern subjectivity is fundamentally distinct from our own: It is constituted on the basis of the complex interplay of changeable bodily substrates, individual environments and worlds and early modern discourses of knowledge and representation, and it is perceived and experienced by the protagonists in question as fundamentally "embodied". (p. 6)

The book approaches the "self" of Osvaldo in 3 stages: 1) via analysis of his self-representation 2) via reconstruction of his biography and the Trapp family history and thus via an approach to the world in which he lived 3) by correlating the knowledge he articulates in his self-narratives with discourses and representation of his era. Every stage is clearly articulated and successfully written. Part I analyzes the context of three self-narratives translated from 17th century Italian to present day English. Direct quotations from the original Italian wording are always given in parenthesis meticulously which I believe stands as one of the strengths of the book since every translation involves an interpretation. Part II interprets the performative autobiographical act, compares the actual and remembered experience

via the person's biography and family history. In part III the text is discussed within the context of the history of early modern noble masculinity, pre-modern theories of human procreation and early modern theories and doctrines concerning the human body. The author states three self-narratives analyzed in this book "grow out of a concept and perception of Osvaldo's own body that is not directly accessible, with an approximate understanding only obtainable by looking at learned concepts and early modern representation of the human body". (p. 8)

The author reconstructs Osvaldo's concepts of self-interpretation and relationships, his strategies and writing intentions. When interpreted against the backdrop of his social and personal failure as a nobleman and a melancholic, the three texts, she argues have a common concern which is to present his own failure and make it comprehensible.; the failure of his body, his life story and the failure of the fate of the house and family.

I will focus on Part III particularly in this review since it may be of interest and beneficial for Ottomanists who are engaged with self-narratives. In this part the author discusses the central themes addressed in self narratives within the context of early modern discourses and settings of knowledge like family, house and lineage, procreation and childrearing, balance and moderation, physiognomy and astrology and thus; she attempts to relate time-specific knowledge formations to cultural and social practice.

Clementi argues that in his writings Osvaldo does not engage in introspective self-analysis, something that is characteristic of self-narratives from the late 18th century onwards. His concept of self is fundamentally not that of "a reflexive, autonomous subject that sets itself from others, but can be described as heterogeneous" (p. 128). Osvaldo perceives himself as "embodied". He describes himself and his own body through a "sectional" view by listing the body parts, from outside and inside, and describing them in varying detail. (p.163) Although this "sectional" perspective may be attributed to the development and success of the "new" anatomy of the early modern period after the publication of Andreas Vesalius' book *De humani corporis fabrica libri septem* (On the fabric of the human body in seven books) in 1543, Clementi successfully demonstrates that Osvaldo still retained the ancient concept of the body in an adapted form: the Hippocratic-Galenic theory of humors and temperaments, humoral pathology and Galenic physiology. His concept of body and health was shaped by the balance of the six

non-naturals (air, eating and drinking, rest and exercise, sleeping and waking, bodily excretions and emotions), physiognomics and astrology. Hence; God, stars, the environment and people have a direct effect on the body and spirit, whose influences can have both positive and negative effects. As Hartmut Bohme argued, she also demonstrates that the actual turn within the natural sciences did not occur until the 19th century and the concept of the body remained essentially Galenic even after Vesalius.

Osvaldo cites numerous causes of him being a failed man like his father's age-related weakness of the semen, the bad milk of the wet nurses, his mother's upbringing and his pronounced insomnia. The author persuasively posits Osvaldo's understanding in the discourses and medical knowledge of the period. Clementi shows that in Osvaldo Ercole's conception of the body, the multifaceted aspects of the Hippocratic-Galenic doctrine of the humors and temperaments and their medieval reception appear in different forms. For example, Osvaldo attributes a generally good, strong complexion to his father, which, according to Galenic view, corresponded to a hot and wet body. He considered his mother on the other hand, to be choleric and described himself as melancholic. The influence of the stars at the time of birth was also significant for him. For example, he wrote that the fact that he was born during a waning moon had a weakening effect on the body and favored his tendency towards a melancholic complexion. However, his melancholy also developed through an interaction between his constitution and living conditions. He also wrote about epileptic seizure that he had when he was a few months old, he connects it to the bad milk of the nurses.

The basic principle of early modern medicine which shaped Osvaldo Ercole Trapp's self-perception in a decisive way was the idea of living in equilibrium through moderation and the importance of balance and harmony. (p.127) For example, her mother, out of too much love, had shown too much zeal and attention in bringing him up and had therefore achieved the opposite. If moderate behavior, a middle way, balance, good rule and order are abandoned, the consequences are defective, contrary and of little good, he wrote. Moreover, health depended particularly on the moderate handling of passions, which were understood as both physical and mental phenomena, embodied in the self. (p.136) Feelings in this understanding were fluid, transferable from one person into another. In Osvaldo's case, from his

mother to himself. He also valued his passions as fundamentally negative. The author shows that feelings in Osvaldo Ercole's self-narratives come exclusively to the fore as "disturbing and pathogenic factors", as "passions", as "accidents of the soul" or as "mental restlessness", or even more frequently as "illness of the soul". Osvaldo Ercole Trapp identifies these passions and emotions as the true reason for his great suffering. He describes his mother as being of a sensitive and choleric character who was unable to moderate her passions. Osvaldo understands feelings fundamentally as a physical phenomenon.

The book successfully shows the importance of discourses and knowledge settings, particularly medical knowledge, on how people of the past understood their self and bodies. I would recommend Clementi's book which successfully and innovatively contributes to studies in early modern self-narratives for scholars and students as well, engaged in social and cultural history, history of emotions, history of body, history of experience, and also history of science and medicine. In-depth analysis of the self-narratives with a thoughtful mind accompanied by secondary sources utilized in discussions, the author could successfully relate time-specific knowledge formations to cultural and social practices. It also serves as a sound basis for making comparisons between different geographical spaces and different sets of knowledge for 17th and 18th centuries.

Kitabiyat/Book Review

Dolabnâme

Nihat Öztoprak, Türkan Alvan. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2022. 222 s., ISBN: 978-625-8375-05-3.

GÜLŞAH TAŞKIN

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

(gulsah.taskin@bogazici.edu.tr), ORCID: 0000-0001-7013-3413

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 02.05.2024

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 01.06.2024

Taşkın, Gülşah. *Dolabnâme*, Nihat Öztoprak ve Türkan Alvan. *Ceride* 2, no.1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634382>

Prof. Dr. Nihat Öztoprak ve Doç. Dr. Türkan Alvan'ın ortak çalışmalarının ürünü olan ve 2022 yılında İdeal Kültür Yayıncılık'tan çıkan bu çalışma, Sultan II. Bayezid (1481-1512) ve Yavuz Sultan Selim (1512-1520) devri şairlerinden Fakîrî'nin (ö. 1526?) *Dolabnâme* adlı alegorik mesnevisini araştırmacıların dikkatine sunuyor. Bu çalışmayla, tespit edilebilen tek nüshası Macaristan Bilimler Akademisi Kütüphanesi Oryantal Yazmalar (*Oriental Manuscripts in the Library of the Hungarian Academic of Sciences*) bölümünde bulunan ve kütüphanenin katalog kayıtlarındaki bir yanlışlık nedeniyle şimdiye kadar La'î mahlaslı başka bir şaire ait olduğu düşünülen *Dolabnâme*'nin aslında Fakîrî'ye ait olduğu ortaya çıkarılıyor.¹ Şairin *Dolabnâme*'sinin gün ışığına çıkmasıyla birlikte, kaynaklarda hakkında pek fazla bil-

1 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2022), 111-12.

gi bulunmayan ve çoğunlukla aynı mahlası kullanan başka şairlerle karıştırılan *Dolabnâme* müellifi Fakîrî'nin hayat hikâyesinin karanlıkta kalmış bazı yönleri de aydınlığa kavuşuyor.

Dolabnâme'nin önsözünde, eski edebiyat alanında uzmanlaşmış kimi araştırmacılar tarafından son yıllarda sıkça dile getirilen tartışmalardan birine değinilerek konuya giriş yapılıyor. Öztoprak ve Alvan, Osmanlı edebiyatı sahasında çalışılacak metin veya konu kalmadığını savunan araştırmacılara karşı çıkararak aslında çok iyi bildiğimizi sandığımız Osmanlı edebiyatına dair çok az bilgiye sahip olduğumuza dikkat çekiyorlar. Her geçen gün bu sahaya dair kalıplaşmış algı ve bilgilerimizi sorgulatacak öncü çalışmalar yapıldığını belirten Öztoprak ve Alvan, bu çalışmaların Osmanlı edebiyat tarihini yeniden yazmaya olanak sağlayacak veriler ortaya koyduğunu vurguluyorlar. Bu girişten yola çıkıldığında, yazarların *Dolabnâme*'yi hazırlarken belirledikleri en temel hedeflerden birinin Osmanlı edebiyatı sahasında yapılacak ileriki çalışmalara yeni veriler sağlayarak alana katkıda bulunmak olduğu anlaşılıyor.

Çalışma üç argüman çevresinde şekilleniyor. Öztoprak ve Alvan'ın temel argümanı dolabnâmelerin edebî bir tür olduğu yönünde. Şimdiye kadar yapılan tanımların yeterince kapsayıcı olmadığını vurgulayan yazarlar dolabnâme tanımının güncellenmesi gerektiğini de öne sürüyorlar. Dolabnâmelerin sadece tekke şiiri sınırları içerisinde değerlendirilemeyeceği, bu manzumelerin tekke şiiri, halk edebiyatı ve klasik edebiyatı birbirine bağlayan müşterek bir ürün olduğu çalışmanın bir diğer iddiası olarak karşımıza çıkıyor.

Yukarıda sayılan amaç ve argümanlar doğrultusunda *Dolabnâme* "Klasik Türk Edebiyatında Dolabnâme", "Fakîrî'nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti", "Fakîrî'nin Dolabnâmesinin İncelenmesi" ve "Dolabnâme Metni" olmak üzere dört ana bölümden oluşuyor. Kitabın son kısmında *Dolabnâme* metninin tıpkıbasımına ve bir sözlükle dizine de yer veriliyor.

Çalışmanın "Klasik Türk Edebiyatında Dolabnâme" adlı ilk bölümünde öncelikle su dolaplarının yapısal özellikleri, işlevleri ve dolaplar için farklı bölgelerde kullanılan sâkiya, dölâb, nâ'ûra vb. kelime ve semboller hakkında bilgi verilerek bu kelimelerin kullanımındaki benzerlik ve farklılıklar açıklanıyor.² Bölüm ilerledikçe su dolaplarının farklı kültür ve coğrafyalarda, en azından şimdilik tespit edilebildiği kadarıyla, beşinci yüzyıl gibi er-

2 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 9-10.

ken tarihlerden itibaren halkın gündelik yaşamının önemli bir parçası olduğu çeşitli örneklerle anlatılıyor.³ Bunun doğal bir sonucu olarak da su dolaplarının yüzyıllar boyunca minyatürlerde, seyahatnâmelerde ve özellikle şiirde kendisine yer bulduğunu anlıyoruz. Bu bölümde özellikle “Medinetü’n-Nevâ’ir (Su dolabı şehri)” adıyla meşhur olan Hama şehrindeki Âsî Nehri’nin üzerine kurulan su dolaplarının en büyüğü olarak bilinen Dolab-ı Muhammedî’ye geniş yer veriliyor.⁴ Öztoprak ve Alvan’ın edebiyatımızdaki dolabnâmelerin kaynağı olarak niteledikleri⁵ Dolab-ı Muhammedî’nin tarihçesi çeşitli efsane ve menkıbeler arayıcılığıyla okuyucuya aktarılıyor. Yazarların tespitine göre edebiyatımızda Dolab-ı Muhammedî ismini ilk kez Kaygusuz Abdal (ö. 1444?) kullanıyor ve Şeyh Gâlib’in (ö. 1799) *Hüsn ü Aşk*’ına kadar geçen süre zarfında Dolab-ı Muhammedî özellikle menâsiknâme, menâzîlnâme, seyahatnâme türü eserlerde ve şiirde kendine yer buluyor.⁶ Verdikleri bilgilerle yazarlar bu ana bölümde öncelikle, su üzerinde dönerken çıkardıkları sesler nedeniyle acı çekip inleyen âşık tipiyle ilişkilendirilen su dolaplarının ve Dolab-ı Muhammedî’nin “hakikat-ı Muhammediye’yi temsilen inleyen âşık[k]”ı sembolize eden bir mazmuna dönüşme serüvenini aktarıyor.⁷

Aynı bölümün ikinci alt başlığı olan “Dolabnâme Türü ve Özellikleri” kısmı, adından da anlaşılacağı üzere dolabnâmelerin edebî bir tür olup olmadığına dair tartışmalara, yani çalışmanın temel iddiasının ortaya konmasına ayrılıyor. Tür tartışmalarının hâlen devam ettiğini belirten Öztoprak ve Alvan, edebî türlere dair mevcut çalışmaların yeterli olmadığını ve bu konuda daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu vurgulayarak tartışmaya giriş yapıyorlar. Hâlihazırda geçerli kabul edilen edebî tür tanımlarının türler arasına keskin ve yapay sınırlar yerleştirdiğini, bu keskin sınırların farklı ve/veya benzer türler arasındaki geçişkenliği ve iletişimi kavramayı neredeyse imkânsız hâle getirdiğini söyleyen yazarlar; bu sınırların türlerin tarihselliğinin, metin-yazar-toplum ve gelenek gibi birbirinden ayrı düşünülmemeyecek ilişkilerin ve edebî metinlerin gerçek değer ve işlevlerinin anlaşılmasının önünde ciddi bir engel teşkil ettiğini, bu engeli ortadan kaldırmak

3 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 10-12.

4 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 11-17.

5 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 17.

6 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 15-17.

7 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 17.

için edebî tür kavramının farklı bakış açılarıyla yeniden düşünülmesi gerektiğini vurguluyorlar.⁸ Edebî tür tartışmalarına çok kısaca değinildikten sonra, Osmanlı edebiyatı özelinde, bir eserin edebî tür olarak tanımlanabilmesi için hangi ölçütlerin belirleyici olması gerektiği kısa açıklamalarla birlikte maddeler hâlinde sıralanıyor. Türü etkileyen belli başlı kaynakların varlığı; konu, içerik, biçim ve üslup ortaklığı, metinlerarasılık ve müstakil örneklerin bulunması gibi belli başlı özellikler bir eseri edebî tür olarak adlandırılıp adlandırılmayacağına karar vermede kullanılacak temel ölçütler olarak belirleniyor.⁹ Daha sonra dolabnâmeler bu ölçütlere uygunluk bakımından değerlendirilerek dolabnâmenin edebî bir tür olduğu iddia ediliyor ve dolabnâme türünün yazarların tespit ettikleri belirleyici özellikleri ortaya konuyor.¹⁰ Belirlenen özelliklerden yola çıkılarak bu bölümde dikkat çekilen bir başka nokta ise türlerarasılık. Dolabnâmelerin diğer edebî türlerle yakın ilişkiler içinde bulunduğunu belirten Öztoprak ve Alvan'a göre en genel anlamda şair ile su dolabının söyleşmelerine dayanan dolabnâmeler, içerdikleri nasihatler nedeniyle nasihatnâme, kimi dolabnâmelerin şairlerin hayatlarındaki bazı olayların temsili anlatımına yer vermesi nedeniyle sergüzeştname türünden de izler taşıyor.¹¹

Aynı bölümün devamında tür tartışmalarıyla da bağlantılı olarak çalışmanın bir diğer iddiasının daha dile getirildiğini görüyoruz. Öztoprak ve Alvan dolabnâmenin "Allah aşkının terennümünü ifade eden sorulu cevaplı manzume"¹² şeklinde kabuledile gelen yerleşik tanımının çok genel olduğunu ve bu tanımın var olan yeni bilgiler ışığında geliştirilmesi gerektiğini öne sürüyorlar. Öncelikle "Şairin şiirinde söyleştiği su dolabı dışında başka bir varlık ise böyle şiirlere dolabnâme denilebilir mi?"¹³ sorusundan hareket eden yazarlar, şairlerin tanbur, ney, rebâb vb. başka varlıklarla söyleştikleri, dolabnâmelerle benzer özellikler taşıyan ama edebî bir tür olarak adlandırılmak için belirlenen ölçütleri tamamen sağlamayan bu tip şiirlerin "dolabnâme tarzı şiirler" olarak kabul edilmesi gerektiğini savunuyorlar.¹⁴ Bu tespitin ardından yazarlar, edebiyatımıza özgü bir tür olduğunu

8 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 17-18.

9 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 18-19.

10 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 22-27.

11 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 26.

12 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 19.

13 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 20.

14 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 20.

belirttikleri dolabnâmeye “Klasik Türk edebiyatında XIV. yüzyılın sonlarından itibaren ortaya çıkan; insanın var oluş sırrını, Allah aşkını, kadere teslimiyeti[ni], su dolabı alegorisi (temsili istiare) üzerinden soru cevap yoluyla ve tahkiyevî üslupla anlatan şiirlere dolabnâme denir.” şeklinde yeni bir tanım önerisi sunuyorlar.¹⁵ Bu tanım önerisinin ardından çalışmanın diğer bir argümanına geçiş yapılıyor. Dolabnâmelerin şimdiye kadar sadece tekke şiiri çerçevesinde ele alınmasına karşı çıkan Öztoprak ve Alvan, dolabnâme örneklerinin âşık edebiyatında da klasik şiirde de görüldüğünü söyleyerek bu durumu tekke şiiri, âşık edebiyatı ve klasik şiirin birbirlerinden tamamen kopuk ilerleyen kollar olmadığına, tam tersine birbirleriyle etkileşim içinde olduklarına dair kanıtlardan biri olarak değerlendiriyorlar.¹⁶ İlk ana bölümün “Dolabnâme Yazan Şairler” adlı son alt başlığında ise şimdilik elimizdeki tek müstakil örnek olan ve çalışmanın konusunu oluşturan Fakîrî'nin *Dolabnâme*'sine geçmeden önce Kaygusuz Abdal (ö. 1444?), Âşık Yûnus (ö. 1438?), Hayâl-i Gülşenî (ö. 1570) ve Gâzî Giray Han'ın (Gazâyî) (ö. 1607) kaleme aldıkları müstakil olmayan dolabnâme örnekleri kronolojik bir sıra ile okuyucuların dikkatine sunuluyor.

Çalışmanın “Fakîrî'nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Şahsiyeti” başlığını taşıyan ikinci bölümünde, hayatı hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olmadığımız ve aynı mahlası kullanan diğer şairlerle karıştırılagelen *Dolabnâme* müellifi Fakîrî'nin kimliğine ve hayat hikâyesine dair bilgiler ortaya konuyor. Öztoprak ve Alvan bu bölümde Fakîrî mahlasını kullanan iki şairin hayat ve eserlerine dair tezkirelerde kaydedilen bilgileri, belli başlı nazire mecmualarında yer alan Fakîrî mahlaslı şiirleri, kimi şairler arasındaki mektuplaşmalarındaki ipuçlarını, Evliya Çelebi (ö. 1684?) seyahatnâmesindeki bilgileri, inâmât ve tahrir defterlerindeki kayıtları ve son olarak *Dolabnâme*'de şairin kendisine dair anlattıklarını değerlendirerek *Dolabnâme* müellifi Fakîrî'nin kimliğini tespit etmeye çalışıyorlar. Bahsedilen kaynaklarda verilen bilgilerin karşılaştırılması sonucunda yazarlar birisi Sultan II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde, diğeri ise Kanunî Sultan Süleyman (s. 1520-1566) devrinde yaşamış ve Fakîrî mahlasını kullanmış iki şair olduğu ve kaynaklarda bu iki şairin karıştırıldığı sonucuna varıyorlar.¹⁷ Yazarlar, kaynaklarda Fakîrî maddelerinde adı geçen eserlerden *Risâle-i Ta'rîfât*, *Letâ'if* ve

15 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 22.

16 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 26-27.

17 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 52.

İstanbul Şehrengizi'nin Kanunî Sultan Süleyman devri şairi Fakîrî'ye, *Dolabnâme*'nin ise Sultan II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim döneminde yaşayan Fakîrî'ye ait olduğunu tespit ediyorlar. Aynı zamanda Edirneli Nazmî'nin derlediği (ö. 1559'dan sonra) *Mecmau'n-Nezâ'ir* ve Pervâne b. Abdullah'ın (ö. 1560-61?) derlediği *Pervâne Bey Mecmuası*'ndaki Fakîrî mahlaslı şiirlerin de *Dolabnâme* müellifine ait olduğunu tespit eden yazarlar, kaynaklarda adı geçen *Ashâb-ı Kehf* adlı eserin de dil ve içerik özellikleri bakımından *Dolabnâme* müellifinin kaleminden çıkmış olabileceğini öne sürüyorlar.¹⁸

Dolabnâme müellifi Fakîrî'nin kimliğine dair verilerin değerlendirildiği ikinci bölümün devamında yazarların, Fakîrî'nin Cem Sultan (ö. 1495) ve Sultan II. Bayezid ile ilişkisine dair kimi tespitlere yer verdiğini görüyoruz. Bu kısımlarda Fakîrî'nin *Dolabnâme*'sini Sultan II. Bayezid'e sunma amacıyla kaleme almış olması, eserde Cem Sultan'ın adının açıkça zikredilmesi, edebiyatımızda Cem Sultan ile özdeşleştirilen bazı sembol ve kullanımlara yer verilmesi, Fakîrî'nin yaşadığı şehirler gibi noktalardan yola çıkılarak şairin II. Bayezid ve Cem Sultan ile nasıl bir ilişkisi olduğuna yönelik tahminler yürütülüyor.¹⁹ Yazarlar, *Dolabnâme*'de Cem Sultan'ın başına gelenlerin temsili olarak anlatıldığını, Fakîrî'nin Cem Sultan'ın meclislerinde şahsen bulunması olanaksız olsa da bu meclislerde bulunmuş, Cem Sultan'dan himaye görmüş şairlerle, özellikle de Cem şairleriyle bağlantı içinde bulunduğunu dile getiriyorlar.²⁰ Bölümde okuyucunun bir fikir edinebilmesi için Fakîrî'nin Sultan II. Bayezid ve Cem Sultan'ın şiirlerine yazdığı bazı nazirelere de yer veriliyor. İkinci bölüm Fakîrî'nin edebî şahsiyetine dair tespitlerin yer aldığı "Edebî Şahsiyeti" alt başlığı ile sonlandırılıyor. Bu başlık altında yazarlar, bölümün başında Fakîrî'ye ait olduğunu belirledikleri eserlerden ve nazire mecmualarındaki şiirlerden yola çıkarak şiirlerinde başta Ahmed Paşa (ö. 1496-97) ve Necâtî (ö. 1509) olmak üzere döneminin üstat şairlerinin etkileri görülen Fakîrî'nin sade bir dil kullandığını, çoğunlukla âşıkâne şiirler kaleme aldığını belirtiyorlar.²¹

Çalışmanın üçüncü bölümü "Fakîrî'nin *Dolabnâmesinin* İncelenmesi" başlığını taşıyor. Bu bölümde *Dolabnâme* biçim, içerik, dil ve anlatım özellikleri bakımından incelemeye tâbi tutuluyor. Mesnevi nazım biçimiyle kale-

18 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 52-53.

19 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 54-56.

20 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 55.

21 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 59-61.

me alınan ve yazarların “öğretici mesneviler” grubuna dâhil ettikleri *Dolabnâme* 797 beyitten oluşuyor.²² Eserde bazı aruz ve kafiye kusurlarına rastlandığını, fakat bunların eserin geneline yayılmadığını belirten yazarlar, Fakîrî'nin aruz ve kafiye konusunda başarılı bir şair olduğunu düşünüyorlar.²³ *Dolabnâme* dil özellikleri açısından Eski Anadolu Türkçesi ve Klasik Osmanlı Türkçesi arasında bir köprü olarak nitelendiriliyor.²⁴ *Dolabnâme*'nin içerik özelliklerinin incelendiği kısımda eserin iki meclis hâlinde düzenlenmiş olmasından yola çıkılarak eserin meclislerde okunmak ve dinlenmek üzere yazılmış olabileceğine dikkat çekiliyor.²⁵ Bu değerlendirmelerin ardından, eserin bölümleri ve bu bölümlerde işlenen konular hakkında bilgi veriliyor. Bölümün alt başlıklarından biri olan “Cem Sultan, İnsanoğlu ve Su Dolabı” başlığında *Dolabnâme*'nin Cem Sultan'ın bir önceki bölümde dile getirilen yaşam öyküsüyle ilişkisi ele alınıyor. Yazarlar *Dolabnâme*'yi su dolabının hikâyesiyle Cem Sultan'ın hikâyesinin özdeşleştirilmesi dışında başka göndermeleri de olan çok katmanlı bir metin olarak tanımlıyor.²⁶ Buna göre *Dolabnâme*, su dolabı temsili yoluyla bir yandan Cem Sultan'ın hikâyesiyle Fakîrî'nin sergüzeştini birbirine bağlıyor, bir yandan da insanoğlunun elest bezminden yeryüzündeki gurbet hayatına savrulması ve tekrar elest bezmine dönme arzusuyla çıktığı yolculuk ile nefis mücadelesi arasında ilişki kuruyor.²⁷ Eserin katmanlarıyla ilgili tespitleri, türünün tek müstakil örneği ve alegorik bir eser olarak tanıtılan *Dolabnâme*'nin alegorik eserlerin üslup özellikleri ve tahkiyevî yönünün modern anlatım teknikleri bağlamında çok kısaca değerlendirilmesi izliyor.²⁸ Bölümün sonunda eserin konu başlıklarına göre düzenlenmiş oldukça geniş bir özeti de veriliyor.

Çalışmanın *Dolabnâme* metnine ayrılan dördüncü ve son bölümü nüsha tavsifi ile başlıyor. Şimdilik tespit edilebilen tek nüsha olması nedeniyle, 14 Aralık 1498 tarihinde tamamlanan²⁹ *Dolabnâme* mesnevisinin bahsi geçen nüshasının müellif hattı olma ihtimali üzerinde duruluyor.³⁰ Metni kurarken takip edilen yönteme dair açıklamaları ve çalışmada kullanılan transkripsiy-

22 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 67.

23 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 69.

24 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 81.

25 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 73.

26 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 92.

27 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 92.

28 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 89-94.

29 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 111.

30 Nihat Öztoprak, Türkan Alvan, *Dolabnâme*, 112.

yon alfabetini içeren tabloyu kaynakça bölümü takip ediyor. Bunların hemen ardından karekod okutma uygulamasıyla nüshanın tıpkıbasımı ve nihayetinde Fakîrî'nin *Dolabnâme*'sinin transkripsiyonlu metni okuyucuyla buluşturuluyor.

Öztoprak ve Alvan tarafından hazırlanan bu çalışmanın ilk bölümünde su dolapları ve özellikle Dolab-ı Muhammedî'nin gündelik hayattaki yeri ve tarihçesi hakkında verilen bilgiler, su dolabı temsiline edebî metinlerde neden ve nasıl kullanıldığına dair bir çerçeve sunması ve okuyucuyu bu konuda daha ayrıntılı okuma ve araştırmalar yapmaya teşvik etmesi bakımından çok kıymetli. Bölümde anlatılanların kimi minyatür ve fotoğraflarla desteklenmesi de su dolaplarına aşina olmayan okuyucuların gözünde somut birer imaj oluşmasına yardımcı oluyor. Çalışmada Fakîrî'nin müstakil *Dolabnâme*'sinin incelemesine geçmeden önce, müstakil olmayan dolabnâme örneklerinin topluca verilmesi, okuyucuya bu metinlerle baş başa kalarak karşılaştırmalı bir okuma yapma ve aralarındaki benzerlik ya da farklılıkları kendi gözüyle görme, bunlar üzerinde düşünme imkânı sağlıyor. Bu çalışma, hakkında sınırlı bilgiye sahip olduğumuz Fakîrî'ye dair yeni bilgilerin ortaya çıkarılması bakımında da Osmanlı edebiyat tarihi üzerine yapılacak çalışmalara katkıda bulunuyor. Kitabın sonuna eser ve şahıs adlarından oluşan bir dizinin yanı sıra kelime bazında arama yapmaya imkân veren bir sözlük eklenmiş olması, bazı kelimelerin *Dolabnâme* içinde kullanılan anlamlarını topluca görmek isteyen araştırmacılar için büyük kolaylık sağlıyor. Kitapta *Dolabnâme* nüshasının tıpkıbasımının karekod okutma uygulamasıyla dijital ortamda erişime açılması, biz araştırmacılara *Dolabnâme* nüshasını pdf formatında telefon ya da bilgisayarlarımıza indirip inceleme olanağı sunuyor.

Son olarak, *Dolabnâme* ile ilgili eleştiriden ziyade öneri mahiyetinde değerlendirilebilecek birkaç noktaya da değinmek gerekiyor. Edebî tür tartışmalarının hâlen devam ettiğini, araştırmacıların tür kavramına farklı yaklaşımlar geliştirdiğini ve bu konuda henüz bir uzlaşmaya varamadıklarını biliyoruz. Bu nedenle, özellikle çalışmanın temel argümanlarının ortaya konduğu ve tartışmaya açıldığı ikinci bölümde yazarların süregelen tartışmaları nasıl değerlendirdiğini, sorunlu buldukları noktaları ve bunlara nasıl yaklaşılması gerektiğine dair fikir ve/veya çözüm önerilerini daha detaylı ele almaları okuyucunun aklındaki kimi soru işaretlerinin giderilmesine ve yazarların dolabnâmelerin edebî tür olduğuna yönelik iddiasını çok daha güçlü bir şe-

kilde geliştirip desteklemesine yardımcı olabilir. Bunun yanı sıra yazarların çalışma boyunca dolabnâmenin edebiyatımıza özgü bir tür olduğunu vurguladıklarını görüyoruz. Yazarların bu düşünceyi oluşturan sebepleri çok kısaca da olsa ortaya koyup değerlendirmesi gene çalışmanın iddiasını kuvvetlendirmeye katkı sağlayabilir. Çalışmanın en dikkat çekici yönlerinden biri de edebî bir tür olarak tanımlanan dolabnâmenin nasihatnâme, sergüzeşt-nâme vb. diğer edebî türlerle yakın ilişki içinde olduğuna dair tespitleri barındırması. Bu tespitlerin türlerarasılık bağlamında, belki de ayrı bir başlık altında, ayrıntılı olarak tartışmaya açılması çalışmanın argümanlarını güçlendirmenin yanı sıra başka edebî türler üzerine yapılan ya da ileride yapılacak çalışmalara eşsiz veriler de sağlayabilir. Elbette bu tip tartışmaların tek bir çalışmanın sınırlarını aşacağı âşikar. Bu noktada, kısa bir araştırma yaptığımızda *Dolabnâme*'nin yazarlarından Türkan Alvan'ın dolabnâmeler üzerine, bu çalışmada referans olarak kullanılan ve kullanılmayan, başka çalışmalarının da olduğunu öğreniyoruz. Bu nedenle, bu kitabı dolabnâmeler üzerine devam eden kapsamlı bir projenin bir ayağı olarak değerlendirmek gerekiyor. İleride yeni dolabnâme metinleri gün ışığına çıktıkça, yeni veriler elde edildikçe bu çalışmada dile getirilen tür tartışmalarının devamı gelecek ve bu tartışmalar daha ileri bir noktaya taşınacak gibi görünüyor.

Sonuç olarak, Fakîrî'nin *Dolabnâme*'sinin ortaya çıkarılması Osmanlı edebî metin külliyyatının tamamlanması yolunda alanımıza katkı sunuyor. Öte yandan, Fakîrî'nin *Dolabnâme*'si özellikle şairin hayatta olduğu on beşinci yüzyıl sonu ile on altıncı yüzyıl başlarında meclislerde okunan metinler, Cem Sultan'ın başından geçenlerin edebî metinlere yansımaları, türlerarasılık ve benzeri birçok konu üzerine yapılacak araştırmalara katkıda bulunacak metinler arasında yer alıyor. Bütün bu özellikleriyle *Dolabnâme* biz araştırmacıların ilgisini bekliyor.

Kitabiyat/Book Review

The Notebook of Kamāl al-Dīn the Weaver: Aleppine notes from the end of the 16th century

Edition, notes and study: Boris Liebreuz and Kristina L. Richardson.
Beirut: De Gruyter, 2021. 240 pp. ISBN: 978-3-11-068236-6.

SAFİYE TÜRKER IŞIKSEL

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Uluslararası Osmanlı Çalışmaları, Doktora Öğrencisi
İstanbul Medeniyet University, International Ottoman Studies, PhD Student

(safiyetrker@mail.com), ORCID: 0000-0002-9589-5534

Geliş Tarihi / Date of Arrival: 15.03.2024

Kabul Tarihi / Date of Acceptance: 02.04.2024

Türker-İşiksel, Safiye. *The Notebook of Kamāl al-Dīn the Weaver: Aleppine Notes from the end of the 16th Century*, Boris Liebreuz and Kristina L. Richardson. *Ceride* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634400>

Scarcity of source materials reflecting the perspectives of commoners in the non-European contexts, is often considered as an impediment to the advancement of micro-history. However, within the realm of Ottoman historiography, this rooted belief has already started to erode, primarily due to the burgeoning field of manuscript studies. The recognition of this evolving trend is further underscored by the substantial reservoir of as yet undiscovered manuscript materials awaiting exploration, cataloging, and digitization. As scholarly investigations in this realm progress, there arises a pressing need for the comprehensive reassessment and updating of existing literature.

The lack of this sort of textual sources is at times interpreted as the lack of self-reflective individuals in the East; even if there are some, that their agency as expressive entities was inherently unverifiable. However, this framework is undergoing a serious reevaluation for a few decades. Dana Sajdi and Nelly Hanna have significantly contributed to this scholarly reassessment by presenting texts that illuminate the perspectives of people situated at the margins of the elite or ‘*ulamā*’ circles, particularly in the transformative period characterized by shifts in class structure during the 18th century. Noteworthy among Sajdi’s contributions is the conceptualization of “nouveau literacy,” a term emblematic of the emergent phenomenon, which means that common people liberate the writing from the monopoly of the elite or ‘*ulamā*’ class not only as a technology but also as an epistemic tool.

Despite the valuable insights offered by these scholarly endeavors, a discernible bias has also emerged, like that such textual sources are predominantly concentrated particularly during the 18th century. However, empirical evidence suggests otherwise, revealing the existence of narratives including personal revelations as early as the 17th century. This assertion gains further credence through the meticulous examination conducted by Boris Liebrez and Kristina Richardson, whose study unearthed an example of such manuscripts dating back to the 16th century, thereby challenging prevalent historiographical paradigms and enriching our understanding of the agency of these historical figures and their textual representation.

Discovery, edition and analysis of *The Notebook of Kamāl al-Dīn the Weaver* [Ayyām Kamāl al-Dīn al-ḥāik] (Gotha orient A. 114), indeed as the remnant of an extended copy, spanning the years between 997 and 998/1588 and 1589, stands as a significant contribution to the understanding of the literary landscape, shedding light on one of the diverse practices of literacy that have emerged throughout various contexts and historical periods. This study expands upon the existing literary landscape by juxtaposing this new finding with previous works, rather than contradicting them. Initially, Liebrez and Richardson embark on the task of making this manuscript notebook intelligible and annotating it when necessary—given its original form of the manuscript, which may pose challenges for uninitiated readers accustomed to regular layouts. However, their scholarly en-

deavor extends beyond mere editorial tasks, involving a thorough examination of the text. In their analysis, editors contextualize the notebook within Kamāl al-Dīn's social milieu, meticulously reconstructing both his immediate surroundings and the broader societal context in which the author lived. They explore various aspects of the text, including its intended audience, linguistic characteristics, and the historical context of its composition. Notably, the study delves deeply into the genre of the notebook and the subjectivity of its author, engaging in extensive discussions on these matters. Through their rigorous examination, Liebrez and Richardson offer valuable insights into the various dimensions of the notebook thereby enriching our understanding of its significance within the related historical context.

The manuscript presents an intricate amalgamation of textual fragments, characterized by a cursive, non-uniform script sprawled across the paper's surface. These fragments encompass various entangled genres, including *'ajība*, *mathal*, *hikma*, *ta'rīkh*, vernacular poetry, chronograms, obituaries, even riddles and recipes. Notably, almost each entry is often accompanied by a date, reflecting a recording of events, observations, and personal experiences. Editors have offered diverse descriptions of the notebook, highlighting its multifaceted nature. At times, it is likened to a commonplace book, reminiscent of the miscellanies of the era, where a wide array of information is compiled. Alternatively, it is dubbed an *aide-mémoire*, serving as a supplement to oral practices and memory. Another apt characterization is that of a journal, given its daily recording format. However, it firmly diverges from a diary in modern sense, which typically delves into inner world of the writer and his emotions, and even from a *ta'rīkh*-diary coined by George Makdisi for Ibn al-Bannā's narrative. Despite not being an autobiographical work, subtle glimpses into the author's personal life and reflections can be discerned, both within the content and the form of the notebook. In terms of content, the notebook seamlessly weaves together practical knowledge of everyday life with significant events and figures from the social and cultural history of Aleppo in the late 16th century. This juxtaposition situates into a historiographical text, contributing to the traditional writing of *tarājim* and *hawādith* within Arabic literature. Through its intricate blend of genres, the notebook serves as a rich tapestry of historical, cultural, and personal narratives.

Another aspect of the ongoing genre discussion is related to whether this text could be acknowledged as an ego-document. In the narrowest definition of an ego document, if one of the most important requirements is audience as the author itself, another fundamental is the direct usage of the first person pronoun “I”. Throughout the study, editors hesitate to classify this text as an ego-document, yet they tend to discuss it in the same framework, drawing from the possibility of discerning clues about the author through the personal traits embedded within the text. They firmly argue that the text addresses an imaginary audience in the future rather than contemporary readers of the author’s time, particularly due to author’s embracing of an explanatory style despite initial impression that the notes or quotes may appear to be taken practically for the author’s personal use. On a broader sense, as the Arabic title of the notebook, *Ayyām* suggests, this journal-like genre could potentially be considered as one of the contemporary equivalents of ego-documents within the Ottoman context. Indeed, confusing nature of the text under examination, along with similar examples that may emerge subsequently, offers an opportunity to enrich the existing discussion regarding the criteria for categorizing a document as an ego-document.

The identity of Kamāl al-Dīn the weaver, is another significant discussion within the study. Unlike previous figures in related literature who often occupy the positions in the margins of society, such as Abu-Dhakir of Hanna or Ibn Budayr of Sajdi, Kamāl al-Dīn is portrayed as both commoner and elite rather than being in-between. This framework acknowledges his ability to exhibit scholarly knowledge when necessary, while always recognizing his primary identity as an artisan. Even he may possess scholarly insights, his identity as a weaver is consistently present throughout the notebook. Kamāl al-Dīn’s multifaceted identity is reflected in his writings as well. On the one hand, he quotes poetry, discusses grammar, or engages with topics of *fiqh*, indicating his scholarly inclinations, on the other hand he takes care to record elements of material culture such as trade and textiles, which are integral to his world as a weaver. This dual perspective offers a unique insight into his life and surroundings, combining scholarly pursuits with the practical realities of his artisanal profession.

Kamāl al-Dīn’s political stance distinguishes him from his predecessors, as some of them may have adopted a critical attitude towards authority. While refraining from openly challenging established power structures, he

also exhibits a willingness to document specific narratives related to the social history of Aleppo, even those susceptible to censorship in official sources. For instance, the account of a hashish addict serves as a prominent example among many others found in the notebook. Another intriguing aspect of Kamāl al-Dīn's notebook is its depiction of trans-confessional interactions from an interpersonal perspective, which might be challenging to find in chronicles or archival materials. This openness to documenting interactions across religious lines provides valuable insights into the diverse social fabric of Aleppo during the 16th century. In essence, Kamāl al-Dīn emerges as a figure who transcends the conventional boundaries of social hierarchy and identity. Just as his notebook disrupts the conventions of customary layout, Kamāl al-Dīn also resists categorization, challenging simplistic interpretations of his societal role.

One of the strengths of this study lies in the editors' deliberate emphasis on utilizing non-textual sources. For instance, their reference to the Aleppo Room housed within Berlin's *Museum für Islamische Kunst* serves as a strategic tool for engendering a nuanced visualization of Kamāl al-Dīn's social environment and the intricate world depicted within his notebook, even though it would be impossible to pinpoint any of the specific locales frequented by Kamāl al-Dīn himself. Equally compelling is the attention paid to artisanal signatures, which adorn a myriad of materials including glass, ceramic, wood, and textiles. While manuscript studies have traditionally relied on colophons as autobiographical sources to unravel the subjectivity of authors or scribes, the oversight of signatures on artifacts crafted from diverse materials has generally been a neglected gap in scholarly inquiry.

One criticism concerns the methodological approach adopted in incorporating supplementary primary and secondary sources to reconstruct the socio-cultural milieu of late 16th century Aleppo. The editors posit that the newly discovered notebook could address lacunae arising from inadequacies in extant archival materials. However, this argument, though not devoid of merit, appears tenuous without supporting the available source by means of thorough archival research. Certain Ottoman archival sources cited¹ in the study appear more suited for exploring secondary topics rath-

1 İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 65 Numaralı Sicil (1051-1053/1641-1644) [The Istanbul Kadı Court Registers of Galata Court no. 65]; 29 Numaralı Edirne Şer'îye Sicili (1050-1052/1640-1642) [Edirne Sharia Registers no.29]; Edirne Askerî Kassamı'na Âit Tereke Defterleri (1545-1659)

er than aligning directly with the primary focus of the book's context. A comprehensive scholarly endeavor might have entailed a primary focus, such as examining court registers of Aleppo, which conspicuously lack citation throughout the study. In this sense, the non-inclusion of *6 Numaralı Halep Şer'iye Sicili (994-999/1586-1591)* [Aleppo Sharia Registers no.6] as an additional primary source is intriguing, given its precise overlap with the timeframe mentioned in the notebook. These records have the potential to contain substantial information about Kamāl al-Dīn's contemporaries, the societal structure, and the economic circumstances they experienced.

Regarding the reproduction of the edited version of the notebook, it involves the generation of a printed version wherein the dispersed fragments from the manuscript are organized and put in a new layout. English subtitles are assigned to these fragments without including a facsimile copy of the original manuscript. This approach diverges from the traditional edition-critique method by not providing transliteration or translation. While this methodology provides a concise presentation of the text, it also imposes limitations, particularly for readers unfamiliar with Arabic language. Such readers can only recognize the topics discussed in the study but may struggle to discern nuances or discrepancies in the text's presentation, thereby impeding their ability to fully engage with the material.

The linguistic nuances embedded within the text are also significant challenges faced by editors, significantly influenced by both the faulty application of Kamāl al-Dīn's grammatical constructs and broader socio-linguistic practices prevalent during the period under consideration. Notably, it is possible to discern traits of Middle Arabic, such as the common usage of *hamza* and *alif maqṣūra* instead of *yā'*. While editors often opt to retain grammatically erroneous constructions that serve to preserve the author's stylistic idiosyncrasies, they particularly correct prevalent instances of Middle Arabic usage from that epoch. Without doubt, these editorial interventions serve to enhance the text's accessibility to most of the readers. Nonetheless, this editorial inclination presents its own predicament, particularly when there is a paucity of opportunities to scrutinize the original orthography as presented in extant edition. Among Arabic literati, the normative grammatical structure of the Arabic language is largely regarded as a

[Edirne Estate Inventory of the Military Class]; 397 Numaralı Halep Livâsı Mufasssal Tahrîr Defteri (943/1536) [Tax Registers of Aleppo Provence no. 397].

foundational precept, whereas the legitimate status of Middle Arabic remaining largely unestablished, except for the discernment of Arabic language specialists. Moreover, given the conjecture that Middle Arabic is uniquely associated with textual productions emanating from Jewish and Christian communities, the juxtaposition of such linguistic characteristics within a manuscript authored by a Muslim commoner engenders curiosity as a trans-confessional practice. Hence, despite the limitations uttered by editors, particularly regarding the idiosyncratic nature of the manuscript in question, the inclusion of a facsimile edition alongside the present transcription could have facilitated potential audience in navigating the printed text while simultaneously fostering an appreciation for the meticulous editorial efforts invested therein.

Undoubtedly, this study appears tailored to a rather specialized audience familiar with the concept of “nouveau literacy” or the socio-cultural history of Aleppo in the 16th century. Nevertheless, its potential transcends such narrow confines, offering relevance to an interdisciplinary readership encompassing fields from manuscript studies to sociolinguistics. Indeed, *The Notebook of Kamāl al-Dīn the Weaver* is a promising discovery amidst the vast array of manuscripts awaiting cataloging and digitization, makes our understanding improve about the historical landscapes within the Ottoman Empire and the Levant. Such sources, presenting a distinct perspective from archival material, furnish novel data that encourage critical reassessment of established paradigms, identifying certain gaps in them with fresh insights and engendering the formulation of new frameworks.

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

Alemdar Mustafa Paşa'dan Sadrazam Çelebi Mustafa Paşa'ya Mektuplar

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: 03.05.2024

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 04.06.2024

Gurulkan, Kemal. "Arşivden Bir Ben-Anlatısı: Alemdar Mustafa Paşa'dan Sadrazam Çelebi Mustafa Paşa'ya Mektuplar." *Ceride* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634518>



İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Yazmaları, T 9362-0001

دوئل و عایت و مرآت و قلم افندم حمدی
 علو قو باشی اغا اولمزه بوزن اقدیمجه طوقردن ارسال اولنان تمیقه من مسموکنز اولدینکن سمع هایتیه
 واصل اولور ایسه تا ترطیع پادشاهی بی موجب اولور دیوبعض ستم و سرزنی هادی و صدر عظم افندی حقد
 بوزن صکره قلیا و قابلا مقدا اولوق اقتضای اوده سینه دن اولدیغی محتوی ارسال اولنان کرمادکر واصل
 مفیوم شریفی معلوم اولمشدر مشاد ایسه باشی اغا اولمزه بزم اولدیهله تمجیر من کدولری اولدور من کبی بلوچ
 شوکتک و طایفه افندمزک اصدق صادق قرناسندن اتکا زایتد کیزدن کجلا منی برافندی بیگ کتده
 کجه بود بلدیزدن کند و سوال الدینه ناز اولدیهله خیر خواهاق طوقولق ننگله مسلمانجا منی یازمشیمه بزم
 شمدیه قدر سولیک طوقردن جمله منی کلدی حقدی بوزن صکره سی دخی میدانه حقدقه فائز وصال
 نیم اولدیغی معلوم و اسه کر کردد سبحان الله عبادق هندیکا طوغری سویلر طوغری سوزدی
 برار اجمیه و واقاطتی سوز استر سکر بلو اولدوق صکره پاک جوقدر هر کسی سویلر حق تعالی نیه بی
 طوغری سولیک و صداقدن اریصیه بجاتم بکانه ستم ایده نور سکر سن بنی کوردی بزده سزه
 مسلمان و طوغری دیو اعتقاد ایندی سزده اعتقاد کوزی بوز دکر ایسه نه بیالم صباغ اوله سز بز شمدیه
 اوزوزره واجب اولانی سولیک داشته بقالم دشمن کلکه کوزدی طلی سوزدی اولوک صاوتد کینار
 کورسوند الله عظیم اشان جمله سزه و جمله امت محله اعداد اجمیه آجین هله سزنی شوقدی
 یک ینادم پادشاه اولیسه بزم غمگی سزده می افکار ایوکنر شو شمدیه صباغ اوله افندی
 ع ۴۴

Mektup 1²

Hû

Devletlü, inâyetlü, mürüvvetlü vefiyyü'l-himem efendim hazretleri

Atûfetlü Başağa oğlumuz akdemce irsâl olunan nemîkamız mesmû'unuz olduğundan sem'-i hümayûna vâsıl olur ise te'sîr-i tab'-ı Padişâhîyi mûcib olur deyü ba'zı setm ü serzenişi hâvî ve Sadr-ı a'zâm efendimizin hakkında bundan sonra kalben ve kâliben müttehid olmak iktizâ-yı irâde-i seniyyeden olduğunu muhtevî irsâl olunan kerem-nâmeniz vâsıl olmağla mefhûm-ı şerîfi ma'lûmumuz olmuştur. Müşârunileyh Başağa oğlumuz bizim ol vechile tahrîrimiz kendilerini evlâdımız gibi bilüb şevketlü velî ni'metimiz efendimizin asdak [u] sâdık kurenâsından ittihâz ettiğimizden ve cümlemizi bir efendi bendeliğinde yek-vücûd bildiğimizden kendi suallerine binâen ol vechile hayırhâhlık ve doğruluk zannıyla Müslümancasını yazmışdım. Bizim şimdiye kadar söylediklerimizin cümlesi geldi çıktı. Bundan sonrası dahî meydana çıkdıkda hâin ve sâdık kim olduğu ma'lûm olsa gerekdir. Sübhâ-nallâh sâdık hizmetkâ[r] doğru söyler ve doğru söz dahî biraz acıcadır. Ammâ tatlı söz isterseniz yalan oldukdan sonra pek çokdur. Herkes söyler. Hakk te'âlâ yine bizi doğru söylemekden ve sadâkatden ayırmaya. Be canım bana ne setmediyorsunuz? Sen beni gördün, biz de size Müslüman ve doğru deyü i'tikâd etdik. Siz de i'tikâdınızı bozdunuz ise ne yapalım, sağolasız. Biz şimdiye kadar üzerimize vâcib olanı söyledik ve işte bakalım düşman geldi, göründü. Tatlı sözlü olan sâdıklar gelsinler görsünler. Allahu azîmü's-şân cümlemize ve cümle Ümmet-i Muhammed'e imdâd eyleye âmin. Hele sizin şu lakırdılarınıza pek yararım. Pâdişâh yoluna benim gayretimi siz de mi inkâr edersiniz? Hoş mu ya! Sağolasız efendim.

Fî 24 Z. Sene [1]222 / [22 Şubat 1808]

Mühür
Mustafa

BOA. TSMA. e, 427/39_1

2 Sadrazam Çelebi Mustafa Paşa'ya doğru bir şekilde söylediği sözlerin yanlış tefsir edildiğine üzüldüğü, sadık ve haini zamanın göstereceği ve çıkan haberlerin yanlış olduğu hakkında Tuna Seraskeri Alemdar Mustafa Paşa'nın mektupları. (Eski tasnif referans numarası: TSMA No, 1147/1-2)

بنام درویشی از نام افروخته
طرفه در کار اولی جسم توفیق شاهان بی حد و کلامی صغیر در دو دروازه و نه نام الکلری و بعضی نال و ایضا در کار
صعوم اولی ذخیره بی کسب کس مدینه به عسکر کوندر مشغول بود در سعادت کلامی تجزیه و حتی ذهنی بر نشان
الهی در اوان الله العظیم نه ذخیره بی کس و نه کسرم نه مدینه به عسکر کوندرم نه کوندرم نیز کوندرم نه ایوانه
مغایر حرکت این که الله اعلم عهدی محمد جناب خود بو عا جزئی و مقوله حرکت بود در همه شکر نصل جویستی
در سعادت بازدم ایری بکند نظیر شاهانه اولی نکه قیامت محمد نیز کوی برودم ایند مخ کز ارب
اوپه شفقانه و ایند فایده بلیکدین هر کلامی طوغری بلورم اشته نکونم ایدر قیل و قالک سببی بود نکت
طرفه کلام کاغذ محفوظ اولغنه اقتضا ایدر بسزده کوندرم بو خصوصاً ک حقیقتی و سببی
نه اولیقتی علی غایبه سولم کین لوجه سؤالی بی در لوق معالیم نیز بقا اولور حنا الله ونم الکر



Mektup 2

Hû

Benim devletlü karındaşım efendim

Tarafımıza derkâr olan hüsn-i teveccüh-i şâhâneyi çekemediklerinden hakkımızda türlü türlü iftirâ ve bühtân eyledikleri ve ba'zı kîl ü kâl çıkardıkları mesmû'um oldu. "Zahîreyi kesecekmîşsiniz, Midye'ye asker göndermişsiniz" deyü Dersa'âdet'den gelen tahrirât dahî zihnimi perişân eyledi. Zirâ vallâhi'l-azîm ne zahîreyi kesdim ve ne keserim. Ne Midye'ye asker gönderdim ve gönderirim. Bendeniz rızâ-yı hümâyûna mugâyir hareket etmemeğe Allah ile ahdetmişimdir. Cenâb-ı Hakk bu âcizi o makûle hareketde bulundurmaz. Cümlesinin tafsîl cevâbını Dersa'âdet'e yazdım idi. Belki manzûr-ı şâhâne olmuşdur. Lâkin kabahat benimdir. Bendenizi Pire'den atdılar. Muhlisiniz ise öyle kancıklık ve oynaklık bilmediğimden her kelâmı doğru bilirim. İşte tekevün eden kîl ü kâlin sebebi budur. Lâkin tarafımıza gelen kağıdlar mahfûz olmağla iktizâ eder ise biz de gösteririz. Bu husûsların hakikatini ve sebebi ne olduğunu Ali Ağ'a'ya söyledim. Gizlice suâl buyruldukda ma'lûm-ı şerîfiniz olur. Hasbinallâh ve ni'me'l-vekîl.

Mühür
Mustafa

BOA. TSMA. e, 427/39_2

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.)

Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
Karabük University, Faculty of Letters, Department of History

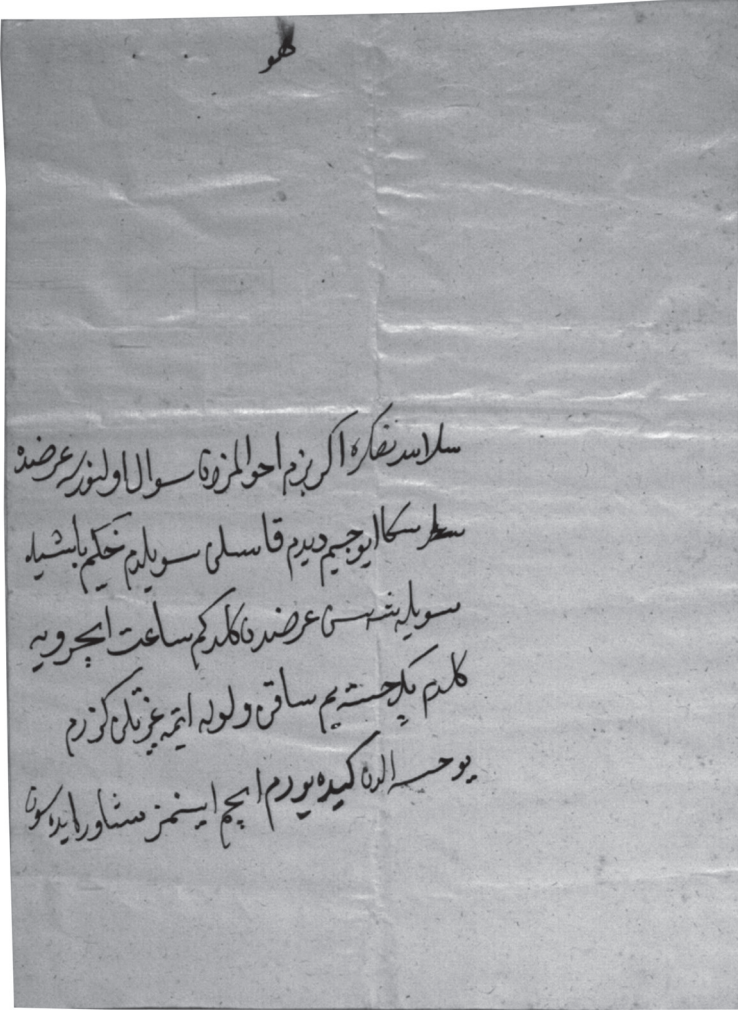
(muhsinakin@karabuk.edu.tr), ORCID: 0009-0002-2228-5732

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 02.05.2024
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 31.05.2024

Akın, Burak Muhsin. "Arşivden Bir Ben-Anlatısı: Sultan İbrahim'e (ö. 1648) ait bir Hatt-ı Hümayun" *Ceride* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634546>

Hüve¹

Selâmdan sonra; eğer bizim ahvâlimizden su'âl olunursa; 'arzda sana "eyüceyim" didim, kaslen (kasten) söyledim. Hekimbaşıyla söyleşesün... 'Arzdan geldüğüm saat içerüye geldim, pek hastayım... Sakın velvele itme! Gayretlen gezerim, yohsa elden gideyorum! İçim isenmez, (esenmez) müşâvere idesün.



TSMA.E.0801

1 TSMA-E 801/3-42

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

Edirne’de Mukîm Levnî’nin Hastalık ve Zarureti Sebebiyle Sadaka Talep Ettiği Arzuhali Üzerine Sâdır Olan Hatt-ı Hümâyun¹

MİNE KARATAŞ (haz.)

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doktora Öğrencisi
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, The Department of Turkish Language and Literature, PhD Student

(minekaratas@ismu.edu.tr), ORCID: 0009-0006-1137-9425

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 17.04.2024

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 09.05.2024

Karataş, Mine. “Arşivden Bir Ben-Anlatısı: Edirne’de Mukîm Levnî’nin Hastalık ve Zarureti Sebebiyle Sadaka Talep Ettiği Arzuhali Üzerine Sâdır Olan Hatt-ı Hümâyun” *Ceride* 2, no. 1 (Haziran/June 2024): sayfa/pp x-y
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.12634560>

1 Bu çalışmanın son aşamasında, belgenin transkripsiyonunun daha önce Gül İrepoğlu’nun *Levnî- Nakış, Şiir, Renk* başlıklı eserinde yayımlandığını tespit ettik. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gül İrepoğlu, *Levnî- Nakış, Şiir, Renk* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999). Dikkat ve katkıları için Prof. Dr. Selim Karahasanoğlu ve Kemal Gurulkan’a teşekkür ederim.

۲۰۱

هم

اداره مکتوب بو عیال کبریا
احسانها یوم امثالین

صدر اعظم بویه
 عیال کبری
 سکره فیلدین
 ۶

باری سبحانه و تعالی شوک تلو مهاستلو پادشاه اسلام حضرت نرینک وجودش فیض
 ازلری اوزونک سلطنتنه مکیکن ایدوب زمان عداک عنوانلریله کروه اولوب استعدادی
 مقضی المراته ایلیه بو قوللری اوج سننه کامله درک دردمن مبتلا اولوب طبیب اوکالینه
 مراجعت و پزهنه و ریاضتیه اولدنی انجی غرض شوک تلو عنایلو پادشاه کردن اطفال
 حضرت نرینه لایق براز انار قلم اجرا ایتمک ایکن بقضاه الله تعالی زمددن مالکیتین
 اولدی بعدن ناشی بعض انار قلمسندن بو جموعه بی انخر زدن پیدا ایدوب هنر قدر شایسته
 تحسین شهر یازی دکلی ایسه ده هزار شرمه رکاب همایونلرینه دفع اولندی صدقان حساب
 پادشاهینک دعاء قیمنه درگه بو قوللری ادرنده و وطنس از امان اولغله برسنه عیال
 و اولادم ایله ادرنده خدمت خیرد عالریله اولغله قداکایه احسان همایونیه ادرانی بودیله
 نامولدرکه علاج روحانی یله آنفاسین شایسته استیلاب دعا ایله بورمان خلاص اولون
 سنه تامن ان شاء المولی خوف پادشاهین بزرگ ناب و توان اولور الله سبحانه رحمت کون
 مهاستلو پادشاه اسلام حضرت نرینی بکشدله فی ادرن ایلیه
 العیال کبری
 لوقی

Hû

Edirne Gümrüğü'nden yevmî yirmi akçe **ihşân-ı hümâyunum olmuşdur.**

Sahh

*Sâdır olan Hatt-ı Hümâyun-ı şevket-makrûn
mûcebince düşen mahlûlden te'aruz olunmak üzre
gümrük-i mezkûrdan yirmi akçe tevcih olunmak
buyruldu.*

6 Receb [1]118

Bârî Sübhânehû ve Te'âlâ şevketlü, mehâbetlü Pâdişâh-ı İslâm hazretlerinin vücûd-ı şerîf-i âlem-ârâların evreng-i saltanatta mekîn idüb zamân-ı adâlet-unvânlarında gürûh-ı erbâb-ı isti'dâdı makzıyyü'l-merâm eyleye. Bu kulları üç sene-i kâmilemdir ki derd-i remede mübtelâ olub etibbâ ve kehhâline mürâca'at ve perhiz ve riyâzette olmadan ancak garaz-ı şevketlü, inâyetlü Padişâh-ı gerdûn-iktidâr hazretlerine lâyıık biraz âsâr-ı kalem icrâ etmek iken bi-kaza'illâh-i Te'âlâ remedden bi'l-küllîye halâs olmadığımından nâşî bazı âsâr-ı kalemden bu mecmûayı âhar yerden peydâ idüb her ne kadar şâyeste-i tahsîn-i şehriyârî değil ise de hezâr-şermle rikâb-ı hümâyunlarına def' olundu. Sadakât-ı cenâb-ı Pâdişâhîden recâ-yı fakirânedir ki bu kulları Edirne'de vatan-sâz-ı ikâmet olmağla bir sene 'ıyâl ü evlâdım ile Edirne'de hizmet-i hayr-duâlarında olmağa kadr-ı kifâye ihşân-ı hümâyuna erzânî buyrula. Me'mûldür ki ilâc-ı rûhânî ile enfâs-ı meşâyihden isticlâb-ı duâ ile bu remedden halâs olub sene tamâmında inşâ'ü'l-Mevlâ hizmet-i Pâdişâhîde bezl-i tâb ü tüvân olunur. Allah Sübhânehû ve Te'âlâ şevketlü, mehâbetlü Pâdişâh-ı İslâm hazretlerini bî-keslere feryâd-res eyleye.

El-Abdü'd-dâ'î
Levnî

BOA. İE. MT, 3/301

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.

Editör'den

SELİM KARAHASANOĞLU

From the Editor

SELİM KARAHASANOĞLU / Çeviri-Translated by: AYŞE KAPLAN

XV. Yüzyıl Timurlu/Karamanlı/Osmanlı Ulemâsından Şeyh Alî El-Bestâmî Musannifek'e Dair

Otobiyografik Kayıtlardan Hareketle Biyografik Bir İnceleme

A Biographical Analysis Based on Autobiographical Records of Sheikh Ali Al-Bestami Musannifak,

A Scholar from the 15th century Timurid/Karamanid/Ottoman World

ÜMIT KARAVER

Dolabnâme Türünün Osmanlı Ben-Anlatılarına Katkısı: Fakîr'in Dolabnâme'si Örneği

The Contribution of Dolabnâme Genre to Ottoman Ego-Documents: The Sample of Faqîr's Dolabnâme

TÜRKAN ALVAN

An Exile Memoir by Karaçelebizâde Abdülâzîz Efendi and Self-Narrative Elements in His Works

Karaçelebizade Abdülâzîz Efendi'nin Eserlerinde Ben Anlatıları

GÜNAY KAYARLAR

Sûfî Pratiklerde Kendilik İnşası Bağlamında Yazının Yeri ve İsmail Hakkî Bursevî (1653-1725)

The Role of Writing in the Context of Self-Construction in Sufi Practices and İsmail Hakkî Bursevî (1653-1725)

NURDAN ŞAHİN SOYLU

Saraybosnalı Molla Mustafa'nın (c. 1730-1809) Vakayinamesi: Toplumu Gözlemlemek, Kendini İfade Etmek

A Chronicle by Mulla Mustafa from Sarajevo (c. 1730 – 1809): Observing the Society, Expressing the Self

KERİMA FİLAN

Ben-Anlatıları: Son Söz mü?

Ego-Documents: The Last Word?

KASPAR VON GREYERZ / Çeviri-Translated by: ESRA ÇON YILMAZ

Life Narratives of the Family of Swedish Envoy Cosswa Anckarsvärd's Stay in Constantinople (1906-1920)

SYLVIE MORET PETRINI

Dördüncü Mehmed Saltanatında İstanbul: Risale-i Kürd Hatib

CUMHUR BEKAR

Body, Self and Melancholy: The Self-Narratives and Life of the Nobleman Osvaldo Ercole Trapp (1634-1710)

NİL TEKGÜL

Dolabnâme

GÜLŞAH TAŞKIN

The Notebook of Kamâl al-Dîn the Weaver: Aleppine notes from the end of the 16th century

SAFİYE TÜRKER İŞIKSEL

Alemdar Mustafa Paşa'dan Sadrazam Çelebi Mustafa Paşa'ya Mektuplar

KEMAL GURULKAN (haz.)

Sultan İbrahim'e (ö. 1648) ait bir Hatt-ı Hümayun

BURAK MUHSİN AKIN (haz.)

Edirne'de Mukîm Levnî'nin Hastalık ve Zarureti Sebebiyle Sadaka Talep Ettiği Arzuhalî Üzerine Sâdir Olan Hatt-ı Hümayun

MİNE KARATAŞ (haz.)