

ceride

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

Cilt/Volume 3 • Haziran/June 2025 • No. 1



ceride

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

Cilt/*Volume* 3 • Haziran/*June* 2025 • No. 1

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

İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ

Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi

Ceride: Journal of Ego-Document Studies

Cilt 3: Sayı 1 – Haziran 2025

Volume 3: Issue 1 – June 2025

ISSN: 3023-4425

e-ISSN: 3062-1771

Editör/Editor-in-Chief

Selim Karahasanoğlu,
selim.karahasanoğlu@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

Kıtıyabıt Editörü/Book Review Editor

Özlem Özdemir Kumbur, 17340505007@ismu.edu.tr

İngilizce Dil Editörü/English Language Editor

Derya Oruç, derya.oruc@medeniyyet.edu.tr

Türkçe Dil Editörü/Turkish Language Editor

Mine Karataş, minekaratas@ismu.edu.tr

Teknik İletişim/Technical Contact

Emre Eken, 19340502007@ismu.edu.tr

Sosyal Medya Editörü/Social Media Editor

Canan Torlak, canan.torlak@medeniyyet.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,
Sabancı Üniversitesi • Yüksel Çelik, Marmara Üniversitesi •
Aslı Çiftçi, İzmir Ekonomi Üniversitesi • Rudolf Dekker,
Universiteit Amsterdam • Suraiya Farooqi, Ibn Haldun
Üniversitesi • İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyyet
Üniversitesi • Barbara Kellner-Heinkele, Freie Universität
Berlin • Cemal Kafadar, Harvard University • Sigurdur 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

İbnülemin Mahmud Kemal (ö.1957)

"Süretim şiretime şahiddir / Başka şahid aramak zâiddir.

Fi 24 Şevval 1343 fi 16 Mayıs 1341".

Bu dergi, Ben-Anlatıları Uygulama ve Araştırma Merkezi
(BAMER) yayınıdır.

This journal is a publication of the Center for the Study of
Ego-Documents (BAMER).

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/>

Sipariş/Order: <https://ceride.medeniyyet.edu.tr/tr>



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



Bu sayının dizgi masrafları Yurt Dışı Türkler ve Akraba
Topluluklar Başkanlığı, baskı masrafları İbnülemin Mahmut
Kemal İnal Vakfı ve Biyografi Enstitüsü tarafından
üstlenilmiştir.

Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi'ndeki makaleler,
Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0
International (CC BY-NC 4.0) lisansı koşullarına uygun olarak
yayınlanır ve Libre açık erişimlidir.

Articles in *Ceride: Journal of Ego-Document Studies* are
published under the terms of the Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC
4.0) license and are Libre open access.

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

xxx *From the Editor*
SELİM KARAHASANOĞLU

1 Araştırma Makalesi/ Research Article

1 Nazariyatın İçinde Gömülü Kendilik-Anlatıları: Osmanlı Ülkesi'ndeki
Bilim Eserlerinin Ben-Anlatıları İçin Bir İşlevi Var Mı?
Embedded Self-Narratives in Theoretical Sciences: Do Scientific Books in
the Ottoman Empire Have Any Function for Self-Narratives?
İHSAN FAZLIOĞLU

21 Bir Osmanlı Âliminin 'Entelektüel-Ben' Anlatısı:
Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin *Sebeti*
An Ottoman Scholar's 'Intellectual-Self' Narration:
The *Sabath* of Küçük Hâmid Efendi of Bandırma
ŞÜKRAN FAZLIOĞLU

50 Uzlete Çekilmiş Bir Garip Musahhih: Bursalı Maḥmūd Âgâh/Nâşih'in
Benliğini (Biyografisini) Tashihlerinde Aramak
A Reclusive and Stranger Textual Corrector: Tracing the Selfhood
(Biography) of Bursalı Maḥmūd Âgâh/Nâşih within His Textual Corrections
SADIK YAZAR

123 Yoldaki "Ben"ler: 19. Yüzyıl Avrupa Seyahat Günlükleri
The "I"s on the Road: 19th Century European Travel Diaries
TUĞBA İSMAİLOĞLU KACIR

153 Çeviri/Translation

- 153 Kleio Anahtar Deliğinden Bakıyor
(Clio kijkt door het sleutelgat)
Clio looks through the keyhole
JACQUES PRESSER
Çeviri/Translated by: İSMAIL HAKKI KADI

167 Kitabiyat/Book Reviews

- 167 2Ben Anlatıları 1. Bölüm
YAYLAGÜL CERAN KARATAŞ
- 177 Engellilik Çalışmaları Mikro Tarihle Buluşuyor:
Bibi'nin Berlin'deki Gizli Yaşamı
Disability Studies Meets Microhistory: The Secret Life of Bibi in Berlin
KAMURAN ŞİMŞEK
- 184 Ertuğrul Osman, Şehzadenin Yüzyılı: Sultan II. Abdülhamid'in Torunu
Ertuğrul Osman Efendi'nin Hatıraları
AHMET MUSA ÖZTÜRK

195 Konferans Raporu/Conference Report

- 195 Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Dördüncü -Ara Dönem- Toplantısı
Raporu
Ottoman Ego-Documents Fourth -Interim- Meeting Report
CANAN TORLAK
- 203 Report on the Interim Meeting of the Ottoman Ego-Documents
Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Ara Dönem Toplantısı Raporu
TALHA MURAT
- 213 Tagungsbericht über das vierte Treffen zu osmanischen Selbstzeugnisse
Report on the Fourth Ottoman Ego-Documents Meeting
BARBAROS KÖKSAL

-
- 231 **Arşivden Bir Ben-Anlatısı/**
An Ego-Document from the Ottoman Archives
-
- 231 Şeyhülislâm Ebûishakzâde Atâullah Mehmed Efendi'nin Mektubu
KENAN YILDIZ (haz.)
- 237 Mustafa Kemal Paşa'ya Mektuplar
KEMAL GURULKAN (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* 3, no. 1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp vii-xiv
DOI: 10.5281/zenodo.15777414

İrfan âlemine âcizâne hizmet etmek maksadıyla yıllarca uğraşarak –Allah'ın izniyle- vücuda getirdiğim şu nâciz eserde erbâb-ı kemâl kafilesine katılarak kendimden bahsetmek hatır ve hayalimden geçmemiştir.

Hakkımda ibrâz-ı iltifat eden eviddâdan ekserî benim de tercüme-i hâlimle birkaç manzumenin dercini musırrâne taleb ettiler. Kendimden sıkılarak bu sahifelerde şahsımdan ve eserlerimden bahsetmeye ve birkaç manzum sözümü derce mecbur oldum.¹

İbnülemin Mahmud Kemal İnal (1871-1957), Osmanlı'nın son, Cumhuriyet'in erken devirlerindeki şairlerin biyografilerini verdiği eserindeki "Kendime Dâir" başlıklı otobiyografisine böyle başlıyor. Otobiyografisini kaleme alan kendinden önceki nesillerin de de sıkça yaptığı gibi, kendini yazmasının çevresindekilerin ısrarı üzerine, adeta bir mecburiyet neticesi kaleme alındığını ifade etse de, eserlerinin başlıklarında (*Ravzatü'l-Kemâl*, *Kemâlü'l-Kâmil*,

1 İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlü's-Şuarâ)*, haz. Ayşegül Celepoğlu, c. V (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2013), 2625. "Kendime Dair" hakkında bir inceleme için bkz. İsmail Alperen Biçer, "Abd-i Hakîrin Başına Gelenler: İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın Kendime Dair Başlıklı Otobiyografisi Üzerine Dikkatler," İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi 62, no. 1 (2022): 1-16. Hem "Kendime Dair"e hem de Biçer'in makalesine dikkatimi çeken meslektaşım Nagihan Gür'e teşekkürlerimle.

Nûrû'l-**Kemâl**, İzzû'l-**Kemâl**, **Kemâlû'l**-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse, **Kemâlû'l**-Hikmet, **Kemâlû'l**-İsmet, **Kemâlû's**-Safvet, **Kemâlû's**-Şuarâ, **Kemâlû's**-Sudûr²) kendi ismini geçirmesi keyfiyeti dahi dikkate alındığında, insan tabiatı gereği, kendini öne çıkarmayı seven bir karakteri olduğu söylenebilir. Belli ki hemen herkes gibi İbnülemin de kendi ismini görmekten ve göstermekten haz duyuyordu. Eser adlarında ismini geçirmesi durumu, İbnülemin üstüne doktora tezi yazan İsmail Alperen Biçer'e ait "Beyefendi ve Şair: İbnülemin Mahmut Kemal İnal'da Benmerkezciliğin İzleri" isimli çalışmada şu cümlelerle ifade edilir:

Eserlerinin pek çoğuna ise 'Kemâl' kelimesiyle kurduğu bir terkibi isim olarak vermiştir. İbnülemin'in, eserlerini isimlendirme usulüyle kendisini gösteren egosantrik/benmerkezci yönü eserlerinin içeriğinde de hâkim bir unsurdur.³

Şüphesiz, İbnülemin'i otobiyografisini kaleme almaya iten sırf kendinden bahsetme yollu insani refleks değildir. *Kemâlû's*-Şuarâ başlığı altında 500 küsur şairin biyografisini verirken kendisini de eklemesi, diğer otobiyografilerde de sıkça rastladığımız bir savunu ihtiyacıdır aynı zamanda. Evet, İbnülemin meslek hayatında karşılaştığı haset, fesat ve türlü türlü zorluklar karşısında meselelerin kendi zaviyesinden nasıl görüldüğünü bizzat ortaya koymak istemiştir. Genç yaşta Babıali'ye girişi ve burada maruz kaldığı zahmetleri dile getirir. Tayin olduğu memuriyetlerde maruz kaldığı garaz halleri, İttihat ve Terakki'nin akıl hocası olarak yansıtılması karşısında tepkisi, Halil Edhem Bey'le yıldızının barışmayışı, düşmanlarının zoruyla müze müdürlüğünden emekliye sevkı gibi memuriyet hayatının hemen her safhası ile ilgili söyleyecekleri vardır İbnülemin'in. "Kendime Dâir" onun çocukluğundan, ailesine, defalarca denemesine rağmen evlenemeyişine, evlerinin kitaplarıyla beraber yanmasından hac ibadetini edasına kadar hayatına dair pek çok noktayı ihtiva eder. Kapatırken, kapak fotoğrafımız bağlamında İbnülemin'e döneceğim.

2 Eserlerinin isimleri için bkz. Ömer Faruk Akün, "İbnülemin Mahmud Kemal," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnulemin-mahmud-kemal>. Erişim tarihi: 26.06.2025; İsmail Alperen Biçer, "Beyefendi ve Şair: İbnülemin Mahmut Kemal İnal'da Benmerkezciliğin İzleri," *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21, no. 1 (2020), 90. Ayrıca bkz. Aynı yazar, "Tezkire Geleneğinin Son Temsilcisi: İbnülemin Mahmut Kemal İnal" (Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi, 2019), 91 ve dipnot 208. Buralarda zikredilmeyen ancak otobiyografisinde basılmayan eserleri listesinde "Kemal" adına rastladığımız başka başlıklar vardır ki bunlar da ilave edilirse sayı daha da kabarr. Bkz. *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlû's*-Şuarâ), haz. Ayşegül Celepoğlu, 2660-61.

3 Biçer, "Beyefendi ve Şair: İbnülemin Mahmut Kemal İnal'da Benmerkezciliğin İzleri," 85.

Bizden ve dünyadan haberler:

24-26 Nisan 2025'te Litvanya'nın başkenti Vilnius'ta "Birinci Uluslararası Ben-Anlatıları Ağı Konferansı: Ortaçağ El Yazmalarından Modern Medyaya Ben-Anlatıları: Anlatılar, Sunumlar, Kimlikler" (*1st International Egodocumental Network Conference Egodocuments from Medieval Codex to Modern Media: Narratives, Presentations, Identities*) başlıklı bir konferans gerçekleşti. Vilnius Üniversitesi'ne ilaveten, Polonya'nın iki üniversitesi (Toruń Nicolaus Copernicus ve Lodz) de toplantının organizasyonunda paydaş olarak hareket ettiler. Konferans, Uluslararası Ben-Anlatıları Araştırma Grubu'nun (*International Egodocumental Research Group*) ilk konferansı olup ben-anlatıları araştırmalarının gelişimine ve yirmi birinci yüzyılda konuya dair değişen algıya odaklanmıştır. Bu etkinlik, 2022 ve 2024 yıllarında Toruń'daki Nicolaus Copernicus Üniversitesi'nde düzenlenen "Ben-Anlatıları, Yaşam Yazını ve Otobiyografik Metinler" (*Egodocuments, Life Writing and Autobiographical Texts*) ve 2023 yılında Łódź Üniversitesi'nde düzenlenen "Ben-Anlatıları ve Mahremiyet" (*Egodocuments and Privacy*) başlıklı sempozyumların devamı niteliğindedir.

Uluslararası ben-anlatıları ağı, Aralık 2023'te Michaël Green ve Hadrian Ciechanowski tarafından, Nicolaus Copernicus Üniversitesi (Toruń) ve Łódź Üniversitesi bünyesindeki Ben-Anlatıları Araştırma Grubu tarafından hayata geçirilmiştir.⁴ Bu ağın amacı, farklı disiplinlerden ben-anlatıları üzerine çalışan araştırmacıları bir araya getirerek tartışma, iş birliği ve bilgi alışverişine olanak sağlayan bir platform oluşturmaktır. Ekip bizimle de iletişime geçmiştir ve çalışmalarımızı yakından takip etmektedirler. Brill yayınevinin Ben-Anlatıları ve Tarih (*Egodocuments and History*) serisinin editörlerinden Michaël Green, Lodz Üniversitesi web sayfası üzerinden başlattığı, dört dijital mecrada (SoundCloud, Spotify, Apple Podcasts, YouTube) yayınlanan "Tarihçilerle Sohbet" (*Historians in Conversation*) programına beni de 15 Mayıs'ta konuk etmiştir.⁵ Burada başlıca hayatım ve kariyerim üstüne söylemiş ve ben-anlatıları üzerine çalışan tarihçiler olarak kendi ben-anlatılarımızı ortaya koymuş oluyoruz.

4 <https://egodokumenty.umk.pl/?task=news&action=all>. Erişim tarihi: 21.06.2025.

5 <https://www.wydzielhist.uni.lodz.pl/epublikacje>. Erişim tarihi: 21.06.2025.

Bu sayıda:

Bu sayımızda dört araştırma makalesi ile çıkıyoruz. Birinci makale İhsan Fazlıoğlu'na ait olup 2024 Mayıs'ında Üsküp'te gerçekleştirdiği açılış konuşmasına dayanmaktadır. Fazlıoğlu yazısında bilim eserlerinde de ben-anlatısı unsurlarının bulunabileceğini gösteriyor. Makalede eserlerden örneklerle gösterildiği üzere bilim eserlerinde yazarların kendine ait öyle bilgilere erişmek mümkündür ki, bu bilgilerin başka bazı biyografik kaynaklarda bulunması mümkün değildir.

Şükran Fazlıoğlu'nun makalesi de Üsküp'te sunduğu tebliği esas almaktadır. Bu makalede ben-anlatıları için yepyeni bir türe dair farkındalık oluşturuyoruz. "Sebet" adı verilen; kişilerin, bir tür özgeçmiş diyebileceğimiz metinleri sayesinde, hangi hocalarla hangi eserlerin okunduğunu zamanı ve mekanı ile öğreniyoruz. Fazlıoğlu, bu sebetlerden birini, 18. yüzyılın ilk yarısında yaşamış alim Bandırmalı Küçük Hamid Efendi örneğinde detaylıca inceliyor.

Sadık Yazar'ın yazısı Üsküp'te sunulan tebliğlerden olmayıp bu sayı için kaleme alınmıştır. Yazar da bugüne kadar *Ceride* okurlarının görmediği bir açıdan katkı veriyor. 1825'te İstanbul'da dünyaya gelen, aslen İstanbullu olan Bursalı musahhih Mehmed Agah'ın tashihlerinde karşımıza çıkan ben-anlatılarına odaklanıyor. Şair-alim, katip, imam Mahmud Agah örneğin 16. yüzyıldan bir metni tashih ederken, nüshasına "Tercüme-i Hal-i Musahhihu'l-Fakir" diye müstakil bir başlık atarak iki sayfalık bir otobiyografisini verebilmektedir. Yazar, bu tashihine ilaveten İsmail Hakkı Bursevi'nin şiirlerini derlediği eserine de sunduğu otobiyografik veri açısından özel önem vermektedir. *Subhatu's-Salikin* başlıklı bu eser Bursalı Mehmed Tahir tarafından "akıbeti bilinmiyor" notuyla kaydedilmişse de içeriği bu makalede Yazar tarafından ortaya koyulmaktadır. Yazar, Agah'ın şahsı ve tashih çalışmaları üstüne literatürdeki bir boşluğu böylece doldurmaktadır.

Tuğba İsmailoğlu-Kacır'ın yazısı Üsküp'te sunulan tebliğlerin bir başkasıdır. Dolayısıyla bu sayıdaki araştırma makalelerin üçü Üsküp toplantımızdan beslenmiştir. Bu makale ile, Osmanlı dışı alana çıkmış ve Avrupa tarihi literatüründen bir katkı gerçekleştirmiş oluyoruz. Kacır seyahatnameleri iki kategoride ele alıyor: Bilimsel seyahatnameler, edebi seyahatnameler. İlkinde nesnellik ön planda olduğundan yazara ait kişisel öğelerin pek de yakalanamayacağını dile getirmektedir. İkinci kategoriye giren edebi seyahatna-

meleri örneklendirirken zikrettiği eserler arasında öyleleri vardır ki, bunlarda (Herder, Heine gibi) “karşılaşılan yerlerin veya kişilerin betimlemelerine neredeyse hiç yer verilmez. Bunun yerine, metin[ler] adeta bir düşünsel ve ruhsal yolculuk gibi”dirler. Seyahatnameleri konumuz açısından başarıyla tasnif eden Kacı, ben-anlatısı içeriğine sahip seyahatnameler ile bu tür bir içeriğe sahip olmayanları (Seetzen örneğinde olduğu gibi salt bir bilimsel rapor hüviyetindekileri) ayırıyor. Bilimsel rapor hüviyetinde bir seyahatnameyi ben-anlatısı kategorisine sığdıramayacağımız gibi kendisi tarafından değil de maiyetindeki birisi tarafından tutulan Elisabeth Christina’nın 1708’deki dört günlük seyahatinin kaydını oluşturan seyahat günlüğü de ben-anlatısı olarak değerlendirilemez. Benzer şekilde, Osmanlı padişahlarının kendisi tarafından değil de sır katipleri tarafından tutulan, onların gündelik edimlerini anbean izleyebildiğimiz ruzmaneleri kategori dışı tutageldim.

Çeviri kısmında yine bir Jacques Presser yazısına yer veriyoruz. İsmail Hakkı Kadı ilk sayımızda Presser’in *ego-document* kavramını ilk defa kullandığı yazısını Felemenkçeden Türkçeye çevirmişti. Burada ise yine Felemenkçeden bir başka yazısını Türkçe okuyucusuna sunuyor. Presser, bu metinde ben-anlatıları içerisinde günlük formunu diğer türlerin üstüne koyuyor. Günlüğün anıdalığının kıymetini öne çıkararak, hatıratla rastladığımız türden geçmişte yaşananların bir yeniden inşasının günlük için geçerli olmadığını dile getirir. Bu bakımdan Presser’de günlük yazarı diğer ben-anlatı formlarına göre daha bir “güvenilir”dir. Presser, mektuplar ve konuşma kayıtları için de benzer saptamayı yapar. Anında oluşturulan, zamanın süzgecinden geçmemiş bu türleri çıplak gerçekliğe en yakın, tarihsel figürlerin fanilasız hallerine erişim sunan kaynaklar olarak tanımlar. Benim de ben-anlatı formları içerisinde en ilgimi çeken, belki de Sadreddinzade günlüğü üstüne kitap yazmışlığımdan olacak, günlük türüdür.

Kitabiyat kısmında üç yazımız bulunuyor. *Ceride* bizlerin formasyonları dolayısıyla tarih ağırlıklı çıksa da salt bir tarih dergisi değildir. Ben-anlatıların geniş alanına giren her disiplinden yazılara açıktır. Yaylagül Ceran Karataş’ın hakkında değerlendirme yazdığı otobiyografik bir anlatı olarak fotoğrafın üretimini konu alan çalışma bu kapsamda değerlendirilmelidir. İnsanın kendini fotoğraflaması (*selfie*) yahut kendi fotoğrafını paylaşması şüphesiz bir kendilik dışavurumudur. Karataş’ın ele aldığı yayın, İstanbul Fotoğraf ve Sinema Amatörleri Derneği’nin (İFSAK) yürüttüğü “2 Ben

Anlatıları”⁶ isimli projenin neticesinde ortaya çıkmıştır. Kitapta 14 fotoğrafçı, 10 fotoğrafı üzerinden temsil edilmektedir. Şüphesiz kişi benliğini otobiyografik metnine yansıtabileceği gibi fotoğrafına da yansıtabilir. Bu bakımdan bana bu çalışma son derece ilginç gelmiştir. Değerlendirdiğimiz ikinci kitap, İzlanda Üniversitesi’nden Sigurður Gylfi Magnússon’a aittir. Magnússon, Üsküp’te onur konuğu olarak “Egodocuments and Microhistory: The Story of Bibí in Berlín/Ben-Anlatıları ve Mikro Tarih: Berlin’de Bibí’nin Hikayesi” başlıklı bir konuşma yapmıştı.⁷ Akabinde bu konuşmada bahsi geçen meseleleri ele aldığı kitabı bu sene içinde basıldı. Engellilik çalışmaları ile ben-anlatılarını birleştiren alanımızın bu üretken isminin çalışmasını inceleyecek doğru ismin, Türkiye’de engellilik tarihi üstüne çalışmalar gerçekleştiren Kamuran Şimşek olacağını değerlendirdim. Bibi (Bjargey Kristjánsdóttir, 1927-1999) Kuzey İzlandalı, Berlin adlı bir çiftlikte büyümüş, yaşamını önemli bir kesitini burada bir kulübe içerisinde geçirmiş, zihinsel engelli bir bireydir. Kitap, engeli ilkokul yıllarında ortaya çıkmış Bibi’nin otobiyografisine odaklanmaktadır. Bu çalışmada Magnússon, mikro tarih ve ben-anlatıları alanındaki geniş birikimini engellilik çalışmaları ile birleştiriyor. Son kitabiyat yazısında Ahmet Musa Öztürk, II. Abdülhamid’in torunu Ertuğrul Osman Efendi’nin hatıralarını ele alıyor. Bu hatırat neredeyse tüm 20. yüzyılı kapsamaktadır. Yazarın İstanbul, Avrupa ve Amerika’daki 97 senelik yaşamından kesitler bu kitapta bulunabilmektedir.

13 Aralık’ta Almanya’dan meslektaşlarla Medeniyet-Freie ortaklığında gerçekleştirdiğimiz toplantıyı Türkçe, İngilizce ve Almanca olmak üzere üç dilde hazırladığımız raporlarla kayıt altına alıyoruz. Raporlar birbirinin çevirisi değildir, her biri farklı yazarlarca bağımsız olarak kaleme alınmıştır. Canan Torlak Türkçe, Talha Murat İngilizce, Barbaros Köksal Almanca raporlarını kaleme alırken konferans günü tuttıkları notlarını kullandılar.

Arşivden bir ben-anlatısı kısmında Kenan Yıldız’ın katkısıyla önceki sayılarımızdaki formatın biraz dışına çıkarak yazardan yorum da aldık. Yıldız, kısa yazısında Şeyhülislam Ebuishakzade Ataullah Mehmed Efendi’nin (ö. 1811) mektubunu ele alıyor. Kadılık mesleğinden gelen ve nihayet ceddi gi-

6 Yayın, İFSAK web sayfasında tam metin olarak kamuya açıktır: <https://www.ifsak.org.tr/dijital-yayinlar/2-ben-anlatilari.pdf>. Erişim tarihi: 25.06.2025.

7 Bkz. <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/21-mayis-uskup-program.pdf>. Erişim tarihi: 25.06.2025. Tebliğ özeti için bkz. OLBA 2024-Üsküp, Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Sempozyumu: Özet Kitapçığı/Abstracts, 77. <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/21-mayis-ozet-kitapcigi.pdf>. Erişim tarihi: 25.06.2025.

bi şeyhülislamlık makamını tutan Ataullah Mehmed Efendi, 1809 tarihli duygu yoğun bu mektubunu sürgün yıllarında kaleme almış olup ilmiyeden bir dostuna hitap etmektedir.

Bundan önceki sayılarımızda, hatırlanacağı üzere, belgeleri yorumsuz yayınlamayı yeğlemiştik. Yorumsuz yayın usulüne Kemal Gurulkan ile devam ediyoruz. Gurulkan bu sayıda, Mustafa Kemal Atatürk'e hitaben kaleme alınmış üç mektupla katkı vermektedir. Bu mektuplardan ikisi (annesi Zübeyde Hanım ve Ali Emiri tarafından gönderilenler), Gurulkan'ın dipnotlarından anlaşıldığı kadarıyla, kamuoyuyla ilk defa paylaşılıyor.

* * *

Bu sayının kapağında İbnülemin Mahmud Kemal İnal'ın bir fotoğrafını görüyorsunuz. Kapak fotoğrafına dikkatimi çeken Elmin Aliyev olmuştur. Birkaç açıdan kapağa İbnülemin'i taşımak benim için anlamlıdır. Akademik hayatımdaki ilk yayınam, Madeline Zilfi'nin Sıdkı Mustafa günlüğü konulu makalesinin çevirisidir. Bahse konu günlük, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi İbnülemin Mahmud Kemal İnal koleksiyonunda yer almaktadır. İbnülemin'in başkalarına ait otobiyografik materyale ilgisi ortadadır; kendisi de ben-anlatılarını ortaya koymuştur. Onun rüyalarını konu alan kitabını tanıttığımızı *Ceride*'nin geçmiş sayılarını takip edenler hatırlayacaktır.⁸

Kapağımıza İbnülemin'i koyduğumuzda, onun adını taşıyan İbnülemin Mahmud Kemal Vakfı ile vakfın bünyesinde faaliyet göstermekte olan, benim de danışma kurulunda yer aldığım, Biyografi Enstitüsü baskı masraflarını deruhte etmek konusunda cömert desteklerini esirgemediler. Vakfın kıymetli başkanı Ahmet Samet Yapar, mütevelli heyeti üyesi Erol Erdoğan ve Biyografi Enstitüsü Genel Sekreteri Rıdvan Kaşıkçı'ya teşekkürü zevkli bir ödev sayıyorum. Yurt Dışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı ise önceki iki sayımızda olduğu gibi bu sayımızda da bizi desteklemeyi sürdürdü. Kıymetli başkanı Abdullah Eren'in şahsında YTB'ye destekleri için teşekkür ediyorum.

İbnülemin Mahmud Kemal İnal, kapaktaki fotoğrafının altına, dış görünüşünün -yüzünün- ahlakını ve iç görünümünü yansıtmaya yeter, başka bir

8 Fatih Demir, "İbnülemin'in Rüyalari, İbrahim Öztürkçü," *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): 200-4.

tanık aramanın lüzumsuz olduğunu ifade eden şu ifadeyi yazmıştır: “Sûretim sîretime şâhiddir; başka şâhid aramak zâiddir.”

Suretleri ve siretleri irdelediğimiz yeni sayılarımızda buluşmak ümidiyle.

Göztepe, Haziran 2025

From the Editor

SELİM KARAHASANOĞLU

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

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

Karahasanoğlu, Selim. "From the Editor." *Ceride* 3, no. 1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp xv-xxii
DOI: 10.5281/zenodo.15785823

With the humble intention of serving the realm of knowledge, I devoted many years of effort to bring this modest work into existence — by the permission of God. It had never crossed my mind to speak of myself by joining the ranks of the distinguished masters.

However, most of the esteemed individuals who showed me gracious favor insisted on the inclusion of a brief account of my life and a few of my poems. Reluctantly, I found myself obliged to mention my person and my works on these pages, and to include a few poetic lines of mine.¹

İbnülemin Mahmud Kemal İnal (1871-1957) begins his autobiography — titled "Kendime Dâir" (About Myself) — included in his work that presents the biographies of poets from the late Ottoman and early Republican periods, in this way. Although, like some of his predecessors who wrote autobiographies, he claims that he penned it reluctantly and only upon the insis-

1 İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlû's-Şuarâ)*, ed. Ayşegül Celepoğlu, v. V (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2013), 2625. For a study on "Kendime Dâir", see: İsmail Alperen Biçer, "Abd-i Hakîrin Başına Gelenler: İbnülemin Mahmut Kemal İnal'ın Kendime Dair Başlıklı Otobiyografisi Üzerine Dikkatler," *İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 62, no. 1 (2022): 1-16. With thanks to my colleague Nagihan Gür, who drew my attention to both "Kendime Dâir" and Biçer's article.

tence of those around him, the fact that he repeatedly included his own name in the titles of his works — *Ravzatü'l-Kemâl*, *Kemâlü'l-Kâmil*, *Nûrü'l-Kemâl*, *İzzü'l-Kemâl*, *Kemâlü'l-Kiyâse fî Keşfi's-Siyâse*, *Kemâlü'l-Hikmet*, *Kemâlü'l-İsmet*, *Kemâlü's-Safvet*, *Kemâlü's-Şuarâ*, *Kemâlü's-Sudûr*² — suggests that he had, as is natural to human nature, a character inclined to self-promotion. Clearly, like almost everyone, İbnülemin took pleasure in seeing and showing his name. This tendency to feature his own name in his book titles is described in the following words by İsmail Alperen Biçer, who wrote his doctoral dissertation on İbnülemin, in a study titled “Beyefendi ve Şair: İbnülemin Mahmut Kemal İnal’da Benmerkezciliğin İzleri/Gentleman and Poet: Signs of Egocentrism in the Life of İbnülemin Mahmut Kemal Inal and His Works”:

He gave many of his works titles formed by combining the word “Kemâl” with other terms. The egocentric/self-centered aspect of İbnülemin, which reveals itself in the way he names his works, is also a dominant element in the content of his writings.³

Undoubtedly, what drove İbnülemin to write his autobiography was not merely a human impulse to speak about oneself. His inclusion of his own biography among the more than 500 poets presented under the title *Kemâlü's-Şuarâ* also reflects a need for self-justification which is a common feature in many autobiographies. Indeed, İbnülemin wished to present how various issues appeared from his own perspective, particularly in response to the envy, intrigue, and many difficulties he encountered throughout his professional life. He recounts his early entry into the Babıali (the traditional hub of journalism and publishing in Istanbul) and the hardships he endured there. He comments on the hostility he faced in various official posts, his reaction to being portrayed as the mastermind behind the Committee of

2 For the titles of his works, see: Ömer Faruk Akün, “İbnülemin Mahmud Kemal,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnulemin-mahmud-kemal>. Accessed: 26.06.2025; İsmail Alperen Biçer, “Beyefendi ve Şair: İbnülemin Mahmut Kemal İnal’da Benmerkezciliğin İzleri,” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21, no. 1 (2020), 90. See also: idem, “Tezkire Geleneğinin Son Temsilcisi: İbnülemin Mahmut Kemal İnal” (PhD diss., Trakya University, 2019), 91 and footnote 208. There are additional titles in which the name “Kemal” appears—though not mentioned here—that can be found in the list of unpublished works in his autobiography; if these are also included, the total number increases further. See: *Son Asır Türk Şairleri* (*Kemâlü's-Şuarâ*), ed. Ayşegül Celepoğlu, 2660-61.

3 Biçer, “Beyefendi ve Şair: İbnülemin Mahmut Kemal İnal’da Benmerkezciliğin İzleri,” 85.

Union and Progress, his incompatibility with Halil Edhem Bey, and his forced retirement from museum directorship by the efforts of his rivals. All are among the many aspects of his bureaucratic life on which he has something to say. “Kendime Dâir/About Myself” contains numerous details of his life — from his childhood and family to his repeated but unsuccessful attempts at marriage, the burning down of his home along with his books, and the performance of the pilgrimage. I will return to İbnülemin in closing, in connection with our cover image.

News from us and around the world:

From April 24 to 26, 2025, a conference titled “1st International Egodocumental Network Conference: Egodocuments from Medieval Codex to Modern Media — Narratives, Presentations, Identities” took place in Vilnius, the capital of Lithuania. In addition to Vilnius University, two Polish universities — Nicolaus Copernicus University in Toruń and the University of Łódź — participated as partners in organizing the event. This conference was the first of the International Egodocumental Research Group and focused on the development of research on ego-documents as well as the changing perceptions of the subject in the twenty-first century. The event continued the series of symposia previously held: “Egodocuments, Life Writing and Autobiographical Texts” at Nicolaus Copernicus University in Toruń in 2022 and 2024, and “Egodocuments and Privacy” at the University of Łódź in 2023.

The International Egodocumental Network was established in December 2023 by Michaël Green and Hadrian Ciechanowski through the Egodocumental Research Group at Nicolaus Copernicus University and the University of Łódź.⁴ The purpose of this network is to create a platform that brings together researchers from various disciplines working on ego-documents, facilitating discussion, collaboration, and the exchange of knowledge. The team has also reached out to us and is closely following our work. Michaël Green, one of the editors of Brill’s “Egodocuments and History” series, invited me as a guest on May 15 to the program “Historians in Conversation,” which he launched on the University of Łódź’s website and broad-

4 <https://egodokumenty.umk.pl/?task=news&action=all>. Accessed: 21.06.2025.

casts across four digital platforms (SoundCloud, Spotify, Apple Podcasts, YouTube).⁵ In this interview, we mainly talked about my life and career, and as historians working on ego-documents, we also shared our own.

In this issue:

In this issue, we present four research articles. The first article is by İhsan Fazlıoğlu and is based on his opening speech delivered in May 2024 in Skopje. In his contribution, Fazlıoğlu demonstrates that elements of ego-documents can also be found in scientific books. As shown with examples from the works, it is possible to access information in scientific texts that belongs specifically to the authors and that may not be available in other biographical sources.

Şükran Fazlıoğlu's article is also based on the paper she presented in Skopje. In this article, we raise awareness of a completely new genre of ego-documents. Through texts called "*sebet*," which can be described as a type of curriculum vitae, we learn which teachers taught which works, as well as when and where the authors of the *sebet* studied them. Fazlıoğlu examines one of these *sebet* texts in detail, using the example of the scholar Bandırmalı Küçük Hamid Efendi, who lived in the first half of the 18th century.

Sadık Yazar's article was not among the papers presented in Skopje but was written specifically for this issue. The author contributes from a perspective that *Ceride*'s readers have not seen before. He focuses on the ego-documents that appear in the revisions made by Mehmed Agah, a textual corrector born in Istanbul in 1825, originally from Bursa. For example, the poet-scholar, clerk, and imam Mahmud Agah, when revising a text from the 16th century, is able to add a separate heading to the copy titled "Autobiography of the Humble Textual Corrector" and include a two-page autobiography. In addition to this work, Yazar places special importance on the autobiographical data presented in Agah's edition of the poems of İsmail Hakkı Bursevi. Although the work titled *Subhatu's-Salikin* was recorded by Bursalı Mehmed Tahir with the note "whereabouts unknown," its content is revealed in this article by Yazar. In this way, the author fills a gap in the literature regarding Agah's person and his revision work.

5 <https://www.wydzyfilhist.uni.lodz.pl/epublikacje>. Accessed: 21.06.2025.

Tuğba İsmailoğlu-Kacıır's article is another one of the papers presented in Skopje. Therefore, three of the research articles in this issue are nourished by our Skopje meeting. With this article, we step outside the Ottoman sphere and contribute to the European history literature. Kacıır categorizes travelogues into two types: scientific travelogues and literary travelogues. She explains that in the first category, where objectivity is prioritized, personal elements of the author are hardly discernible. While exemplifying the literary travelogues in the second category, she notes that some of these works (such as those by Herder and Heine) "hardly contain descriptions of the places or people encountered. Instead, the texts are almost like an intellectual and spiritual journey." Successfully classifying travelogues from the perspective of our subject, Kacıır distinguishes between travelogues that contain ego-document content and those that do not (such as purely scientific reports exemplified by Seetzen). Just as a scientific report-type travelogue cannot be categorized as an ego-document, the travel diary of Elisabeth Christina, which records a four-day journey in 1708 kept not by herself but by an attendant, cannot be considered an ego-document either. Similarly, as I see it, the court diaries (*ruznames*)—daily records kept not by Ottoman sultans themselves but by their secretaries, which allow us to follow their daily activities moment by moment—should be excluded from this category.

In the translation section, we once again present a piece by Jacques Presser. In our first issue, as you may recall, İsmail Hakkı Kadı translated the article in which Presser first introduced the concept of the ego-document into Turkish. Here, Kadı offers another of Presser's texts from Dutch to Turkish readers. In this text, Presser places the diary form above other types of ego-documents. Emphasizing the immediacy of the diary, he argues that unlike memoirs, which reconstruct past events, this does not apply to diaries. In this respect, for Presser, the diary writer is considered more "reliable" compared to other forms of ego-documents. Presser makes a similar observation regarding letters and oral records. He defines these types—which are created instantly and have not passed through the filter of time—as the closest to raw reality, providing access to historical figures in their most unvarnished state. Among the forms of ego-documents, the one that interests me the most—perhaps because I have written a book on Sadred-dinzade's (d. 1736) diary—is the diary genre itself.

In the book reviews section, we have three pieces. Although *Ceride* leans toward history due to our academic backgrounds, it is not solely a history journal. It is open to writings from any discipline that fall within the broad field of ego-documents. Included within this scope is a book review by Yaylagül Ceran Karataş, who presents a study on the production of photographs as autobiographical narratives. Taking a photograph of oneself (a selfie) or sharing one's own photo is undoubtedly an expression of selfhood. The publication Karataş discusses emerged as a result of the project titled "2 Ben Anlatıları/2 Ego-Documents"⁶ carried out by the Istanbul Photographers and Cinema Amateurs Association (İFSAK). The book represents 14 photographers through 10 of their photographs. Undoubtedly, a person can reflect their identity not only in their autobiographical text but also in their photograph. In this respect, I found this study extremely interesting. The second book we review belongs to Sigurður Gylfi Magnússon from the University of Iceland. Magnússon had been a guest of honor in Skopje and gave a talk titled "Egodocuments and Microhistory: The Story of BÍBÍ in Berlin/Ben-Anlatıları ve Mikro Tarih: Berlin'de BÍBÍ'nin Hikayesi."⁷ Subsequently, his book addressing the issues raised in this talk was published this year. Considering Magnússon's productive contributions combining disability studies and ego-documents, I deemed Kamuran Şimşek who conducts research on the history of disability in the Ottoman Empire, to be the right scholar to review this work. Bibi (Bjargey Kristjánsdóttir, 1927-1999) was a mentally disabled individual from northern Iceland who grew up on a farm named Berlin and spent a significant part of her life in a small cabin there. The book focuses on Bibi's autobiography, detailing her disability that emerged during her primary school years. In this work, Magnússon merges his extensive knowledge in microhistory and ego-documents with disability studies. In the last book review, Ahmet Musa Öztürk examines the memoirs of Ertuğrul Osman Efendi, the grandson of Sultan Abdulhamid II. This memoir covers almost the entire 20th century. The book contains excerpts from the author's 97-year life in Istanbul, Europe, and America.

6 The publication is available in full text to the public on the İFSAK website: <https://www.ifsak.org.tr/dijital-yayinlar/2-ben-anlatilari.pdf>. Accessed: 25.06.2025.

7 See: <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/21-mayis-uskup-program.pdf>. Accessed: 25.06.2025. For the abstract, see: *OLBA 2024-Skopje, Ottoman Ego-Documents, Abstracts*, 77. <https://benanlatilari.medeniyet.edu.tr/documents/benanlatilari/21-mayis-ozet-kitapcigi.pdf>. Accessed: 25.06.2025.

On December 13, we held a meeting with colleagues from Germany, in partnership with Istanbul Medeniyet University and Berlin Free University. We documented the meeting with reports prepared in three languages: Turkish, English, and German. The reports are not translations of one another; each was independently written by different authors. Canan Torlak authored the Turkish report, Talha Murat the English, and Barbaros Köksal the German report, each using the notes they took on the day of the conference.

In the ego-document from the archive section, with the contribution of Kenan Yıldız, we stepped slightly outside the format used in our previous issues and included commentary from the author. In his brief article, Yıldız examines a letter written by Şeyhülislam Ebuishakzade Ataullah Mehmed Efendi (d. 1811). Coming from a career as a judge and ultimately holding the position of *şeyhülislam* (chief religious authority) like his ancestor, Ataullah Mehmed Efendi composed this emotionally charged letter in 1809 during his years of exile, addressing a friend from the scholarly community.

As you may recall, in our previous issues, we preferred to publish documents without commentary. We continue this practice with Kemal Gurulkan. In this issue, Gurulkan contributes three letters addressed to Mustafa Kemal Atatürk, the founder of modern Turkey. As can be inferred from Gurulkan's footnotes, two of these letters (sent by his mother, Zübeyde Hanım, and Ali Emiri, a book enthusiast and the founder of the Millet Library) are being shared with the public for the first time.

* * *

On the cover of this issue, you see a photograph of İbnülemin Mahmud Kemal İnal. It was Elmin Aliyev who drew my attention to the cover photo. Bringing İbnülemin to the cover holds significance for me in several respects. My first academic publication was a translation of Madeline Zilfi's article on the diary of Sıdkı Mustafa (d. 1790-1). This particular diary is housed in the İbnülemin Mahmud Kemal İnal collection at Istanbul University's Rare Books Library. İbnülemin's interest in autobiographical materials belonging to others is evident; he himself also authored ego-documents. Those who have followed previous issues of *Ceride* will remember that we introduced his book about his dreams.⁸

8 Fatih Demir, "İbnülemin'in Rüyaları, İbrahim Öztürkçü," *Ceride* 1, no. 2 (Aralık/December 2023): 200-4.

When we placed İbnülemin on our cover, the İbnülemin Mahmud Kemal Foundation which is named after İbnülemin Mahmud Kemal İnal, and the Biography Institute operating within the foundation where I also serve on the advisory board, generously provided support to cover the printing costs. It is my pleasure to thank the esteemed president of the foundation, Ahmet Samet Yapar, board member Erol Erdoğan, and the Biography Institute's Secretary General, Rıdvan Kaşıkçı. The Presidency for Turks Abroad and Related Communities (YTB) continues to support us in this issue as it did in our previous two. I extend my thanks to YTB, especially to its esteemed president Abdullah Eren, for their support.

İbnülemin Mahmud Kemal İnal wrote the following under the photograph on the cover, expressing that his outward appearance—his face—is sufficient to reflect his morals and inner character, making the search for another witness unnecessary: “My visage is witness to my character; seeking another witness is superfluous.”

Looking forward to meeting again in future issues where we explore faces and essences.

Göztepe, June 2025

Araştırma Makalesi/Research Article

Nazariyatın İçinde Gömülü Kendilik-Anlatıları: Osmanlı Ülkesi'ndeki Bilim Eserlerinin Ben-Anlatıları İçin Bir İşlevi Var Mı?¹

Embedded Self-Narratives in Theoretical Sciences: Do Scientific Books in the Ottoman Empire Have Any Function for Self-Narratives?

İHSAN FAZLIOĞLU

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Bilim Tarihi Enstitüsü
İstanbul Medeniyet University, Institute for the History of Science

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

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 24.05.2025

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 15.06.2025

Fazlıoğlu, İhsan. "Nazariyatın İçinde Gömülü Kendilik-Anlatıları: Osmanlı Ülkesi'ndeki Bilim Eserlerinin Ben-Anlatıları İçin Bir İşlevi Var Mı?" *Ceride* 3, no. 1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp 1-20
DOI: 10.5281/zenodo.15769816

1 Bu makale, 24-26 Mayıs 2024 tarihlerinde Üsküp'te gerçekleştirilen *Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Sempozyumu*'nda takdim edilen sunumun gözden geçirilmiş hâlidir.

Araştırma & Yayın Etiği

Bu makale en az iki kör hakem tarafından incelenmiş, *iThenticate* intihal ve benzerlik raporu oluşturulmuştur. Araştırma ve yayın etiğine uygundur.

Etik Beyanı & Çıkar Çatışması

Bu makalenin yazarı çıkar çatışması bildiriminde bulunmamış, makalenin bilimsel ve etik kaidelere uygun olarak hazırlandığını beyan etmiştir.

Research & Publication Ethics

This article has been double-blind peer-reviewed by two or more reviewers, and an *iThenticate* plagiarism and similarity report has been created. The article complies with research and publication ethics.

Ethical Declaration & Conflict of Interest

The author of the article has disclosed no conflicts of interest and has affirmed that the manuscript was prepared in adherence to ethical and scientific principles.

Öz

Bu makalede, Osmanlı Ülkesi'nde kuruluşundan itibaren hikemî, riyâzî, tıbbî, vb. bilim alanlarında kaleme alınan eserlerde bilginlerin kendileri hakkında verdikleri malumatın izi sürülecektir. Öncelikle söz konusu malumatın bu tür kitaplarda yer alma gerekçeleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Akabinde bu malumatın hem bilginin hayatı hem alanın tarihi hem dönemin ilmî ortamı hem de sosyo-politik epistemolojisi açısından değerlendirmesi yapılacaktır. Makaledeki temel iddia, söz konusu malumatın bilginlerin hayat hikâyeleri için *tamamlayıcı otobiyografik bilgi* sundukları, felsefe-bilim tarihi açısından ise oldukça *hususî arka-plan bilgisi* verdikleridir. Enmûzec, ilm-i hey'e (astronomi), tıp, vb. sahalardan seçilecek eserlerle söz konusu iki temel iddia temellendirilmeye çalışılacaktır. Böylece farklı bilim alanlarında yazılmış eserlerin Osmanlı dönemi ben-anlatıları için *kaynak* olarak kullanımı örneklerle gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler

Bilim eserleri, enmûzec, hikmet, riyâziyat, tıp, tamamlayıcı otobiyografik bilgi, arka-plan bilgisi.

Abstract

This article will trace the information given by scholars in regard to themselves within their books written in the fields of sciences such as philosophy, mathematics, and medicine in the Ottoman Empire since its foundation. First, the reasons for including the information in question in such books will be determined. Subsequently, the findings will be evaluated in terms of the life of the scholar, the history of the field, the scientific environment of the period, and the socio-political epistemology. The main argument of this article is that the information in question provides *complementary autobiographical data* of the life stories of scholars and offers *specific background information* in terms of philosophy and history of science. These two basic arguments will be supported by books selected from the fields of anmūzaj, astronomy ('ilm al-hay'a), medicine, etc. Thus, the use of the books written in different scientific fields as sources for the self-narratives of the Ottoman period will be demonstrated.

Keywords

Scientific books, anmūzaj, philosophy, mathematics, medicine, complementary autobiographical information, specific background information.

Giriş

'Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları' başlığıyla düzenlenen toplantıların birincisinde "'Öz.ne'nin kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' hakkında nazari bir çözümleme" adıyla sunduğum ve aynı adla *Ceride*'nin de ilk sayısında yayımlanan çalışmada İslâm ve Türk geleneğinde *idrâku'z-zât* ile *tahkîku'z-zât* kavramları etrafında *zâtın*, *ferdin*, *bireyin kişilik*, *kimlik* ve *kendilik* çerçevesinde bir tür ontolojisini yapmış; akabinde ben-anlatılarına ilişkin eserlerde bu bileşenlerin her birinin *temsîl* edilebileceğine işaret etmiştim. Ayrıca temsîlin *örtülü*, hatta *yönlendirilmiş* olabileceğini de belirtmiştim. Son olarak, bahse konu çerçevede Osmanlı döneminde kaleme alınmış farklı türlerdeki eserlerin ben-anlatıları için değişik imkânlar taşıyabileceklerini vurgulamıştım.² Bu vurgudan hareket ederek, 'Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları' başlığıyla düzenlenen toplantıların ikincisinde "'Hoşça bak zâtı-

2 Ayrıntı bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "'Öz.ne'nin Kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazari Bir Çözümleme," *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırma Dergisi* 1/1 (2023): 45-63.

na...”: İslâm-Osmanlı ‘Ben-Anlatıları’ Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme” adıyla sunduğum ve yine aynı adla *Ceride*’nin ikinci sayısında yayımlanan çalışmadaysa Osmanlı döneminde kaleme alınmış eserlerin hangi açılardan ben-anlatısı olabileceklerine ilişkin bir çerçeve sunmaya çalışmıştım. Bu çalışmada da bazı örnekler üzerinden, Osmanlı Ülkesi’nde nazarî bilimlerin sahasında kaleme alınan bir kısım eserin ben-anlatıları içinde değerlendirilebileceklerine değinmiştim.³

‘Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları’ başlığıyla Üsküp’te düzenlenen toplantıların üçüncüsündeyse, söz konusu değiniyi, biraz daha özelleşerek, ama diğer iki çalışmanın sonuçlarını da dikkate alarak, Osmanlı döneminde telif edilmiş nazarî bilimlerin sahasındaki eserlerin ben-anlatıları açısından nasıl değerlendirileceği konusunu, örneklerle, ele aldım. Bu çerçevede öncelikle nazarî bir bakış-açısıyla bu tür eserlerin belirli nitelikler etrafında *tasnifi* üzerinde durup, her bir türün hangi *bileşenlerinin* ben-anlatıları içinde değerlendirebileceğini çerçevelemeye çalıştım. Daha baştan şu noktayı vurgulamak istiyorum: Söz konusu nazarî eserlerin ben-anlatıları için ne tür *malumat* ya da daha çağdaş bir deyişle *veri* içerdikleri öncelikle belirlenmelidir. En üst seviyede bu eserlerden elde edilen veriler, yukarıda işaret edilen, *idrâku’z-zât* ile *tahkîku’z-zât* kategorileri altında mütalaa edilebilirler.

Kanaatimizce nazarî bilimlerin sahasındaki eserler ben-anlatıları çerçevesinde içerdikleri *malumat* cihetinden ikiye ayrılabilir. Birincisi, yazarın kendi *hayat hikâyesinin* farklı *bileşenlerine* ilişkin verdiği malumat; ikincisi ise yazarın hissiyat ve hassasiyetlerine kısaca *duygu-durumlarına* ilişkin sunduğu malumat. Hayat hikâyesine ilişkin malumat, özellikle yazar için tabakat kitaplarında verilen bilgilerin *tamamlanması* açısından son derece önemli bir rol oynayabilir. Çünkü tabakat kitapları bilginler için belirli bir biçim çerçevesinde malumat verirler; bu biçimi aşan malumat ihmal edilebilir. İşte bizzat yazarın kaleme aldığı eserlerde bu ihmâl edilmiş bilgi, çağdaş hayat hikâyesi yazma teknikleri açısından dikkate değer bilgi sunabildikleri gibi, daha önceki anlatılardaki boşlukları doldurmaya da yarayabilir. Bundan daha önemlisi bizâtihi, Osmanlı dönemindeki tabakat yazıcılığı zihniyetiyle ilgilidir. Bu zihniyette, ana-akım bilgi ve bilim anlayışıyla bir şekilde ilişkili olmayan kişilerin hayat hikâyelerine yer verilmez. Ya da taşrada

3 Ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu “‘Hoşça Bak Zâtına...’: İslâm-Osmanlı ‘Ben-Anlatıları’ Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme,” *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırma Dergisi* 1/2 (2023): 1-11.

kalmış, bir şekilde ana-akım felsefe-bilim tutumları içinde bir rol alamamış bilginler de çoğu kez, kastî olmasa da tabakat kitaplarında yer bulamazlar. Mesela saf bir matematikçi, dil, din, kelam ve felsefe gibi alanlarla ilgili hiçbir eser kaleme almamışsa, ya da ana-akım felsefe-bilim tutumları için bir anlam ifade etmiyorsa tabakat eserlerinde karşılık bulmazlar. Bu nedenle bu tür bilginlerin kaleme aldıkları ya da bizzat istinsah ettikleri eserler kendi otobiyografileri, ben-anlatıları için son derece önemli malumat içeriyor olabilirler.

Bu çerçevede bakıldığında, bir bilginin hayat hikâyesinin farklı bileşenlerine ilişkin verilen malumat kendi içinde pek çok alt unsura ayrılabilir:

Mekân bilgisi: Bilginin doğduğu, büyüdüğü, tahsil gördüğü, seyahat ettiği, ders verdiği, bulunduğu mekânlar hakkında bilgi verir. Bu bilgiler yazarın bir tür *coğrafi hareketliliğini*, bilgi için yaptığı seyahatleri, siyasî ve iç-timaî irtibatlarını gösterebilir. Mesela, *Şerhu't-Tezkire*'sinde kaydettiği Kadızâde Rûmî'den (ö. 844/1440'tan sonra) aldığı icâzette Fethullah Şirvânî (ö. 891/1486), bu unsurlar hakkında hemen hiçbir tabakat kitabında mevcut olmayan bilgiler verir.⁴

Zaman bilgisi: Bilginin hayatının muhtelif safhalarındaki yaşantılarına ilişkin nerede ne zaman ve ne sürede bulunduğuyla ilişkin malumat. Bu malumat da coğrafi hareketliliği sınırlayan *vakit hareketliliğini* verir. Örnek olarak Dâvud Kayserî (751/1350), hocası İbn Sertâk'ın (ö. ykl. 1328) hem *Risâletu'l-Usûli'l-asîliyye fi'l-hendese* hem de *Kitâbu'l-İkmâli'l-asîl fi'l-hendese* adlı eserlerinin istinsah kaydında eseri Tokat/Niksar Nizâmiyye Medresesi'nde 714/1313-715/1314 ve 1315 yıllarında istinsah ettiğini belirtir. Başka hiçbir kaynakta yer almayan bu bilgiye göre, Dâvud Kayserî, bu tarihlerde, Kahire'deki eğitiminden sonra ama Tebriz'e gitmeden Tokat/Niksar'dadır.⁵ Benzer şekilde Ali Kuşçu'nun (879/1474) *el-Fethiyye fi ilmi'l-hey'e* adlı

4 Ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu," *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14 (2003): 1-66; Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu, "The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science," *Journal of the History of Arabic Science* 14 (2008): 3-68.

5 Ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Merâğa Matematik-Astronomi Okulu'nun Anadolu Selçuklu ve Beylikler ile Osmanlı Ülkesi'ndeki İlmî Çevrelere Etkisi ve İbn Sertâk," *Türkiye Günlüğü* 155 (2023): 5-13; aynı yazar "İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvud Kayserî," *Nazarîyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017): 1-68; aynı yazar "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvud el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)," *Nazarîyûfuk: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihini Zihin Penceresi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 41-70.

eserinin günümüze gelen müellif hattı nüshasının ferağ kaydı, eserin Otlukbeli Savaşı esnasında kaleme alındığını, dolayısıyla müellifinin de Fatih Sultan Mehmed ile birlikte savaş meydanında olduğunu gösterir.⁶

Aile bilgisi: Bilginin tüm mensuplarıyla aile fertleri hakkında malumat veren kayıtlar. Bu kayıtlarda ailenin ilmî geçmişi, içtimaî, meslekî ve iktisadî statüsü hakkında da malumat bulunabilir. Bu konudaki temsil kabiliyeti en yüksek örnek olarak Kutbuddin Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) *el-Kânûn fi't-tıbb'a* yazdığı *et-Tuhfetu's-Sa'diyye* adlı şerhin dibacesidir. Müellif burada hem ailesi hem de öğretim hayatı hakkında, mekân, zaman ve kişiler üzerinden önemli bilgiler verir. Bu bilgiler ışığında Kutbuddin Şîrâzî'nin aile bireylerinden çoğunun tabip olduğu ve kendi coğrafyalarındaki hastanelerde çalıştıkları tespit edilir.⁷

Tahsil hayatı: Bilginin çocukluğundan yetişmesine değin hangi bilginlerden, hangi alanlarda ders aldığını; hangi eserleri ne kadar sürede, hangi kısma kadar okuduğunu, ders arkadaşlarını, hatta kitapları okuma tarzını veren malumat. Ayrıca satır aralarında ders aldığı hocaların kendi aralarındaki irtibatlar, entelektüel ağ ve bilginler arasındaki ilişkiler hakkında da yer yer malumat bulmak mümkündür. Bu türe pek çok örnek vermek mümkündür. Özellikle bilim kitapları içinde verilen bir tür icâzetnâmeler kişilerin öğretim-ağı hakkında çok önemli malumat içerirler. Örnek olarak Muslihuddin Lârî, *Enmûzecu'l-ulûm*'unda,⁸ Mehmed Emin Şîrvânî de *el-Fevâidu'l-hâkâniyye*'sinde⁹ eğitim-öğretim hayatı ile hocaları hakkında bilgi verirler. *et-Tezkire fi 'ilmi'l-hey'e*'nin bir yazma nüshasında Cemâleddin Türkistânî'nin Nasîruddin Hillî'ye verdiği icâzetin sureti dikkat çeker.¹⁰ Ayrıca yine bilim kitaplarının ferağ ya da istinsah kayıtları da bu açıdan önemli bilgiler verir.

6 Yazma nüshası için bkz. Ali Kuşçu, *el-Fethiyye fi 'ilmi'l-hey'e* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya 2733/1); Ayrıca bkz. Hasan Umut, "Theoretical Astronomy in the Early Modern Ottoman Empire: 'Alî al-Qūshjî's Al-Risâla al-Fatḥiyya" (Doktora tezi, McGill University, 2019).

7 Yazma nüshası için bkz. Kutbuddin Şîrâzî, *et-Tuhfetu's-Sa'diyye* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya 3649-3654).

8 Yazma nüshası için bkz. Muslihuddin Lârî, *Enmûzecu'l-ulûm* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Damad İbrahim Paşa 791); (Millet YEK, Feyzullah Efendi 2145).

9 Mehmed Emin Şîrvânî, *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye: Şîrvânî'nin Bilimler Tasnifi*, çev. Ahmet Kâmil Cihan ve diğerleri (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019).

10 Cemâleddin Türkistânî, [*İcâzetnâme*] (Diyarbakır: Ziya Gökalp YEK 403), 102a.

İçtimaî ve siyasî ilişkiler: Bilginin ifadeleri, övgü ve yergileri, eseri sunduğu isimler yanında kendi dönemindeki içtimaî ve siyasî ilişkiler hakkında malumat verdiği gibi kendisinin devlet erkânıyla ilişkileri konusunda da ipuçları sunar. Özellikle bilim eserlerinin *dîbâceleri* bu konularda, başka kaynaklarda tesadüf edilemeyecek ciddi malumat içerirler. Bahusus *ithaf* ifadeleri, tüm edebî içeriklerine rağmen, bilginin kendi dönemine ilişkin ince anlamları îâm eder. Bu konuda hemen tüm yazma bilim eserleri örneklik teşkil eder. Temsili yüksek bir örnek olarak Abdurrahman Bistâmî'nin *Kitâbu Durreti tâcî'r-resâil ve ğurreti minhâcî'l-vesâil* adlı eseri verilebilir.¹¹ Abdülvâcid Kütâhî'nin *Meâlimu'l-evkât fî ilmi'l-usturlâb*'ı ve *Şerh*'i de benzer bir örneği taşır.¹²

Eserler: Bilginin hangi eserleri niçin yazdığını, yazım tarihlerini, kimler için kaleme aldığını, kendi eserleri arasındaki kronolojik ve sistematik alâkaları, eserlerini telif ederken takip ettiği stratejiler gibi pek çok konuda malumat bulmak mümkündür. Bu konuda hemen akla gelen iki örnek, İzzeddin Zencânî'nin *Kıstâsu'l-muâdele fî ilmi'l-cebr ve'l-mukâbele'si*¹³ ile Abdurrahman Bistâmî'nin, yukarıda da işaret edilen, *Kitâbu Durreti tâcî'r-resâil ve ğurreti minhâcî'l-vesâil*'idir. Yine benzer şekilde Seydî Ali Reis'in *Hulâsatu'l-hey'e* adlı eseri de bu duruma örnek olarak zikredilebilir.¹⁴

Meslektaşları ve öğrencileri: Bilginin hem yetişirken hem de görevlerini icra ederken meslektaşlarıyla olan iyi ve kötü münasebetlerini, yetiştirdiği öğrencileri ve bu öğrencilerle ilişkilerini, hem meslektaşları hem de öğrencileriyle ilgili kanaatlerini bulmak mümkündür. Bu konuyla ilgili pek çok örnek olmakla birlikte, belki de en nâdir eser, Kutbuddin Şîrâzî'nin, aşağıda ayrıntılı ele alacağımız, *Fealtu fe-lâ telum* adlı eseridir.

11 Abdurrahman Bistâmî, *Kitâbu Durreti tâcî'r-resâil ve ğurreti minhâcî'l-vesâil* (Nuruosmaniye YEK 4905), 1b-42b. Ayrıca bkz. İhsan Fazlıoğlu "İlk dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İhvânü's-Safâ ve Abdurrahmân Bistâmî," *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (1996): 229-40.

12 Abdülvâcid Kütâhî, *Meâlimu'l-evkât fî ilmi'l-usturlâb* (İstanbul: İnebey YEK, Haraççioğlu 1176/2), 24b-74a.

13 İzzeddin Zencânî, *Kıstâsu'l-muâdele fî ilmi'l-cebr ve'l-mukâbele* (İstanbul: Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmed 3457. Ayrıca bkz. Eleonora Sammarchi, *Balance de l'Équation dans la Science d'Algèbre et Al-Muqâbala* (Paris: Classiques Garnier Multimedia, 2022).

14 Seydî Ali Reis, *Hulâsatu'l-hey'e* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya 2591), 1b-94b.

Teknik bilgiler: Bazı bilginler ele aldıkları bilim dalıyla ilgili, hocalarının ya da meslektaşlarının görüş ve düşüncelerini de paylaşabilirler. Kanaatimce bilim eserlerinde, başka kaynaklarda bulunamayacak en önemli malumatlar bu türden olanlardır. Çünkü bu aktarımlar, bilim insanının hem hocaları hem meslektaşlarıyla olan ilişkilerine hem de bilim insanlığının gerekliliklerine ilişkin zihniyetine dair bir tasavvur oluşturmamızı sağlarlar. Örnek olarak Kemâleddin Fârisî'nin *Tenkîhu'l-menâzır*'ında optik konularıyla ilgili hocası Cemâleddin Türkistânî'ye atıfta bulunması;¹⁵ ya da *Esâsu'l-kavâid*'de bir diğer hocası İbn Havvâm'ın, başka kaynaklarda görülmeyen, derste işlediği bir cebir problemine yer vermesi;¹⁶ ya da bir öğrencisinin hocası İbn Havvâm'ın hiçbir çalışmasında görmediğimiz, derslerde işlediği, matematiğin çeşitli konularına ilişkin problemleri kaydetmesi bu duruma örnek olarak verilebilir.¹⁷

Şimdiye değin verilen unsurlar daha çok bilginin hayat hikâyesini inşa ederken kullanılabilecek bileşenlerle ilgiliydi. Elbette bu bileşenler çoğaltılabilir. Nitekim aşağıda bir bilginin entelektüel kimliğini inşa için kullanılabilecek başka bileşenlere de işaret edeceğim. Ancak yukarıda “nazarî bilimler sahasındaki eserler, ben-anlatıları çerçevesinde içerdikleri *malumat* cihetinden ikiye ayrılabilir” demiş ve ikinciye bilginin hissiyat ve hassasiyetlerine kısaca *duygu-durumlarına* ilişkin sundukları malumat olarak belirlemiştik. Söz konusu duygu-durumlarını belirlemek çok da kolay değildir. Bunun için bir taraftan yazılan eserin *dilinin* ve *edebiyatının* inceliklerine vakıf olmak gerekir. Özellikle Arapça kaleme alınan eserlerdeki incelikleri fark etmek için *ilmu'l-edeb* başlığı altına düşen *dil bilimleri*ne vâkıf olmak, bhusus *belagat bilimine* aşina olmak zorunludur. Bu dil bize, bilginin kendi iç-dünyası hakkındaki ciddi bir malumat verir. Ayrıca bu dil içinde bilginin ne tür konularda hassas olduğunu, neyi önemseydiğini, nelerden hazzettiğini ya da etmediğini, ne tür şeylerden uzak durduğunu, vb. tespit etme imkânımız söz konusudur.

Şöyle bir soru sorulabilir: Tüm bu bahsedilen bileşenler bilginlerin bizzat kaleme aldığı ya da istinsah ettiği eserlerin nerelerinde bulunur? Bu

15 Kemâleddin Fârisî, *Tenkîhu'l-menâzır li-zevî'l-ebâr ve'l-besâir* (Haydarabat: Matbûâtü Dâireti'l-Ma'ârifî'l-'Usmâniyye, 1347), I, 281-2.

16 Kemâleddin Fârisî, *Esâsu'l-kavâid fî usûli'l-fevâid*, nşr. Mustafa Mevâldî (Kâhire: Ma'hedu Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1994).

17 İbnü'l-Havvâm, *er-Risâletu's-Şemsîyye fî'l-kavâidi'l-hisâbiyye* (Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Ktp. 403), 43a-44a.

sorunun en genel cevabı olarak “yazma eser kültürü içinde *kuyûdât* denilen telif, istinsah, temellük, simâ, kıraat, vb. onlarca kayıt türünün içinde” denebilir. Ancak özellikle eserlerin *hamdele* ve *salveleri* ile *dîbâc*elerindeki bilgi ve ifadeler de bu konularda bilgi verebilir.¹⁸ Bahusus *dîbâce*de müellifin kullandığı *dil sanatları* özel bir dikkat ister. O kadar ki, bazen bilgin, eserini telif ederken yararlandığı *kaynakların meşhur adlarını* kullanarak dua-da ve övgüde bulunabilir.¹⁹ Hatta *hamdele* ve *salvelede* hem eserinin *konu*-sunu hem de *felsefî tutumunu* verecek ıstılahlar kullanabilir.

*Dîbâc*eler ayrıca bilginin dönemin siyasetine ve yöneticilerine bakışı hakkında da ipuçları sunabilir. Bunun yanında eserin kaleme alındığı alana ilişkin dönemdeki zihniyete, kurumlara ve hatta diğer bilginlere yönelik eleştirileri de bulabiliriz. Mesela, Kadızâde Rûmî'nin *Şerhu'l-Mulahhas* adlı eserin *dîbâcesinde* “*riyâzî ilimler medreselerden göçtü*” ifadesi bu konudaki bir hakikati değil, kendi yöneliminin medreselerde daha çok yer bulması için bir temenniyi içerir.²⁰ Elbette *dîbâc*elerde eserin kim için ve niçin yazıldığına ilişkin malumat da verilebilir.

Bundan daha ilginç nazarî eserlerde bilgin, başta veya sonda (Kutbuddin Şîrâzî'nin *Nihâyetu'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk*'ındaki gibi),²¹ içinde veya vikâye yapraklarında (Muhammed Muğlevî'nin *Hâvâşî alâ şerhi't-Tecrîd*'indeki gibi)²² eseri kaleme alırken kullandığı kaynakları verebilir. Bu bize, bilginin mensup olduğu ilmî gelenek, entelektüel ağ, muhatap aldığı felsefe-bilim tutumları, vb. pek çok şey hakkında malumat verir. Tam da burada şu noktaya işaret etmek isterim: Bir bilginin şerh ve haşiye yazmak için seçtiği eser bile, bilginin felsefe-bilim tutumu hakkında ciddi bir işarettir. Çünkü böyle yapmakla bilgin, hangi felsefe-bilim tutumunun devamı olduğunu, neyin yanında neyin karşısında bulunduğunu, kısaca muhataplarını ifşa eder.

Eserlerinde hem kendilerinden önceki hem de çağdaşları bilginler için kullandıkları '*isimler*' bile, bilginlerin hâlet-i rûhiyesini açığa çıkartır; mensubiyetlerini aşikâr kılar. Mesela, bir bilginin çalışmalarında Fahreddin Râzî için, 'İbn el-Hatîb', 'Fahru'r-Râzî' isimlerini kullanması ile 'el-İmam' demesi arasında ciddi bir *duygu-durumu* farkı vardır. Benzer şekilde Gazzâlî'yi

18 Ayrıntılı bilgi için bkz. Sami Arslan, “Hamdele-Salve’nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ’etu'l-İstihlâller,” *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* 75 (2021): 283-318.

19 Mesela bir kelâm eserinde müellif, *Tevâli*, *Metâli*, *Tecrîd*, *Tesdîd*, *Mekâsüd*, *Mevâkıf* ve *Meâlim* gibi önemli kelâm eserlerinin adlarını kullanarak dua edebilir ve övgüde bulunabilir.

20 Kadızâde Rûmî, *Şerhu'l-Mulahhas* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya 2662).

21 Kutbuddin Şîrâzî, *Nihâyetu'l-idrâk fî dirâyeti'l-eflâk* (İstanbul: Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmed 3305).

22 Muhammed Muğlevî, *Havâşî alâ şerhi't-Tecrîd* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Laleli 2218).

‘Huccetu’l-İslâm’ olarak çağırarak ile ‘Ebû Hâmid’ diye çağırarak; ya da Ali Kuşçu’yu isim olarak anmak ile sadece ‘Fâzıl biri...’ diye geçiştirmek arasındaki fark gibi. Yine, Kutbuddin Şîrâzî için ‘Kutb-i Şîrâzî’ denmesiyle ‘el-Allâme’ denmesi, o müellifin Kutbuddin Şîrâzî’ye yönelik tutumu hakkında ciddi ipuçları verir. Yalnızca isimler değil kendinden önceki ya da çağdaşı bir bilgin için kullandığı sıfatlar, nitelendirmeler bile, bir yazarın o bilgin hakkındaki, duygusal kanaatlerini belli eder. Örnek olarak, Şihâbeddin Suhreverdi için ‘eş-Şehîd’ sıfatının kullanılması ile ‘el-Maktûl’ denmesi iki farklı hissî tutumu gösterir. Benzer şekilde Molla Lutfî’ye yönelik maktûl, deli, şehîd, vb. kavramlardan herhangi birini tercih etmek, kişinin daha baştan Molla Lutfî’ye yönelik tutumunu belli eder.²³

Örnek bir temsil olarak *Fealtu fe-lâ telum*

Hem klasik İslam hem de Osmanlı döneminde telif edilmiş nazarî bilimlerin sahasındaki eserlerin ben-anlatıları açısından değerlendirileceği fikrini kendisinden ilhamla edindiğim Kutbuddin Şîrâzî’nin *Fealtu fe-lâ telum* adlı eseri şimdiye değin işaret ettiğim nazarî çerçeveyi neredeyse tüm unsurlarıyla temsil eden bir eserdir. Elbette bu makalede tüm ayrıntılarıyla bu eseri ben-anlatıları çerçevesinde değerlendirecek değilim. Aşağıda daha çok, eserdeki ilm-i hey’e’nin teknik içeriği, atıf yaptığı isimler, kullandığı kaynaklar vb. konularda daha önce yayımladığım bir çalışmamın, elbette tekrarları göze alarak, bir özetini vereceğim.²⁴ Bu özetle de daha çok klasik tabakat kitaplarında göremediğimiz bir Kutbuddin Şîrâzî resmine ilişkin noktalara, özellikle *duygu durumuna* işaret etmekle yetineceğim. Ancak şunu vurgulamayı isterim: Eserde Kutbuddin Şîrâzî, ilm-i hey’e sahasında kendi öznel deneyimlerini anlatır, fikriyatının gelişme serüvenini verir ve şahsî ilişkilerini aşikâr kılar. Özellikle Merağa matematik-astronomi okulu ile Tebriz matematik-astronomi okulundaki ilişki ağlarını, nazarî tartışma konularını, şahsî ve beşerî ilişkilerin tabiatını serimler.

Fealtu, esas itibarıyla bir *kalem kavgası* kitabıdır. Kutbuddin Şîrâzî’nin ifadesiyle Muhammed Himâzî, müşterek hocaları Nasîruddin Tûsî’nin *et-*

23 Bu durumun tarihî bir çözümlemesi için bkz. Sami Arslan, *Osmanlı’da Bilginin Dolaşımı -Bilgiyi İstinsahla Çoğaltmak-* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 261-305.

24 İhsan Fazlıoğlu, “Fe’altu Felâ Telum: “İlm-i Hey’et Adına!” Bir Tarihî-Sahsî-İlmî Çatışmanın Çözümlemesi,” *Bilim Tarihi ve Felsefesi Araştırmaları (BİTAD)* 1 (2024): 11-55.

Tezkire fî ilmi'l-hey'e'sine Tibyânu mekâsidi't-Tezkire adlı bir *şerh* kaleme aldı. Bu *şerhte*, daha önce kendisinin *Tezkire* etrafında telif ettiği *Nihâye*, *İhtiyârât*, *Tuhfe* ve *Bedî'* adlı eserlerinden intihal yaptı. Muhammed Himâzî daha da ileri giderek doğru bilgileri kendine mâl etti, ancak yanlış bilgileri Kutbuddin Şîrâzî'ye yükledi. Ancak tüm bu olup bitenler birbirinden bağımsız cereyan etmedi. Kutbuddin Şîrâzî ve Muhammed Himâzî tartışmalı meseleler etrafında birkaç kez yüz-yüze görüştüler; Tebrîz matematik-astronomi okulundaki Cemâluddin Turkistânî ve Şemseddin Ubeydî gibi diğer ileri gelen bilginleri meseleye dâhil ettiler. Bunlarla da yetinmeyen Kutbuddin Şîrâzî, Muhammed Himâzî'ye işkâlleri çözmek için hem kendinden önceki bilginlerin hem de kendinin geliştirdiği usulleri açıklayan, ayrıca yanlış anlamaları düzelten bir mektup dahi yazdı. Tüm bunlara rağmen, hiçbir uyarıyı dikkate almayan Muhammed Himâzî eserini yayınlayınca, Kutbuddin Şîrâzî de, *Fealtu*'yu kaleme alarak, Muhammed Himâzî'yi kamuoyunda mahkûm etmeye çalıştı. Bu mahkûmiyeti, Kutbuddin Şîrâzî, yalnızca ilm-i hey'e'ye ilişkin tarihi anlatısı ya da işkâllerin kimler tarafından ve nasıl çözüldüğüne ilişkin açıklamalar ile ilm-i hey'e konusundaki teknik izahlar çerçevesinde yürütmedi. Tarihî kaynaklarda hakkında verilen olumlu bilgilerin oldukça dışında, içerik itibarıyla çok sert, tahkir edici bir üslup kullandı. Değiş yerindeyse, Muhammed Himâzî'yi ötekileştirdi, hatta şeytanlaştırdı.

Bu çerçevede, Kutbuddin Şîrâzî, öncelikle, ders arkadaşı Muhammed Himâzî'nin akranları arasında kadim eserleri intihal etmekle ve eski-yeni ilm-i hey'e bilginlerinin fikirlerini kendine mal etmekle meşhur olduğunu belirtir. Muhammed Himâzî için *eş-şârih es-sâlih* (الشَّارِحُ السَّالِحُ) sıfatını kullanan Kutbuddin Şîrâzî, muhatabını, Arapça ve mantık bilmemekle, okuduklarını anlamamakla ve anlasa da bilerek çarpıtmakla suçlar. Bildiği mantığı da 'kuş mantığı' (*mantıku't-tayr*) ya da 'vahşi hayvan mantığı' (*mantıku'l-behâim*) olarak adlandırır ve bu tüm bir mantıkta öncüller ile sonuçlar arasında kurulacak ilişkinin "örümcek ağından daha zayıf" olacağını vurgular. Öte yandan ilm-i hey'e'ye ilişkin konularda kafasının basmadığını söyler; bahusus *mah-sûb* ile *mersûd* arasındaki farkı anlamamakla itham eder. Muhatabının fazla rasat tecrübesi bulunmadığını, kasti olarak doğru görüşleri sahiplendiğini, yanlış görüşleri ise, tezyif için kendisine nispet ettiğini söyler.

Kutbuddin Şîrâzî'ye göre, Muhammed Himâzî, kitapları ve fikirleri cemetmesine rağmen temyiz yeteneğine, heyûlânî seviyedeki akla ve *hendesî ispat* fikrine sahip değildir; felsefeye ve ilm-i hey'e'ye ilişkin kavramları da-

hi dakik kullanamaz; manayı dikkate almaksızın lafza takılır. Arap dili bilgisi o kadar zayıf ki, Sîbeveyh gelse bile dil yanlışlarını düzeltemez. Kıyas nazariyesini bilmediği için çıkarımları da yanlış yapar. Metinleri okurken telîfât ile talikâtı birbirine karıştırır. Tüm bunlar bir araya gelince ibâreleri değiştirip anlamı ifsat eder; alçaltıcı anlamda edebiyat yapar ve boş tefsirlere kalkışır; ıtlâk ile takyîd arasını bile ayıramaz. Haset, çekememezlik ve önde olma tutkusu yanında Muhammed Himâzî, Kutbuddin Şîrâzî'ye göre, sahne meraklısıdır [(*li-şiddeti hırsıhi ale'z-zuhûr*) ve (*hubben li'l-iştihâ*)]; olaylara bir körün gözüyle bakar. Allah'ın nur vermediği kişinin nurla ne işi olabilir ki? Ele aldığı konuları öyle bir tefsir eder ki, kendinden başka kimseye rehberlik edemez, yol gösteremez.

Kutbuddin Şîrâzî, nadir de olsa, Muhammed Himâzî'ye, yaptığı eleştirilerin kendisini ilm-i hey'e'deki pek çok konuyu yeniden ve ayrıntılı düşünmesine vesile olduğu için teşekkür eder. Ancak *Fealtu'*de nadir görülen bu sahne yanıltıcı olmamalıdır; çünkü Kutbuddin Şîrâzî, üslubunu gittikçe sertleştirir; hakaret etme seviyesine taşır:

“Ben bir vadideyim, sen ise başka bir vadidesin” diye hitap ettiği Muhammed Himâzî'nin, parmakları felç olduğu için hesap (el, parmak ve boğumlarla yapılan hisâb-i zihnî'yi kast ediyor) bile yapmayacak hâle geldiğini söyler. Her konuda haddini aştığından hep zıddına dönen Muhammed Himâzî, Kutbuddin Şîrâzî'ye göre, ağzındaki kemiğin yansımaları suda gören köpeğin sudaki yansıyan kemiği almak için ağzındakini suya düşürmesi gibi bir hırsa sahip... Muhammed Himâzî'nin sözü gibi kendisinin de bâtil olduğunu; şerâret-hamakat-dalâlet üçgeni oluşturduğunu; idrak kapasitesine bakınca insanın “Allah, anlayışa (*fehm*) rahmet etsin!” diyesi geldiğini söyler ve yalnızca kendinin değil bizâtihi varlığın onu yanlışladığını (*el-vucûd yukezzibuhu*) ekler. Hızını alamayan Kutbuddin Şîrâzî, insanımsı (*nesnâs*) dediği Muhammed Himâzî'ye hitap ederek de pek çok cümle kurar: “Her âlimden daha âlimi, her cahilden daha cahili vardır; ama cehaletin bir gayesi, bir nihâyeti olsaydı inan sen olurdun.” Ya da “Allah hiçbir zaman senin olmayan, seninle bulunmayan aklına rahmet etsin.” “Cehaleti en son sınırına dayandığından behâim arasında bir işaret/sembole dönüştün.” Şu cümle ise en ağırlı olarak görülebilir: “Nasıl ki, mümin ile kâfir arasında münafık diye bir kategori varsa ve münafık, kâfirden daha tehlikeli ise sen de âlim ile cahil arasında yeni bir kategorisin; dolayısıyla da daha tehlikelisin.” En nihâyet Muhammed Himâzî'nin *aslı* (*asluhu*), keşfettiğini söylediği *asıllar* (modeller) gibi fasittir.

Kutbuddin Şîrâzî'nin üslubu hakkında şimdiye değin seçme yoluyla verilen temsil kabiliyeti yüksek örnekler doğal olarak şöyle bir soruyu doğurur. Tüm bunların gerekçeleri/nedenleri nedir? Mesele, basitçe ve yalnızca bir intihal sorunu mudur? *Fealtu* dikkatle okunduğunda meselenin mücerred bir intihal sorunu olmadığı söylenebilir. Her ne kadar *Fealtu*'de olaylar Kutbuddin Şîrâzî'nin gözlüğüyle sunulsa da satır arası okumalar, bir kıskançlık, çekememezlik ve haset kadar, Muhammed Himâzî tarafından çağdaşları arasında yürütülen Kutbuddin Şîrâzî'yi bir kötüleme ve küçük düşürme kampanyasının varlığına işaret ediyor. İşin içinde 'iftira atma' gibi tehlikeli bir eylemin olduğu da görülüyor. Mesela, Muhammed Himâzî, yukarıda da işaret edildiği üzere, Tebriz'de, Kutbuddin Şîrâzî'nin bazı bilgileri Eflâtûn'dan aldığını öğrencisi Şemsuddin Ubeydî'nin duyduğunu iddia edince Kutbuddin Şîrâzî, bizzat Şemsuddin Ubeydî'yi çağırır ve işin aslını sorar; Şemsuddin Ubeydî ise Muhammed Himâzî'nin söylediğini "hem bir yalan hem bir iftira" olarak nitelendirir. Öte yandan Muhammed Himâzî, Kutbuddin Şîrâzî aleyhine 'ilmî kulis' bile yapar. İlmî kulis yaptığı kişilerden biri, Kutbuddin Şîrâzî'nin de çokça saygı duyduğu, Cemâleddin Türkistânî'dir.²⁵ Ancak Cemâleddin Türkistânî, Muhammed Himâzî'yi, hem bu davranışından hem de ilm-i hey'e'ye ilişkin yanlış yorumlarından dolayı ciddi bir şekilde uarmıştır. Yukarıda işaret edildiği üzere Muhammed Himâzî, dost kisvesiyle Kutbuddin Şîrâzî'yi ziyaret etmiş; eserlerini yüzüne karşı övmüş, ilm-i hey'e'nin işkâlleriyle ilgili *Nihâye*, *Tuhfe*, *Bedî'* gibi eserlerinde ileri sürdüğü birkaç fikri sormuş; Kutbuddin Şîrâzî de izah etmiş; ancak Muhammed Himâzî anlatılanlara nüfuz edememiştir. Nitekim bu sahneyi tavsif eden Kutbuddin Şîrâzî, mecliste bulunan çocuk yaştaki öğrencisi Kemâleddin Fârisî'nin bile meseleyi anladığını; ancak müellifin nazarî zekâsının meseleleri idrak etmeye müsait olmadığını söyler. Yine de Kutbuddin Şîrâzî, Muhammed Himâzî'yi davranışları konusunda uarmış, hatta Muhammed Himâzî'nin yazıp gönderdiği soruları yine yazılı olarak da yanıtlayıp kendisine ulaştırmıştır. Tüm bunlara rağmen Muhammed Himâzî, yukarıda işaret edilen nitelikleri nedeniyle, Kutbuddin Şîrâzî aleyhine ilmî kulis ve kindarlığı nedeniyle düşmanlık yapmaya devam etmiştir.

Yine de, kanaatimizce, ilk bakışta Kutbuddin Şîrâzî gibi *celebi* bir insana yakışmayacak bu ötekileştirmenin, hatta şeytanlaştırmının, yukarıda di-

25 İhsan Fazlıoğlu, "Türkistân'ın Cemâli: Cemâl el-Türkistânî (ö. 719/1319'dan sonra)," yayımlanacak makale.

le getirilen anlatının ötesinde başka nedenleri, hatta daha derin nedenleri, olmalıdır. Hiç şüphesiz bunun için Muhammed Himâzî'nin *kimliği* tarihî bağlamı içinde tüm ayrıntılarıyla tespit edilmelidir. Bize göre, sorun Kutbuddin Şîrâzî'nin Muhammed Himâzî'ye yönelik kıskançlığından kaynaklanmıyor. Çünkü bu tarihlerde Kutbuddin Şîrâzî, sahip olduğu sahneyle, şöhretinin zirvesindedir. Jamil Ragep, Muhammed Himâzî ile Gregory Chionides adlı Bizanslı piskoposa matematik, astronomi vb. bilimleri öğreten Şems-i Buhârî'nin aynı kişi olabileceğini ileri sürerek, yabancılara öğretilmesi yasak ve tehlikeli bilimleri öğrettiği için böyle bir sert tepkinin muhtabı olduğunu düşünür. Bu nedenle Kutbuddin Şîrâzî'nin *Fealtu*'sunda geçen adın müstear olduğunu ve nisbenin de '*Himârî*' olarak okunmasını teklif eder.²⁶ Şüphesiz konuyla ilgili nihai bir yargı için daha ileri, ayrıntılı ve dakik araştırmalara gerek vardır.

Bu tür bir ben-anlatısının günümüzdeki bir tartışmayı nasıl çözdüğüne de değinmek istiyorum: Özellikle çağdaş araştırmalarda, Ebû Ubeyd Cuzcânî, Mueyyiduddin Urdî, Nasîruddin Tûsî, Muhyiddin Mağribî ve Kutbuddin Şîrâzî arasında gidip gelen ilm-i hey'e'deki bazı işkâllerin çözümündeki öncelik-sonralık tartışmalarında, genelde Kutbuddin Şîrâzî'nin müteredit davrandığı ve hakkı teslim etmediği eleştirileri yapılır. Ancak *Fealtu* dikkatle çözümlendiğinde tersine Kutbuddin Şîrâzî'nin öncelik-sonralık konusunda son derece berrak bir zihne sahip olduğu ve hakkı teslim ettiği görülür. Ancak Kutbuddin Şîrâzî, Mueyyiduddin Urdî ile Nasîruddin Tûsî'nin işkâlleri çözmek için vaz' ettikleri usuller ile bu usullerin geliştirilmesi yani genelleştirilmesi ve ilm-i hey'e'nin farklı sorunlarına uyarlanması birbirinden ayırır. Bu çerçevede yeni usulleri kökenleri itibarıyla kâşiflerine nispet etmekte son derece dürüst davranır; ancak bu usullerin geliştirilmesindeki kendi rolünü de açıkça vurgular.

Bilginlerin duygu durumlarına ilişkin güzel bir örnek de, İzzeddin Zencânî'nin *Kıstâsu'l-muâdele fî ilmi'l-cebr ve'l-mukâbele* adlı eserinin dibâcesinde verdiği bilgilerdir. Buna göre Zencânî eserinin telif nedenini verirken şöyle der: "Uzun yıllar cebir dersleri verdim; fakat bir eser telif etmeyi düşünmedim. Ancak bu dersleri takip eden bazı öğrenciler, derslerde öğrendiklerini kendilerine mal ederek eser yazıp yayınlamaya başladılar. Ben de hakkı sahibi-

26 Ayrıntılı bilgi için bkz. F. Jamil Ragep, "New Light on Shams: The Islamic Side of Σάμψ Πουχάρης," *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th - 15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer (Leiden: Brill, 2013), 231-47.

ne teslim için bu eseri kaleme almaya karar verdim. Bir bilginin eser yazma psikolojisi açısından bu cümlelerin son derece önemli olduğunu düşünüyorum.”

Seçme Örnekler

Şimdiye değin dile getirilen düşünceler için yazma eserlerden hareketle pek çok örnek vermek mümkündür. Ancak aşağıda seçilmiş bazı örnekleri kaydederek bu konuda çalışacak araştırmacıların dikkatini çekmekle yetineceğiz. Çünkü bir konuda zihinde herhangi bir *tümel kavram* olduğunda, o konunun altına düşen tekil olgu ve olayları tespit etmek nispeten kolaydır. Ama tümel kavram yalnızca mevcut tekil olgu ve olayları idrâk etmemizi sağlamaz; aynı zamanda gelecekte mümkün olgu ve olayları da tespit etmemiz için bir ayıklık verir.

Dâvud Kayserî'ye nisbet edilen *İthâfu's-Suleymânî fî ahdi'l-Urhânî* adlı eserin girişinde müellifin hem Süleyman Paşa hem de Orhan Gâzî için söyledikleri, dönemin bir bilgininin siyâsî erke bakışını tespit için önemlidir. Ayrıca müellifin Süleyman Paşa'nın kendine kitap hediye etmesi üzerine eseri kaleme aldığını belirtmesi, hem duygu-durumu hem de bilgin-yönetici ilişkisi açılarından önem arzeder.²⁷

İbn Hâim, *el-Mumti' fî şerhi'l-Mukni'* adlı hisâbî cebir kitabında üslerin ardışıklığının sayısal bir oran üzerine olması gerekliliği konusunda Kahir'e'de bir zaviyede kendisinin de bulunduğu bir ortamda yapılan tartışmayı anlatır. Ortamdakiler cevap veremeyince soruyu hocası Ebû'l-Hasan Cilâvî'ye taşır; o da yanıt veremez. Bir süre soruyla yatıp kalkar; uykusuz kalır; ümitsizliğe düşer. 789/1387-88 yılında Hacca gider. Hacc'da *Şerhu Urcûzeti İbn Yâsemîn* kitabını okurken kafasındaki soruya yönelir; çözümü bulur ve kitabına kaydeder. Bu tespit, dönemiyle ilgili matematik çalışmalarına, bilginlerin tartışmalarına ve bir bilginin bir cebir sorusunu çözmeye yönelik tutkusuna işaret eder.²⁸

Fethullah Şirvânî'nin *Şerhu't-Tezkire fî ilmi'l-hey'e* adlı eserinde hocası Kâdîzâde Rûmî'den aldığı icâzeti vermesi; Semerkand matematik-astronomi okulunda okutulan eserler hakkındaki kayıtları; özellikle Kâdîzâde Rûmî

27 Hem Dâvud Kayserî'ye nispet edilen metin hem de yorumu için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî,” 1-68.

28 Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü'l-Hâim, *el-Mumti' fî Şerhi'l-Mukni'* (*Cebir Biliminde Fayda ve İknâ*), nşr. Elif Baga (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021).

hakkındaki sitayişkâr ifadeleri; hocasının öğrencilerine Osmanlı'ya gitmelerini tavsiye ettiğine ilişkin vurgusu; bahusus Fethullah Şîrvânî'nin, Uluğ Bey ve etrafındakilerin Ali Kuşçu'ya gösterdikleri ilgiyi kıskanması; bu çerçevede Ali Kuşçu'yu aşağılayıcı ifadeler kullanması, vb. bilgiler bir bilginin kendi mensup olduğu entelektüel ağa yönelik duygu durumuyla ilgili güzel bir örnektir. Elbette, yukarıda da işaret edildiği üzere, Semerkant matematik-astronomi okulu hakkında verdiği bilgiler de son derece önemlidir.²⁹

Gulâm Sînân'ın *Şerhu'l-Fethiyye fî ilmi'l-hey'e* adlı kitabında Ali Kuşçu'ya sürekli "ustâz" diye hitap etmesi, ona yönelik duygularının bir ifadesidir. Hocasıyla derste yaptıkları tartışmalar, itirazları, karşılıklı müzâkereleleri; Hocâzâde ve Ali Kuşçu arasındaki tartışmalı ilmi meseleler hakkında bilgi vermesi, vb. hususlar Gulâm Sînân'ın kendi-beniyle ilgili pek çok ipucu taşır. Ayrıca, kendi-beni üzerinden, XV. yüzyılın son demlerinde Osmanlı İstanbul'undaki ilmi ortamı, astronomi ve matematik örneğinde verir.³⁰

Fâzıl Ali'nin (Ali İznîkî) *Mecmuatu'l-mucerebbât* isimli Türkçe kimya eserinde, kimya ilmine olan ilgisi ve merakından dolayı memleketi Anadolu'yu terk edip Mağrib, Hıta ve Hoten ile Hindistan, Arap ve Acem topraklarına şehir şehir yolculuk ettiğini, kimya konusunda muteber ve mütedavil olan eserleri toplayıp incelediğini, ayrıca bu sahada uzman âlimlerden ders aldığını belirttikten sonra, bu ilmi seyahatinin otuz yedi yıl sürdüğünü, akabinde yurdunu, yakınlarını ve dostlarını özlediğinden memleketine döndüğünü belirtir. Tüm bu bilgiler, Ali İznîkî'nin, başka kaynaklarda bulunmayan, birinci elden anlatısını tespit etmemizi sağlar.³¹

Nidâî mahlasıyla tanınan Mehmed Çelebî Ankaravî, *Menâfiu'n-nâs* adlı Türkçe eserinde ailesi hakkında bilgi verdikten sonra, Kudüs'e, Ankara'ya ve Kırım'a seyahat eder. Kırım'da Sâhib Giray Hân'a hocalık yapar. Akabinde Kânûnî Sultan Süleyman'a elçi olarak gönderilir. Bu görevi esnasında hasımları kendisine iftira eder; muhakemesi neticesinde hapse atılır ve yedi yıl zindanda kalır. Bu dönemde tasavvufa meyleder. Hapisten çıktıktan

29 Hem icâzetin metni hem de yorumu için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu," 1-66; "The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science," 3-68.

30 Eserin bir değerlendirmesi ve Gulâm Sînân'ın fikirleri için bkz. Orhan Güneş "Gulâm Sînân'ın er-Risâletü'l-Fethiyye Şerhi," *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2025): 125-50.

31 Nüsha için bkz. Fazıl Ali Bey, *Mecmuatu'l-mucerebbât* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Hekimoğlu Ali Paşa 541/1), 1b3a; *Dureru'l-envâr fî esrârî'l-ehcâr* (İstanbul: Süleymaniye YEK, İzmir 424/2), 27b-28a, 52b-53a.

sonra Hz. Peygamber'in soyundan geldiğini söylediği bir zattan tıp tahsil eder ve icâzet alır. Daha sonra Konya'ya giderek Şehzâde Selim'in hekimi olur. Konya'da Mevlevîliğe intisap eder. Şehzâde Selim tahta çıkınca saray hekimliğine getirilir. Kendisi hakkında oldukça ilginç bilgiler veren ve bu bilgiler karşısında duygu-durumunu saklamayan Nidâî'nin bahse konu ahvâlini tabakat kitaplarında bulmak mümkün değildir.³²

Şimdiye değin işaret edilen hususlarda bilim eserlerine ilişkin hem Osmanlı Ülkesi dışından hem de Osmanlı Ülkesi içinden pek çok örnek vermek mümkündür. Örnek olarak Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin çalışmaları³³ ve Abdalbâsıt Malatî'nin *Nuzhetu'l-elbâb fî muhtasari a'cebi'l-u'câb* ve *el-Me'nûs fî şerhi'l-Kâmûs* gibi kitapları verilebilir. Mahmud Manyasoğlu'nun *A'cebu'l-u'câb* adlı eserinin muhtasar tercümesi olan birinci eserinin nüshasında İstanbul kelimesi kullanılır ve 'şükür yıldızı' hakkında bilgi verilir.³⁴ İkinci çalışmasında eseri nasıl yazdığını anlatır ve eserin nüshalarını elde etme sürecini hikâye eder.³⁵

Çalışmanın başında yukarıda eserlerden elde edilen verilerin *idrâku'z-zât* ile *tahkîku'z-zât* kategorileri altında mütalaa edilebileceğine işaret etmiştim. Bu araştırma esnasında üçüncü bir kategorinin daha dikkate alınması gerektiği kanaatine ulaştım. Bu kategori *ikmâl/tekmîlu'z-zât* olarak adlandırılabilir. Bu kategori, özellikle, kendilik bilincine ermiş âriflerin *kendiliklerini* ontolojik bir dizilişe tabi tutarak sürekli *kemâle* ermek, maddî ve cismânî eklentileri elden geldikçe azaltarak, ister *tehzîb* ister *tezkiye* yoluyla olsun, *tecerrüd* etmeye doğru yol almaları olarak görülebilir.³⁶ Elbette bu yaklaşım, o dönemdeki felsefe-bilim çanağı içindeki kozmogoni, kozmoloji, fizik, kognitif psikoloji vb. alanlardaki teknik içerikle son derece alakalıdır. Ancak, söz konusu kategorinin varlığa gelmesindeki en önemli dönüşüm, bu yüzyıllarda *ahlâkın bir tür ontolojiye, ontolojinin de bir tür ahlâka dönüşme-*

32 Mehmed Çelebi Ankaravî, *Menâfi'u'n-nâs* (İstanbul: Nuruosmaniye YEK 3556). Ayrıca bkz. Sadettin Özçelik, "Nidâî, Menâfi'ü'n-nâs (Dil Özellikleri-Metin Söz Dizini)," (Doktora tezi, İnönü Üniversitesi, 1990).

33 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Dede, *Ta'likât 'alâ Uklides* (İstanbul: Beyazıt YEK, Beyazıt Umumi 4590).

34 Abdalbâsıt Malatî, *Nuzhetu'l-elbâb fî muhtasari a'cebi'l-u'câb* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya 4793), 151b-170a.

35 Abdalbâsıt Malatî, *el-Me'nûs fî şerhi'l-Kâmûs* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Hamidiye 1417).

36 Bir örnek olarak Sadreddin Konevî'nin *Vasiyetnâmesi* verilebilir. Bkz. *Tercüme-i Vasiyetnâme-i Sadreddin Konevî* (İstanbul: Süleymaniye YEK, Hasan Hayri-Abdullah Efendi 140/1), 1b-26a. Ayrıca bkz. Mustafa Uzunpostalcı, "Şeyh Sadreddin Konevî'nin Vasiyeti," *Selçuk Dergisi*, 1. Sadreddin Konevî Özel Sayısı 4 (1989): 37-44.

sidir. Bunun zemininde, özellikle XIII. yüzyılda, Ekberî gelenekle birlikte düşünce'nin *insanın* merkezine yerleşmesi bulunur. Klasik dönemde, düşünce ya *Hâlik*'tan *mahlûkât*a (Tasavvuf, İsrâkîlik) ya da *mahlûkât*tan *Hâlik*'a (Kelâm, Meşşâîlik) doğru hareket ediyordu. Bu yüzyıldan itibaren düşünce, *İnsan*'dan, bhusus *İnsân-i Kâmil*'den hem *Hâlik*'a hem de *mahlûkât*'a doğru hareket etmeyi öncelendi. Anadolu özelinde, Sadreddin Konevî ve takipçilerince temsil edilen söz konusu bu nazarî yaklaşım, Yesevî geleneğinde köklenen Yunus Emre, Âşık Paşa, Hacı Bektâş, vb. sûfilerce temsil edilen amelî tasavvufla birleşerek belirleyici bir konuma yükseldi.³⁷ İşte bu çerçevede bu yüzyıl ve sonrasında kaleme alınan eserler, kendilik anlatısının *ikmâl/tekmîl*'u-z-zât kategorisi içinde değerlendirilebilir.³⁸ Bu noktanın ileri ki dönemlerde araştırılmasını umut ediyorum.

Kaynakça

- Ali Bey, Fazıl. *Mecmuatu'l-mucerebât*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Hekimoğlu Ali Paşa 541/1.
- , *Durer el-envâr fî esrârî'l-ehcâr*. İstanbul: Süleymaniye YEK, İzmir 424/2.
- Ankaravî, Mehmed Çelebî. *Menâfîu'n-nâs*. İstanbul: Nuruosmaniye YEK 3556.
- Arslan, Sami. *Osmanlı'da Bilginin Dolaşımı – Bilgiyi İstinsahla Çoğaltmak*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- , “Hamdele-Salvele'nin Dili: Telifte Yetkinlik Aracı Olarak Berâ'etu'l-İstihlâller.” *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies* 75 (2021): 283-318.
- Bistâmî, Abdurrahman. *Kitâbu Durreti tâci'r-resâil ve ğurreti minhâci'l-vesâil*. Nuruosmaniye YEK 4905.
- Dede, Ahmed. *Ta'likât 'alâ Uklides*. İstanbul: Beyazıt YEK, Beyazıt Umumi 4590.
- Fârisî, Kemâleddin. *Tenkîhu'l-menâzir li-zevî'l-ebâr ve'l-basâir*. Haydarabad: Matbû'âtü Dâireti'l-Ma'ârifî'l-'Usmâniyya, 1347.
- , *Esâsü'l-Kavâid fî usûli'l-fevâid*. nşr. Mustafa Mevâldî. Kahire: Ma'hedu Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1994.
- Fazlıoğlu, İhsan. “The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science.” *Journal of the History of Arabic Science* 14 (2008): 3-68.
- , “Hoşça Bak Zâtına...: İslâm-Osmanlı 'Ben-Anlatıları' Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme.” *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırma Dergisi* 1, no. 2 (2023): 1-11.
- , “İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvud Kayserî.” *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4, no.1 (2017): 1-68.

37 Hacı Bektâş'ın şu beyti bu çerçevede değerlendirilebilir: “Her ne arar isen kendinde ara / Kudüs'te Mekke'de Hac'da değildir.”

38 Bu konuda bir giriş ve daha ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Öz.ne'nin Kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî Bir Çözümleme,” 45-63.

- , “Fe’altu Felâ Telum: ‘İlm-i Hey’et Adına!’ Bir Tarihî-Şahsî-İlmî Çatışmanın Çözümlemesi.” *Bilim Tarihi ve Felsefesi Araştırmaları (BİTAD)* 1 (2024): 11-55.
- , “Merâğa Matematik-Astronomi Okulu’nun Anadolu Selçuklu ve Beylikler ile Osmanlı Ülkesi’ndeki İlmî Çevrelere Etkisi ve İbn Sertâk.” *Türkiye Günlüğü* 155 (2023): 5-13.
- , “Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvud el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350).” *Nazarî Ufuk: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihini Zihin Penceresi*, 41-70. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- , “İlk Dönem Osmanlı İlim ve Kültür Hayatında İhvânü’s-Safâ ve Abdurrahmân Bis-tâmî.” *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (1996): 229-40.
- , “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu.” *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14 (2003): 1-66.
- , “‘Öz.ne’nin Kıyâmı: ‘Ben’, ‘Biz’ ve ‘Kendilik’ Hakkında Nazarî Bir Çözümleme.” *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırma Dergisi* 1, no. 1 (2023): 45-63.
- Güneş, Orhan. “Gulâm Sinân’ın er-Risâletü’l-Fethiyye Şerhi.” *Nazarîyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2025): 125-50.
- İbnü’l-Havvâm, *er-Risâletü’ş-Şemsiyye fî’l-kavâidi’l-hisâbiyye*. Diyarbakır: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi 403.
- İbnü’l-Hâim. *el-Mumtî’ fî Şerhi’l-Muknî’ (Cebir Biliminde Fayda ve İknâ)*. Ed. Elif Bağa. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Konevî, Sadreddin. *Tercüme-i Vasiyetnâme-i Sadreddin Konevî*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Hasan Hayri-Abdullah Efendi 140/1, 1b-26a.
- Kuşçu, Ali. *el-Fethiyye fî ilmi’l-hey’e*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya 2733/1.
- Kütâhî, Abdülvâcîd. *Meâlimu’l-evkât fî ilmi’l-usturlâb*. İstanbul: İnebey YEK, Haraççoğlu 1176/2.
- Lârî, Muslihuddin. *Enmûzecu’l-ulûm*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Damad İbrahim Paşa 791.
- , *Enmûzecu’l-ulûm*. Millet YEK, Feyzullah Efendi 2145.
- Malatî, Abdalbâsî. *Nuzhetu’l-elbâb fî muhtasari a’cebi’l-u’câb*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya 4793.
- Malatî, Abdalbâsî. *el-Me’nûs fî şerhi’l-kâmus*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Hamidiye 1417.
- Muğlevî, Muhammed. *Havâşî alâ şerhi’t-Tecrîd*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Laleli 2218.
- Özçelik, Sadettin. “Nidâyî, Menâfi’ü’n-nâs (Dil Özellikleri-Metin Söz Dizini).” Doktora tezi, İnönü Üniversitesi, 1990.
- Ragep, F. Jamil. “New Light on Shams: The Islamic Side of Σάμψ Πουχάρης.” *Politics, Patronage and the Transmission of Knowledge in 13th-15th Century Tabriz*, ed. Judith Pfeiffer, Leiden: Brill, 2013.
- Reis, Seydî Ali. *Hulâsatu’l-hey’e*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya 2591.
- Rûmî, Kâdzâde. *Şerhu’l-Mulahhas*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya 2662.
- Sammarchi, Eleonora. *Balance de l’Équation Dans la Science d’Algèbre et Al-Muqābala*. Paris: Classiques Garnier, 2022.
- Şîrâzî, Kutbuddin. *Nihâyetu’l-idrâk fî dirâyeti’l-eflâk*. İstanbul: Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmed 3305.

- , *et-Tuhfetu's-Sa'diyye*. İstanbul: Süleymaniye YEK, Ayasofya 3649-3654.
- Şirvânî, Mehmet Emin. *el-Fevâidu'l-Hâkâniyye: Şirvânî'nin Bilimler Tasnifi*. Çev. Ahmet Kâmil Cihan ve diğerleri. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Türkistânî, Cemâleddin. [*İcâzetnâme*]. Diyarbakır: Ziya Gökalp YEK 403.
- Umut, Hasan. "Theoretical Astronomy in the Early Modern Ottoman Empire: 'Alî al-Qūshjī's *Al-Risāla al-Fathiyya*." Doktora tezi, McGill Üniversitesi, 2019.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Şeyh Sadreddin Konevî'nin Vasiyyeti." *Selçuk Dergisi*, 1. *Sadreddin Konevî Özel Sayısı* 4 (1989): 37-44.
- Zencânî, İzzeddin. *Kıstâsu'l-muâdele fî ilmi'l-cebr ve'l-mukâbele*. İstanbul: Topkapı Sarayı Ktp., III. Ahmed 3457.

Araştırma Makalesi/Research Article

Bir Osmanlı Âliminin ‘Entelektüel-Ben’ Anlatısı: Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi’nin *Sebeti*

An Ottoman Scholar’s ‘Intellectual-Self’ Narration: The *Sabath* of Küçük Hâmid Efendi of Bandırma

ŞÜKRAN FAZLIOĞLU

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Marmara University, The Faculty of Theology, Programme in Basic Islamic Studies

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

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 23.05.2025

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 16.06.2025

Fazlıoğlu, Şükran. “Bir Osmanlı Âliminin ‘Entelektüel-Ben’ Anlatısı: Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi’nin *Sebeti*.” *Ceride* 3, no. 1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp 21-49
DOI: 10.5281/zenodo.15769820

Araştırma & Yayın Etiği:

Bu makale en az iki kör hakem tarafından incelenmiş, iThenticate intihal ve benzerlik raporu oluşturulmuştur. Araştırma ve yayın etiğine uygundur.

Etik Beyanı & Çıkar Çatışması

Bu makalenin yazarı çıkar çatışması bildiriminde bulunmamış, makalenin bilimsel ve etik kaidelere uygun olarak hazırlandığını beyan etmiştir.

Research & Publication Ethics

This article has been double-blind peer-reviewed by two or more reviewers, and an iThenticate plagiarism and similarity report has been created. The article complies with research and publication ethics.

Ethical Declaration & Conflict of Interest

The author of the article has disclosed no conflicts of interest and has affirmed that the manuscript was prepared in adherence to ethical and scientific principles.

Öz

Tanınmış bir âlimin hocaları ile onlardan okuduğu kitapların isimlerini zikrettiği eser türü Endülüs ve Mağrib'de *fehrese* olarak adlandırılırken Doğu İslâm dünyasında bu tür eserlere *sebet*, *mu'cem*, *meşîha* gibi isimler verilmiştir. Bu eserlerin müellifleri hangi hocalardan hangi kitapları ne zaman ve nerede okudukları hakkındaki bilgileri *kıraat* silsilesiyle birlikte vererek kendi hayatlarının önemli bir kesitine ışık tutarlar. Bu esnada kendi benliklerine dair ipuçları da verirler. Bu ipuçları müelliflerin yoğunlaştıkları ilmî alanda hangi hocaları niçin tercih ettiklerini, ne tür eserleri hangi amaçla okuduklarını, yetiştikleri entelektüel ağ içindeki yönelimlerini, vb. ortaya çıkartmakta ciddi katkı sağlarlar. İşte bu çalışmada, yukarıda işaret edilen özellikler göz önünde bulundurularak, 18. yüzyıl âlimlerinden Bandırmalı Küçük Hamid Efendi'nin sebet geleneğinin en iyi örneklerinden biri olan *Câmi'u rivâyâtî'l-fehâris ve lâ-mi'u icâzâtî ehl'l-fevâris* adlı eserinden hareketle müellifinin '*entelektüel-ben*'i ortaya çıkarılacak ve kendi dönemindeki entelektüel ağ içindeki yeri değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler

Fehrese, sebet, ben-anlatısı, entelektüel-ben, entelektüel ağ, Bandırmalı Küçük Hamid Efendi, *Câmi'u rivâyâtî'l-fehâris*

Abstract

While the type of work in which a well-known scholar mentions the names of his teachers and the books he read from them was referred to as *fahrasah* in Andalusia and Maghrib, in the Eastern Islamic world, such works were named as *sabath*, *mu'jam*, *mashîha*. The authors of these works shed light on important fractions of their lives by offering information on the books they have read, the teachers they have read from, when and where, along with the recitation (*kıraat*) sequence. Meanwhile,

they also leave clues regarding their own selves. These clues make a significant contribution to revealing which teachers the authors preferred in the scientific field they concentrated on, why as well as what kind of works they preferred to read and for what purpose, and their orientation within the intellectual network in which they were brought up in, etc. In this study, considering the features mentioned above, the ‘intellectual-self’ of Küçük Hamid Efendi of Bandırma, one of the 18th century scholars, will be revealed based on his work *Jâmi’u rivâyât al-fahâris* which is one of the most prominent examples of the sabath tradition. His place within the intellectual network of his period will be evaluated.

Keywords

Fahasah, sabath, ego-document, intellectual-self, intellectual network, Küçük Hâmid Efendi of Bandırma, *Jâmi’u rivâyât al-fahâris*

Giriş

Hollandalı tarihçi Jacques Presser’in (1899-1970) ‘ben-anlatısı’ diye tercüme edilen ‘ego-document’ kavramını literatüre sokmasıyla birlikte kişinin günlük, hatırat, otobiyografi gibi türleri kullanarak bizzat kendisinin *ben’i* hakkında bilgi vermesi bir araştırma konusu haline gelmiştir. Hem kavram hem de kavramın kapsamı hakkında farklı görüşler olsa da bir süredir konu üzerinde çalışmalar yapan Selim Karahasanoğlu ben-anlatılarının tarihsel kaynak olarak sınır ve imkânlarını tartıştığı çalışmasında “...Ben, müstakil olarak kişinin kendisinden bahsetmek üzere, sadece ve yalnız bu motivasyonla kaleme aldığı metinlerin ben-anlatısı olarak tasnif edilmesi eğilimindeyim.” diyerek¹ bu tür çalışmaları bir hayli sınırlamıştır. Zira bu anlayış seyahatnâme, vakâyinâme, siyasetnâme gibi farklı amaçlarla yazılmasına rağmen yazarının kendi ‘ben’ine dair bilgiler de sunduğu metinleri bu türün kapsamının dışında bırakır. Ancak bu tür eserler, yazarın ‘ben’ini belirli bir mekân, zaman, olay, siyaset, vb. içinde gözlemlene fırsatı bulduğumuz doğal ve yalın bilgiler içerirler. Bu tür eserlere âliminin *entelektüel-ben’ine* dair ilk elden bilgiler sunan *fehrese/sebet* türü eserleri de eklemek mümkündür. Özellikle Osmanlı dönemindeki ilmi ve kültürel düşüncenin ortaya

1 Selim Karahasanoğlu, “Ben Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları,” *Turkish History Education Journal* 8, no.1 (Spring 2019): 211-30.

konması için bu tür eserler büyük öneme sahiptir. Çünkü bu eserler bize bir taraftan bir âlimin okuduğu eserleri ve onlardan okuduğu hocalarını kaydettiği liste aracılığıyla Osmanlı düşüncesinin gelişim sürecine dair bilgi sunarken bir taraftan da bizzat o âlimin 'entelektüel-ben'ini yani entelektüel gelişim sürecini verir. Bu sebeple doğrudan olmasa da ben-anlatılarının bir parçası olarak değerlendirilebilirler.

Öyleyse bu tür eserlerin müellifleri, aileleri yanında, hangi hocalardan hangi kitapları ne zaman ve nerede okudukları hakkındaki bilgileri *kıraat* silsilesiyle birlikte vererek kendi hayatlarının önemli bir kesitine ışık tutarlar. Bu esnada kendi benliklerine dair ipuçları da verirler. Bu ipuçları müelliflerin yoğunlaştıkları ilmî alanda hangi hocaları niçin tercih ettiklerini, ne tür eserleri hangi amaçla okuduklarını, yetiştikleri entelektüel ağ içindeki yönelimlerini, vb. ortaya çıkartmakta ciddi katkı sağlarlar. Bu çalışmada, öncelikle sebet türü eserlere dair bilgi verilecek, sonrasında da yukarıda işaret edilen özellikler göz önünde bulundurularak, 18. yüzyıl âlimlerinden Bandırmalı Küçük Hamid Efendi'nin (ö. 1172/1758-59), sebet geleneğinin en iyi örneklerinden biri olan *Câmi'u rivâyâtî'l-fehâris ve lâmi'u icâzâtî ehli'l-fevâris*² adlı eserinden hareketle müellifinin 'entelektüel-ben'i ortaya çıkarılacak ve kendi dönemindeki entelektüel ağ içindeki yeri değerlendirilecektir.

Sebet Türü ve Hadis İlmi ile Bağlantısı

S-b-t (ثبت) fiil kökünden türeyen *sebet*, “sağlam olmak, sabit durmak, kesin ve doğru olmak” anlamında olup zaman içinde mecâz kullanımla “delil, kanıt” anlamı da kazanmıştır. Ayrıca kelime kavramlaşıp “kaydetmek, yazıyla kayda almak, tespit etmek; kayıt, sicil, defter, senet, belge; icazetname” anlamlarını da ifade etmiştir.³ Bunlardan icazetname, bir âlimin kendi hocalarından aldığı icazetleri, muhtelif ilimlere dair okuduğu eserleri ve bu eserlere ait isnatları içeren yazılı belgelere veya müstakil eserlere işaret eder. Yani bu eserler aynı zamanda talebenin hocasından rivayet hakkını elde ettiği kitapların icazetleri yerine de geçer. Doğu İslâm dünyasında kullanılan *sebet* tabiri, Kuzey Afrika ve Endülüs'te *fehrese* olarak karşımıza çıkar. Barındırdıkları anlam

2 Çalışma boyunca eserin neşredilmiş şu nüshası kullanılacaktır. Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu el-Bandırmevî Câmi'u rivâyâtî'l-fehâris ve lâmi'u icâzâtî ehli'l-fevâris*, haz. Abdülkadir b. Omer Ayaz el-Bucakî (İstanbul: İlim Kapısı, 2020).

3 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâr sâdır, 1990), 2/19-20; Murteâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiru'l-kâmûs*, ed. Abdülâlim et-Tahâvî (Kuveyt: Matbaatü Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987), 4/472-477.

farklarıyla birlikte bu yazım türüne *meşîha* (*meşyeha*), *bernâme*,⁴ *evâil*, *esânîd*,⁵ *mu'cem* ve *muselselât*⁶ gibi isimler de verilmiştir.⁷

Bu yazım türü daha çok hadis ilmi çerçevesinde isnada verilen öneme binaen ve devamı niteliğinde ortaya çıkmıştır. Zira sebet türü eserler muhaddislerin ilmî kimliklerini ve rivayet zincirlerini (isnatlarını) belgelemek ihtiyacı sebebiyle kaleme alınmıştır ve hadislerin güvenilirliğini teyit etme açısından kritik bir önem taşır. Bir hadisin rivayet yöntemleri kullanılarak bir âlimden alınıp isnat zinciriyle birlikte rivayet edilmesi, yazılı başka metinlerin de aslına uygun olarak korunması ve rivayet edilmesi anlayışına kapı aralamış ve *icâzet* geleneğini doğurmuştur. ‘Yazılı metni nakletme yetkisi’ olarak özetlenebilecek icâzet⁸ sayesinde zamanla kitapların ve hatta ilimlerin isnat zincirleri oluşmuştur. Çoğunlukla sebetlerin girişlerinde zikredilen “İsnatlar kitapların nesebleridir. Her kimin ki senedi (kitabın müellifine ulaşan isnadı) yoksa o kitabı okutamaz”⁹ sözü, yazılı metinlerin aslına uygun biçimde korunmalarına ve nakledilmelerine dair genel kabulün ifadesidir. Öncelikle ilk dönemde *meşîha* ya da *meşyeha*, hadis âliminin hocalarını ve hadis rivayet ettiği kimselerin isimlerini topladığı defterlere denmiş sonra bu isimlendirmenin yerini *mu'cem* (ç. *meâcim*) almıştır. Zira *mu'cem*lerde âlimin hocalarının isimleri hicâ harfleri esas alınarak sıralanır. Durum böyle olunca yani eserler sadece hocaların isimlerine hasredildiğinde ve harf sırasına göre tertip edildiğinde hem bu tür eserlerde hem de bu türün *meâcim* olarak isimlendirilmesinde artışlar olmuştur. Bu türü sıklıkla kullanan Endülüs ehli de bu türe dair eserleri *bernâme* olarak isimlendir-

4 Aslı Farsça olan kelime muhaddisin hocalarının isimlerini, rivayet ettiği hadislerin isnadlarını, başından geçen olayları, mektuplaşmalarını, hadisleri aldığı kitapları vb. konularda bilgi verdiği eserler anlamında kullanılmıştır. Muvaffak Abdullah Abdulkadir, *İlmu'l-esbât ve meâcimu's-şuyûh ve'l-meşyehât ve fennü kitâbeti't-terâcim* (Mekke: Câmiatu ummi'l-kurâ, 1421), 19.

5 Sened (Esânîd), metnin yolu hakkında bilgi vermek, ya da hadisi söyleyenine kadar geri götürmektir. Abdulkadir, *İlmu'l-esbât ve meâcimu's-şuyûh*, 19-20.

6 İsnattaki ravilerin bir sıfat veya hal bakımından Resul (s.a.v)'e kadar aynı şekilde ve kesintisiz olarak art arda gelmesidir. Abdulkadir, *İlmu'l-esbât ve meâcimu's-şuyûh*, 21.

7 Tüm bu adlandırmaların anlamları ve aralarındaki farklar için ayrıca bkz. Abdulhay b. Abdulkabir el-Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris ve'l-esbât*, ed. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983), 1/67-71; Ahmet Eşer, *Hadis İliminde Fehrese Literatürü* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021).

8 Lugatte “izin vermek, helal görmek, su akıtmak, bir emri yerine getirmek” gibi manalara gelen icâzet, bir âlimin ilmini talebesine aktarması olarak terimleşmiştir. Ahmed b. Huseyn İbn Fâris, *Mucmelu'l-luga*, haz. Zuheyir Abdulmuhsin Sultân (Beyrut: 1406/1986), 202-3. Hadis alanında icâzet, “hadis rivayetine izin vermek, rivayet hakkını vermek” demektir. Terim zamanla genişlemiş, Osmanlılarda medrese ve tekke mensuplarıyla sanat erbabından eğitim ve öğretimlerini tamamlayanlara hocalarının verdiği yazılı belgeye icâzetname denmiştir. Cemil Akpınar, “İcâzet,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/ 393.

9 el-Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris ve'l-esbât*, 1/81.

miştir.¹⁰ Ancak daha geç dönemde Doğu Arap dünyası buna sebet, Mağrib bölgesi de fehrese adını vermiştir.¹¹ Fehrese literatürünü hadis ilmi çerçevesinde ele alan Ahmet Eşer, tüm bu türler arasında *mucem*, *meşyeha* ve *bernâmec* türü eserlerin *merviyâtı*; *fehrese* ve *sebet* türünün ise *merviyât sahipleri*ni (hocaları) ön planda tuttuğu gibi bir sonuca varmıştır.¹² İsmi ne olursa olsun bu tür eserlerde muhaddisler başta olmak üzere fıkıh, tefsir, Arap dili, edebiyat gibi naklî ilimlerle uğraşan âlimlerin ilim tahsil ederken hocalarından aldıkları icazet doğrultusunda rivayet hakkı elde ettikleri kitaplar, isnat zincirleriyle kaydedilmiştir. Dolayısıyla bu tür, sadece hadis râvilerinin zikredildiği eserler olmaktan çıkmış daha geniş bir anlam kazanmıştır.¹³

Sebet Türünün Önemli Temsilcileri

Öyleyse ilk örneklerinin 4. ve 5. yüzyıllarda ortaya çıktığı sebet ve fehrese türü eserlerin ilk nüvelerinin hadis ilmi âlimlerinin çalışmalarından mülhem olduğu söylenebilir. İbn Hayr el-İşbîlî olarak tanınan Ebû Bekir Muhammed b. Hayr'ın (ö. 575/1179) *Fehrese mâ ravâhu min şuyûhihî mine'd-devâvîni'l-musannefe fi durûbi'l-ilm ve envâ'i'l-ma'ârif* adlı eseri¹⁴ Endülüs'teki fehrese geleneğinin en önemli ve erken örneklerinden biridir. Bunun dışında zaman zaman isimlendirmelerde farklılıklar olsa da bu türün Endülüs'teki örnekleri arasında İbnu't-Tallâ' (ö. 497/1104) ve İbn Atıyye el-Endelûsî'nin (ö. 541/1147) *Fehrese*'leri; Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *el-Gunye: Fihristu şuyûhi'l-Kâdî İyâz'ı*, Ebu Abdullah el-Mintûrî (ö. 834/1431), İbn Ebi'r-Rebî' el-İşbîlî (ö. 688/1289), Kâsım b. Yûsuf et-Tucîbî (ö. 730/1329), İbn Câbir el-Vâdîâşî (ö. 749/1348), Ru'aynî (ö. 779/1378) ve el-Mucârî'nin (ö. 862/1459) *Bernâmec*'leri zikredilebilir. Doğu İslâm dünyasından da âlimler, Abdülkerim b. Muhammed Semânî'nin (ö. 562/1166) *Mu'cem*'i; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) ve Bedreddin İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333) *Meşyeha*'ları, Zehe-

10 el-Kettânî, *Fihristu'l-fehâris ve'l-esbât*, 1/67-71.

11 Yûsuf Abdurrahman Mar'aslı, *Mu'cemu'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-fehâris ve'l-berâmic ve'l-esbât* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2002), 1/15; Abdurrahman b. Muhammed Kuzberî, *Sebetu'l-Kuzberî* (nâşirin mukaddimesi) (Dimaşk: Dâru'l-Besâir, 1983), 8.

12 Eşer, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü*, 16-24.

13 M. Yaşar Kandemir, "Fehrese," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/297-299.

14 Cumhur Ersin Adıgüzel, "Endülüslü bir Muhaddisin İlim Dünyası: İbn Hayr el-İşbili ve Fehrese'si," *Milel ve Nihal* 12, no.1 (Nisan 2016): 35-54.

bî'nin (ö. 748/1348) *Mu'cemu's-şuyûh*'u gibi hocalarından okudukları eserleri ve icazetlerini ortaya koyan sebet türü eserler kaleme almışlardır. 9/15. yüzyılla birlikte söz konusu literatür muhteva ve hoca sayısı itibarıyla ansiklopedi hüviyetine¹⁵ bürünecek kadar genişlemiş ve önemli eserler telif edilmiştir. Bunlardan İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *el-Mu'cemü'l-müfehres*'i, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-Muncem fi'l-mu'cem* (*Mu'cemu şuyûhi's-Suyûtî*)'si, Zekeriyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) *Fehresetu Zekeriyya el-Ensârî*'si ve Sehâvî'nin (ö. 902/1497) *Fehrese*'si burada zikredilebilir.

Osmanlı döneminde de varlığını sürdüren bu türün özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda Kahire ve Mağrib'de yoğunlaştığı görülse de 18. yüzyıl âlimlerinden Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin, sebet geleneğinin en iyi örneklerinden biri olan *Câmi'u rivâyâtî'l-fehâris ve lâmi'u icâzâtî ehli'l-fevâris* adlı eseri Anadolu merkezli sebetlerin varlığına güzel bir örnektir. Aynı âlimin ayrıca *Tanînu'l-mucelcelât bi-tebyîni'l-muselselât* adlı eseri de yine aynı türün kapsamına girer.

Söz konusu yüzyıllardan önemli bir isim olarak Rûdânî (ö. 1094/1683) ve *Sılatu'l-halef bi-mevsûli's-selef* isimli sebeti zikredilebilir. Rûdânî'nin geniş ilmî birikimini ve farklı coğrafyalardaki birçok âlimden aldığı icazetleri kapsamlı bir şekilde listeleyen eser, kendisinden sonraki âlimler için önemli bir başvuru kaynağı olmuştur. Eser ayrıca, kendi dönemindeki ilim ağının genişliğini göstermesi açısından zikre değerlidir. Yine dönemin önemli hadis âlimlerinden olan İbrahim el-Kûrânî'nin (ö. 1101/1690) *Sebet*'i,¹⁶ kendi geniş öğrenim ağını ve farklı bölgelerdeki hocalarını kapsamaması açısından diğer benzerlerinden ayrılır. Zira âlim, Hicaz bölgesinde oldukça etkili bir isimdir.¹⁷ Yine bu bağlamda Abdulganî en-Nâblusî (ö. 1143/1731) ile Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed eş-Şebrâvî'nin (ö. 1171/1758) *Sebet*'leri¹⁸ zikredilmelidir. Nâblusî'nin Şehid Ali Paşa'ya verdiği icazetname, dönemin önde gelen devlet adamlarından Şehid Ali Paşa ile âlimler arasındaki ilişkiyi gösterirken,¹⁹ bir Ezher şeyhi olan eş-Şebrâvî'nin de Köprü-

15 Mar'aşlı, *Mu'cemu'l-me'âcim ve'l-meşyehât...*, 1/51; Eşer, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü*, 152.

16 İbrahim el-Kûrânî'nin *Sebet*'inin mevcut iki nüshası da Almanya'dadır. Biri Berlin Stadhbibliothek'te Ahlwardt kataloğunda (220) olup koleksiyon ve demirbaş numarası Wetzstein II 1807220'dır. Diğer nüshası ise Leipzig Üniversitesi kütüphanesinde Vollers 726'dadır. 69 varak olan nüsha, 1112/1701 yılında Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî eliyle hazırlanmış asıl nüshadır.

17 İhsan Fazlıoğlu ve İbrahim Uzunağaç, İbrâhîm el-Kûrânî, *İslâm Düşünce Atlası*, <https://islamdusunceatlası.org/ibrahim-el-kurani/503>.

18 Nâblusî'nin sebetinin bir nüshası Bağdat'da Dârü'l-mahtûtâtta 9360 numarada kayıtlıdır.

19 Ahmet Eşer, "Abdulganî en-Nablusî'nin Şehid Ali Paşa'ya İcâzetnâmesi (Tahkik ve İnceleme)," *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (Aralık 2021): 31-60.

lüzâde Abdullah Paşa adına telif ettiği *Sebetu's-Şebrâvî*, devlet adamlarının ilme verdiği önem ve âlimlerle kurdukları ilişki açısından okunabilir.²⁰ Özellikle *Sahîh-i Buhârî* üzerine çalışmaları bulunan Abdullah b. Sâlim el-Basrî (ö. 1134/1722) de Hicaz ve Şam bölgesinde etkili olmuş bir âlimdir ve *Sebet*'i, bu bölgelerdeki ilim merkezleri ve âlimler arasındaki bağlantıları anlamak için çok iyi malzeme sunar.²¹ Hem Osmanlı hem de genel olarak İslâm dünyasında sebet yazma geleneği modern döneme kadar devam etmiştir. Muhammed Abdulhay el-Kettânî'nin (1886-1962) *Fihrisu'l-fehâris ve'l-esbât*'ı da bu türün son dönemlerde telif edilmiş bir örneğidir.²²

Sebet Türü ve Ben-anlatıları

Yalnızca bir bilimsel veri olmaktan çıkarılıp, aynı zamanda kişisel ve entelektüel bir gelişim hikâyesi olarak değerlendirilebilecek olan sebet türü yazımını ben-anlatıları ile ilişkilendirmeden önce bu tür ve benzeri diğer eserlerin hangi cihetlerden entelektüel ben-anlatılarının bir parçası olduğunu açıklığa kavuşturmak gerekir. Elbette ben-anlatıları için bu tür ve benzeri eserleri anlamlandıracak uygun bir teorik modelleme yapmak için henüz erken olup bunu yapabilmek için pek çok eseri incelemek ve müşterek noktaları belirlemek gerekir. Her hâlükârda çok net olmamakla birlikte söz konusu cihetlerin belirlenmesi '*entelektüel-ben*'in tespiti açısından önem arz eder.

Bir tür *ilmî otobiyografi* diye adlandırabileceğimiz *sebet*ler ben-anlatıları açısından 4 kategori altında değerlendirilebilirler:

1. Kendi Kimliğini ve İlim Yolculuğunu İnşa Etme: Sebetler, sahiplerinin ilmî kimliklerini şekillendirirken aynı zamanda bu süreci kendi anlatılarıyla yönlendirmelerine olanak tanır. Örnek olarak, Bandırmalı Küçük Hâmid'in sebeti, onun ilmî hayatını sadece hocaları ve kitapları üzerinden değil, kendi algısıyla ve öğrenme tecrübesiyle de sunar. Bu anlatı, bir nevi âlimin kendi kendini yazma çabasıdır.

20 Abdullah b. Muhammed eş- Şebrâvî, "Fehresetu Abdullah eş- Şebrâvî," haz. Muhammed ez-Zâhî, *el-Mevrid*, 4/11 Irak (Kış 1982), 91.

21 John Obert Voll, "Abdullah b. Sâlim el-Basrî ve 18. Yüzyılda Hadis İlmî," çev. Nail Okuyucu, *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1750-1850* içinde, ed. Nail Okuyucu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 217-30.

22 Kandemir, "Fehrese," 12/297.

Âlimler, okudukları eserleri sadece listelemekle kalmaz, aynı zamanda bu eserleri hangi amaçla okuduklarına dair bilgiler de sunabilirler. Bir eseri belirli bir alanda derinleşmek, farklı görüşleri öğrenmek, bir tartışmaya hazırlanmak için veya bir hocanın tavsiyesi üzerine okumuş olabilirler. Sebetlerdeki bu tür kısa notlar, eserlerin içeriğine yapılan vurgular veya okuma sırası gibi ayrıntılar tüm bu amaçları açığa çıkarır. Ayrıca sebetler, âlimin öğrenme sürecindeki kişisel tecrübelerini ve bu sürece dair algılarını da yansıtabilir. Bir dersin zorluğu, bir kitabın anlaşılabilirliği, bir tartışmanın etkisi veya bir hocanın öğretme yöntemi hakkındaki yorumlar, âlimin öğrenme deneyimini okuyucuya aktarır. Bu, salt bir bilgi aktarımı olmanın ötesinde, kişisel bir ilim yolculuğunun paylaşılmasıdır.

2. İlim Geleneği ve Sosyal-Entelektüel Ağ: Sebetler, yalnızca bireysel gelişimi değil, âlimlerin içinde bulunduğu sosyal ve entelektüel ağları da gösterir. Bir âlimin kimin öğrencisi olduğu, kimlerden icazet aldığı ve hangi eserleri okuduğu, ilim dünyasındaki yerini ve otoritesini belirler. Böylece ben-anlatıları sadece bireysel bir süreç değil, aynı zamanda entelektüel bir aidiyet yaratmanın bir aracı haline gelir. Öncelikle bu eserler, âlimin *mensup olduğu ilmî geleneğin* isimler ve eserler düzeyinde bir dökümünü içerirler. Çünkü sebet yazan bir âlim yalnızca kendi hocalarının ve onlardan okuduğu eserlerin dökümünü vermez. Aynı zamanda hocalarının hocalarını ve onların hocalarından okudukları kitapların da bir listesini yapmamıza imkân sağlar. Böylece iç-içe geçmiş bir şekilde bir ilmî geleneğin hem isim hem de eser seviyesinde haritasını çizme imkânı elde edilir. Bu şekildeki bir döküm ve haritalandırma, ilmî gelenekteki *süreklilikleri* ve *süreksizlikleri* tespit etmemizi mümkün kılar. Sebet sahibinin ilmî kimliğini oluşturan katmanları, aidiyetlerini oluşturan fikirleri, ilmî silsileleri, vb. oluşturmamızı sağlayacak veriler sunar. Her iki durum, yani *mensup olunan ilmî gelenek* ile ilmî gelenekteki *süreklilikler* ve *süreksizlikler*, sebet sahibinin hem geçmişteki hem de şimdideki *entelektüel ağını* inşa etmemizi sağlar. Çünkü hocalarının hocaları bize bir önceki neslin entelektüel ağını verirken, kendi hocaları hakkındaki malumat da sebet sahibinin içinde varlığa geldiği entelektüel ağı belirginleştirmemize yarar. Söz konusu entelektüel ağ yalnızca kişiler üzerinden değil eserler üzerinde de kurulabilir. Bir önceki neslin okuduğu ve okutulan eserler ile sebet sahibinin okuduğu, dolayısıyla kendisine okutulan eserler arasındaki ilişkiler, benzerlikler, farklılıklar vb. diğer

nitelikler hem ilmî saha hem de ilmî mevzû açısından zihnî bir çerçeve çizmemize imkân verir.²³ Diğer taraftan sebet sahibi, ders aldığı, kitap okuduğu hocaların arasındaki ilişkileri de, yine kendi zaviyesinden âşikâr kılar. Bu da bize *kendi mensubiyetleri* hakkında bilgi verir. Özellikle hocaları için kullandığı ifadeler sebet sahibinin kendi gözünden içinde yaşadığı entelektüel ağın keyfiyetine ilişkin bir bakış açısı oluşturmamıza neden olabilir. Örnek olarak Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi eserinde Celvetî şeyhi olduğunu anladığımız hocalarının çoğu için zahid ve nasik sıfatını kullanır. Zira kendisi Celvetî tarikatının gölgesinde yetişmiştir.

3. Bilginin Dolaşımı: Şimdiye kadar söylenenlerin yanında sebet türü eserler, başka bir taraftan, yazıldıkları zaman dilimindeki *bilginin dolaşımı* hakkında ciddi bir harita çizmemize yardımcı olurlar. Bu dolaşım yaygın öğretim kurumları medreseler yanında, âlimlerin evleri, bürokratların konakları, vb. yerleri de içerebilir. Özellikle öncelikli olarak okutulan, dolayısıyla ilmî kamuoyunda mütedavil eserler, sürekli tekrar okuma konusu kılınan konular, ders halkalarında müzâkere edilen ve tartışılan meseleler gibi pek çok durum da söz konusu bilginin dolaşımının alt unsurları hakkında malumat edinmemize yardımcı olurlar. Eserlerin nasıl okunduğu, hangi yöntemler takip edildiği, hangi sıra düzeni içinde okutulduğu da bu alt unsurlar arasında sayılabilir. Daha da önemlisi hem hocaların kimlikleri hem de eserlerin telif edildikleri mekânlar, İslâm coğrafyasındaki farklı ilim muhitlerinin aralarındaki ilişkileri ifşa eder.

Fehrese, sebet ve meşyehâ türü eserlerin bir önemi de, yazıldığı dönemde tedris faaliyetlerinde hangi kitapların öne çıktığı ve icazetlerinin verildiği konusunda önemli bilgiler içermeleridir. Fehrese/sebet yazarları, kendilerinden ilim tahsil ettikleri kişilerin ilmî durumları hakkında bilgi vererek tabakât türü çalışmalara kaynaklık vazifesi görmüşlerdir. Ayrıca bu tür eserler yazıldıkları dönemde âlimlerin nerelere seyahat ettiklerini, nerelerde ders verdiklerini göstermekte o dönemin sosyal ve kültürel tarihi, ilimler tarihi, eğitim öğretim tarihi hakkında önemli bilgiler içermektedirler.

23 Örnek olarak 14. yüzyıldaki Arap dili ve edebiyatının karşılaştırmalı okunmasında bernamecin rolünü tespit eden bir çalışma için bkz. Ali Benli, "Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşî'nin Bernâme'î Işığında 14. Yüzyılda Arapça Dil ve Edebiyat Kitapları," *İlm-i Edeb'e Dönüş: 8/14. Yüzyıl Arap Dili, Edebiyatı ve Belâgatı Çalışmaları* içinde, ed. Şükran Fazlıoğlu vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024), 39-62.

4. Öznel Anlatılar ve Bilimsel Objektiflik: Birçok sebet, ilmî verileri sistematik bir şekilde sunarken, bazen âlimler kendi öğrenme süreçlerini kişisel değerlendirmelerle de aktarırlar. Özellikle bazı sebetlerde, hocalar hakkında yapılan yorumlar, belirli bir kitabın neden önemli görüldüğü veya hangi derslerin hayatlarında nasıl bir etkisi olduğu gibi öznel ifadeler yer alır. Bazı sebetlerde, âlimlerin hocalarına veya belirli eserlere karşı duydukları duygusal bağlantılar da hissedilebilir. Bir hocanın vefatı üzerine duyulan üzüntü, bir eserin keşfiyle yaşanan heyecan veya bir öğrenme anısıyla ilgili özel bir duygu ifadesi, sebetleri yalın bir liste olmaktan çıkarıp, kişisel bir ilim anlatısı haline getirir. Örnek olarak Bandırmalı Hâmid Efendi, bir hocasını “zamanının en bilgili âlimi” olarak nitelendirir;²⁴ başka bir hocasının “büyük hocaların övünç kaynağı, asrının filozofu ve zamanının hikmet sahibi, dolunayların babası, bizatihi tüm ilimlerin dolunayı...” gibi ifadelerle ilimlerde ne kadar yetkin olduğuna vurgu yapar.²⁵ Bu tür öznel ifadeler, sadece bilgi vermekle kalmaz, aynı zamanda âlimin kendi perspektifinden hocalarını nasıl gördüğünü de yansıtır. Başka bir örnekte ise, belirli bir kitap için “hasis cahillerin aksine zevk sahipleri için en nefisi” tasviri şeklinde bir not düşebilir.²⁶ Bu kişisel değerlendirme, eserin sadece listede yer alan bir isim olmadığını, aynı zamanda âlimin ilmi gelişiminde önemli bir rol oynadığını gösterir.

Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi

Küçük Hâmid Efendi diye meşhur âlimin soyağacını Fındıklılı İsmet Efendi şöyle verir: Şeyh Yûsuf Efendi b. Şeyh Hâmid Efendi b. Şeyh Emrullah Dedede b. Şeyh Abdülmü'min b. Şeyh Mahmûd b. Şeyh Ali Bey b. Baba Yûsuf-ı Hakîkî b. Şeyh Hasan b. Şeyh İbrahim b. Şeyh Hoca Ali b. Mûsa b. Şeyh Sa'fiyyuddîn İshak Erdebîlî b. Cibrîl b. Sâlih b. Kutbuddîn b. Sâlih b. Reşîd b. Muhammed b. Ardu'l-Havâss b. Fîrûzşâh b. Muhammed Şerefşâh b. Muhammed b. Hasan b. Muhammed b. İbrahim b. Ca'fer b. Muhammed b. İsmail b. Muhammed b. Ahmed Gazâlî b. Kasım b. Ebu'l- Kasım Hamza b. Ca'fer-i Sâdik -radiyellahu teâlâ anh ve rahimehumullah-.²⁷

24 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmavî*, 431.

25 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmavî*, 436.

26 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmavî*, 429.

27 Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü's- Şekâik fî hakki ehli'l-hakâik*, haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağın Yayınları, 1989), 484.

Küçük Hâmid Efendi, 17 Receb 1111/8 Ocak 1700 tarihinde Çarşamba günü öğle namazından sonra Üsküdar'da doğmuştur.²⁸ Bu bilgiyi müellif anne-babasının rivayetine ve dedesinin *Multeka'l-ebhur* adlı kitabın babasının nüshasının zahrına koyduğu kayıttan öğreniyoruz. Hocaları yazdıkları icazetnamelerde onu 'Üsküdârî' nispeti ile anmış olmakla birlikte, Bandırma'ya yerleşen dedesi veya Bandırma'da doğan babasına nispetle de 'Bandırmavî' olarak tanınmıştır. Tabakat kitaplarında da çoğunlukla 'Bandırmavî' nispeti ve 'Diyâüddîn' künyesi ile zikredilir.²⁹ İbn Akîle, onun için yazdığı icazetnamelerde 'Ebû'd-diyâ' ve'n-nûr' künyesini kullanmıştır.³⁰ Dedesi ile aynı adı ve nisbeyi taşıdığından ayırt etmek için 'Küçük' olarak nitelenmiştir.

Hem ilmiye hem de tarikat geleneğine mensup bir ailede doğan Küçük Hâmid Efendi, eğitimine Celvetî şeyhlerinden dedesi ve babasının elinde başladı. İlim yolculuğunu ve Celvetî tarikatı üzere sülûkunu İstanbul'da tamamladı. Klasik ve modern kaynaklarda Küçük Hâmid Efendi'nin ilim tahsili için Irak, Suriye, Mısır ve Hicaz'a seyahatlerde bulunduğu bilgileri bulunmakla birlikte³¹ ilim yolculuğunu anlattığı eserinde buna dair hiçbir işaret yoktur. Üsküdar'da Abdullah el-Üsküdârî, Hasan el-Küsec, Esad el-Yanyavî gibi âlimlerin derslerine katıldı. 1138 tarihine kadar İstanbul ulemasından Arap dili, fıkıh, mantık ve matematik ilimlerinin ağırlıkta olduğu bir eğitim aldıktan sonra, İbn Himmât ed-Dımaşkî'den (ö. 1175/1761)³² ders almaya başladı ve sekiz yıl bu hocasının yanında hadis başta olmak üzere çeşitli ilimlerden pek çok kitap okuyarak bu okuduğu kitapların riva-yet iznini aldı. Anlatısından bu hocasından çok etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira hocasının Üsküdar Ahmediyye Camii, Minkarî Medresesi ve Valide-i Atîk Darulhadisi'ndeki derslerini aralıksız takip etmiştir.³³ Dımaşklı İbn

28 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmavî*, 419-20.

29 Bağdathî İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, haz. Kılıslı Rıfat Bilge (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 1/260; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm li eşhurî'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabi ve'l-musta'ribine ve'l-musteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâ'în, 2002), 2: 163; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-muellifîn terâcimu musannifîn-kutubî'l-Arabiyye* (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1993), 3/181.

30 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmavî*, 472.

31 İsmail Başa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/260; Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333), 1: 110; Abdullah Aydın, "Osmanlı Hadis Âlimlerinden Küçük Hâmid Efendi'nin (1111-1172/1699-1758 veya 1759) Hayatı ve Eserleri," *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 6.

32 Hakkında bilgi için bkz. Kadir Ayaz, "XVIII. Yüzyılda Hanevî Bir Muhaddis; İbn Himmât ed-Dımaşkî'nin Mısır ve Hicâz'a Yolculukları, Hocaları ve Hadis İcâzetleri," *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019): 15-45.

33 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmavî*, 453- 4.

Himmât ona, 1141/1728-29'de Sühreverdiyye hırkasını, 1144/1731-32'de de Fahriyye hırkasını giydirmiştir.³⁴ Bu hocasından bahsederken her zaman 'şeyhim ve üstadım' ikilisini birlikte kullanır. Zira ona göre İbn Himmât ed-Dimaşkî ona hadis ilmini sevdiren, hem mütekaddim hem de zamanındaki âlimlerin ilmini almasını sağlayarak tahkik ehli hocalara yönlendiren isimdir.³⁵ Derslerine devam ederken zikrettiği şu anekdot da ilginçtir: *Sahîh-i Buharî*'yi okumaları sırasında büyük bir kısmını not ettiği defteri çalınır ve buna çok üzüldür. Bunun üzerine İbn Himmât metnin kalan kısmına icazet verir.³⁶

Üzerinde etkili olduğu bir diğer isim, 1145/1732'de İstanbul'da tanıştığı ve kendisinden dersler okuduğu Mekkeli İbn Akîle el-Mekkî'dir (ö. 1150/1737).³⁷ Küçük Hâmid Efendi'ye Kâdirî tarikatından hırka giydirmiştir.³⁸ Ayrıca 1148/1735-36 tarihinde babası Nizâmeddin Yusuf b. Hâmid'den Celvetî hilafeti almıştır.³⁹

Şeyh Muhammed Yeken'den okuduğu dersleri anlatırken 1127 tarihinde Üsküdar'da evlendiğini ve türlü türlü dert ve kederlere kapıldığını anlatır.⁴⁰ Kadir Ayaz, bazı mukabele kayıtlarından hareketle Muhammed Lütfulah adında bir oğlunun olduğunu; eşinin de istinsah ettiği bazı eserlerde onunla beraber mukabele ettiğini tespit etmiştir.⁴¹ Ayrıca bir de kızı olduğunu müellif, *Tanînu'l-mucelcelât bi-tebyîni'l-muselselât* adlı eserinin girişinde anlatır. Anlatıya göre *el-Bedru't-tâmm fî tahrîci ahâdisi Şir'ati'l-İslâm* adlı eserini hazırlarken hadislerin tahrîcini yapmaya kızının okumasıyla⁴² 1163/1750 yılında başlar ancak 3 defter miktarını bitirdikten sonra kızı ölür.

34 Kadir Ayaz, "Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin Hadis İcazetleri ve Câmî'u rivâyâtî'l-fehâris ve lâmi'u icâzâtî ehli'l-fevâris Adlı Eserindeki Rivayet Birikimi," *Osmanlı'da İlm-i Hadis*, ed. Zekeriya Güler vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021), 397.

35 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırmavî*, 450-64.

36 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırmavî*, 453.

37 Abdülhamid Birşık, "İbn Akîle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/304-306.

38 Ayaz, "Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin Hadis İcazetleri...", 397.

39 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırmavî*, 464.

40 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırmavî*, 429.

41 Ayaz, "Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin Hadis İcazetleri...", 398.

42 Eserin Veliyyüddin Efendi/V822'de kayıtlı nüshasında براءة بنتي ifadesi yer alırken; tahkik edilmiş nüshasında aynı yer براءة بنتي olarak okunmuştur. Küçük Hâmid Efendi, *Tanînu'l-mucelcelât bi-tebyîni'l-muselselât*, (Kahire: Dârü'r-Risâle, 2013), 40. Ayrıca üzerinde çalıştığımız sebeti Câmî'u rivâyâtî'l-fehâris'in kitabı telif etmeye götüren süreci anlattığı mukaddimesinde de براءة العيال ifadesi vardır. Bu aileden birinin okumasıyla anlamına gelir. Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırmavî*, 53. Biz yazma nüshayı ve *Sebet*'in mukaddimesindeki anlatıyı esas alarak kızının eseri okuduğunu varsaydık.

Buna çok üzülen müellif gözlerinden rahatsızlanır; dersleri ve hadis tahririni bırakır. Esere ancak altı ay sonra geri dönebilir.⁴³

Küçük Hâmid Efendi, aşağıda zikredilecek olan 31 hocasından hadis başta olmak üzere çeşitli ilimlerde pek çok eser okumuştur. Celvetî usulü sülûkunu babasının himayesinde tamamlayıp İslâmî ilimlerde de iyi bir seviyeye geldiği anlaşılan Küçük Hâmid Efendi, Üsküdar Fıstıkağacı'ndaki Selami Ali Efendi Tekkesi'nde şeyhlik görevini ifa etmiş ve daha sonra Bandırma'ya dönüp 1172/1758-59 tarihinde orada vefat etmiştir.

Müellif *Câmi'ü rivâyâtî'l-fehâris*'te kendi ilim yolculuğunun yanında ailesinden dedesi, babası ve hatta amcasının da ilim yolculuklarını zikreder. Dolayısıyla eserden hem dedesine hem de babasına dair bilgi edinmek mümkün olmuştur. Buna göre, Hâmid Efendi'nin dedesi, Celvetî şeyhlerinden 'Moralî' ve 'Bandırmalı' nispetleri ile anılan Şeyh Hâmid b. Emrullah'tır (ö. 1139/1726-27). Moralî Hâmid Efendi, 1048/1638-39 tarihinde doğmuştur. İlim yolculuğuna amcası, Celvetî şeyhi Ahmed Efendi'nin yanında başlamış ve ondan sarf, nahiv, fıkıh ve tefsir dersleri almıştır. Hâmid Efendi Berat gecesine denk gelen hicri 1064 senesi Şâban ayının 15'inde amcasına intisap etmiştir. Şeyh Ahmed Efendi, Celvetî şeyhlerinden Zâkirzâde Abdullah Efendi'nin halifelerindendir ve Mora adasındaki Tirepoliçe kasabasında hatip olarak görev yapmıştır. Sonrasında İnebolu müftüsü olan amcası Abdullah Efendi'den feraiz ve fıkıh okumuştur. Dede Hâmid Efendi, Kostantınıyye vaizi Soğuk Kuyulu Şeyh Osman'dan *Beyzâvî Tefsiri* okur. Yine Kostantınıyye'de vaizlik görevi yapan Celeb Muhammed Efendi'den *İhyâ'ul-ulûm* kıraat eder. Son olarak da Veliyyüddin Efendi'den (Tophaneli Şeyh Veliyyüddin Filibeî el-Celvetî) okur ve onun terbiyesi altına girer.⁴⁴ Daha sonra Üsküdar'da çeşitli camilerde irşad faaliyetlerinde bulunup vaazlar verir.

Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin babası ise, Celvetî şeyhlerinden Şeyh Yusuf b. Şeyh Hâmid b. Emrullah b. el-Hatîb Abdülmümin b. Şeyh Mahmud b. Şeyh Ali'dir (ö. 1165/1752). Nizâmeddin Yusuf b. Hâmid, 1082 tarihinde Bandırma'da doğar. Üsküdar'da dönemin önde gelen âlimlerinden tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve kelam ilimlerinden çeşitli eserler okur. Nizâ-

43 Küçük Hâmid Efendi, *Tanînu'l mucelcelât bi-tebyîni'l-muselselât*, 40. Müellif *Sebet*'inde aynı hikâyeyi anlatırken kızının öldüğünden bahsetmez.

44 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırmavî*, 419, 493-4; Moralî Şeyh Hâmid b. Emrullah'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Fındıklılı, *Tekmiletu's-Şakâ'ik*, 485, 486; M. Baha Tanman- H. Kâmil Yılmaz, "Bandırmalizâde Tekkesi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/54.

meddin Yusuf b. Hâmid'in ilim tahsil ettiği isimler; Hâmid b. Emrullah, Hoca Paşa Camii karii Hasan Efendi, Hâfız Paşa Camii imamı Veliyyüddin Efendi, aynı zamanda kardeşi olan Balıkesir müftüsü Şeyh Ali, Bıçakçı Camii imamı Şeyh Hacı Abdullah, Mekke vaizi Sunullah el-Halebî, Haremeyn-i Şerîfe'nin son muhaddisi Abdullah b. Sâlim el-Basrî el-Mekkî, Hısmzâde Şeyh Ahmed, Valide Sultan Camii vaizi Şeyh Mustafa el-Kürdî ve Şeyh Mustafa Erzincânî'dir. Şeyhi sonunda ona Celvetî tac ve hırkasını giydirmiştir.⁴⁵ Babası ve Hüdayî Asitanesi şeyhi Mustafa Erzincânî'den Celvetî usulü üzere sülûkunu tamamlayan Nizâmeddin Yusuf b. Hâmid için Üsküdar'da evinin bulunduğu yerde Veziriazam Hekimoğlu Ali Paşa tarafından 1145 tarihinde bir tekke yaptırılmış; babasından devraldığı irşad vazifesini bu tekke de devam ettirmiştir.⁴⁶

Eserleri

Kaynaklar velut bir isim olan Hâmid Efendi'nin hadis başta olmak üzere nahiv, mantık, kafiye, âdâb gibi konularda 20 kadar eserini zikrederler. Bunlardan en çok bilinenleri şunlardır:

1. *Tanînu'l mucelcelât bi-Tebyîni'l-muselselât*⁴⁷
2. *el-Bedru't-tâmm fî tahrîci ahâdîsi Şir'ati'l-İslâm*
3. *Câmi'u rivâyâtî'l-fehâris ve lâmi'u icâzâtî ehli'l-fevâris*⁴⁸
4. *Ukûdu'd-durer fî hudûdi ilmi'l-eser*
5. *Matâyâ'l-unsıyye fî tercemeti'l-Vasâyâ'l-kudsiyye*⁴⁹
6. *Tarîfâtü'l-fuhûl fî'l-usûl*⁵⁰

45 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırma*vî, 488-92.

46 Nizâmeddin Yusuf b. Hâmid Efendi'nin hayatı için bkz. Fındıklılı, *Tekmiletu's-Şakâ'ik*, 485; M. Baha Tanman- H. Kâmil Yılmaz, "Bandırmalızâde Tekkesi," 5/54.

47 Bu eseri *Sebet*'inde *Telhînu'l mucelcelât bi-tebyîni'l-muselselât* adıyla zikreder. Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırma*vî, 440. Ancak Veliyyüddin Efendi/V822 kayıtlı nüshada bizzat bu isimle kaydetmiştir. Küçük Hâmid Efendi, *Tanînu'l mucelcelât bi-tebyîni'l-muselselât*, Veliyyüddin Efendi/V822, 2a.

48 Küçük Hâmid Efendi'nin hayatı ve eserlerini çalışan Abdullah Aydınlı müellifin eserlerini verdiği listede, *Câmi'u'l-fehâris ve lâmiu kulûbi ehli'l-medâris* ile *Câmiu rivâyâtî'l-fehâris ve lâmiu icâzâtî erbâbi'l-medâris* olarak benzer isimle iki eser ismi zikreder. Bunların her biri farklı eserler mi yoksa aynı eserin farklı isimlendirmeleri mi sorusunun cevabı için daha ayrıntılı bir çalışmaya ihtiyaç vardır. Aydın, "Osmanlı Hadis Âlimlerinden Küçük Hâmid Efendi'nin...", 8.

49 Aydın, bu eserin ismine yer vermezken Küçük Hâmid Efendi bizzat eserinde zikretmiştir. Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırma*vî, 462.

50 Eserlerinin listesi için bkz. Aydın, "Osmanlı Hadis Âlimlerinden Küçük Hâmid Efendi'nin...", 7-10.

Küçük Hâmid Efendi'nin *Sebeti* ve Ben-Anlatıları

Küçük Hâmid Efendi'nin *Sebeti*, Osmanlı ilim dünyasında otobiyografi niteliği taşıyan önemli kaynaklardan biri olarak öne çıkar. Onun *Sebeti*, sadece öğrenme sürecini kaydeden bir belge değil, aynı zamanda Osmanlı'daki ilim anlayışının nasıl şekillendiğini gösteren kişisel bir anlatı örneğidir. Bu tür eserler, âlimlerin entelektüel geçmişlerini, okuma pratiklerini ve ilim ağlarını anlamak açısından oldukça değerlidir.

Bir mukaddime, ana bölüm ve bir zeyilden oluşan eserin mukaddimesinde müellif öncelikle hadis ilmine ve hadis tahricine ilgisinin nasıl başladığına ve bu eseri telif sürecine nasıl girdiğine dair bilgi verir. Onu bu noktaya Hanefi fakihi İmamzâde'nin (ö. 573/1177) Osmanlı âlimleri arasında çok rağbet gören ancak içindeki hadislerin sıhhat dereceleri sorgulanan ilmihal ve ahlak eseri *Şir'atu'l-İslâm*'ı okuması getirir. Pek çok şerhi yapılan eseri bu mukaddime de şerhleri üzerinden değerlendirir ve Kurd Mehmet Efendi'nin (ö. 996/1588) *Murşidu'l-enâm şerh Şir'ati'l-İslâm* adlı şerhindeki hadislerin tahricini yapmayı hayal eder. Babasının teşviki ve iyâlinin (kızının) okumasıyla bu işe başlar. Uzun uğraş ve ciddi çalışma gösterdiği bu iş sırasında bir göz hastalığına yakalanır ve çalışmaya ara vermek zorunda kalır. İyileşince çalışmaya geri döner ve tüm hadis kitaplarını özenle takip ederken hadis silsilelerini toplamaya karar verir. İşte elimizdeki bu eser bu silsilelerin bir sonucudur. Eserini tamamladıktan sonra bir zeyil ekleyerek Rum ulema ile Arap ulemayı burada bir araya getirmeyi diler. Her ne kadar müellif zeyil diye ifade etse de bu bölüm ana bölümden daha uzun ve kapsamlıdır. Aldığı icazetleri ve fehreseleri bu bölümde kaydeder. Böylece âlimleri, muhaddisleri, vaizleri, hem havassı hem de avamı yetiştiren müderrisleri kitabında toplu olarak vermeyi hedefler.⁵¹ Tüm hedeflerini ayrıntılarıyla açıkladığı mukaddimededen sonra birinci bölümde *Kutub-i Sitte* başta olmak üzere 90 hadis kitabının musanniflerine ulaşan silsileleri, her kitaptan seçilen birer hadis ile beraber zikreder. 144 hadisi alfabetik bir sıra düzeni içinde verir.⁵² Zeyil kısmı ise, üç fasıldan oluşur. Birinci fasılda Küçük Hâmid Efendi, sırasıyla 31 tane hocasından semâ ve kıraat yoluyla okuduğu kitapları kaydeder. Her bir hocasından okuduğu kitapları, tarihleri ve yerleri ile beraber verir; kitabın bir bölümünü okumuş ise okuduğu bölümü ayrıntılı bir

51 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırmavî*, 47-64.

52 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırmavî*, 67-416.

şekilde tasvir eder. Nasıl okuduğu bilgisini vermeyi de ihmal etmez: Ciddiyetle, üzerinde durarak, özenle, ezberleyerek, anlayarak, tercüme ederek... Ayrıca aldığı icazet metinlerini de kaydeder.⁵³ İkinci fasılda, birinci fasılda isimlerini zikrettiği hocalarının hâl tercümelerini, onların hocaları ve okudukları kitaplar ile beraber verir.⁵⁴ Üçüncü fasılda bir adım daha ileri giden Küçük Hâmid Efendi, hocalarının şeyhlerinin ders aldığı meşâyihî tanıtır.⁵⁵ Böylece üç nesil ilim ortamını değerlendirebilecek malzeme sunmuş olur.

Bu çalışmada hedef, Küçük Hâmid Efendi'nin 'entelektüel-ben'ini ortaya koymak olduğundan sırasıyla hocalarını ve hocalarından okuduğu eserleri zikredeceğiz. Dolayısıyla eserin ikinci bölümünün birinci faslına ayrıntılı bir şekilde bakacağız. Böylece eserden âlimin entelektüel-ben'ini takip edeceğimiz gibi hayatına dair ince, ayrıntı diyebileceğimiz bilgilere de ulaşmaya çalışacağız.

Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin Okuduğu Âlimler ve Okuduğu Eserler:

Küçük Hâmid Efendi eğitimine adet olduğu üzere Şeyh babası **Nizâmeddin Yusuf b. Hâmid**'in eliyle başlar. Babası 1115/1703-4'te hacdan döndüğünde, müellifimiz teberrüken dedesinden okumayı öğrenmeye yeltenir ve babasından öğrenmeye devam eder. Babasından Birgivi'nin *Risâlesi* yanında tecvid, peygamber hikâyeleri okuyup yazma alıştırmaları yapar. Beş kere *Kur'ân-ı Kerîm*'i hatmeder. Ayrıca *Emsile*, *Binâ* ve *Maksûd* okur.

Müellifimiz dedesi **Moralı Hâmid b. Emrullah**'a 1125/1713-14 yılında öğrencilik eder. Ondan üç defa hatmeder. Arapça-Türkçe ilk lugat *Ferîşteoğlu Lugatı* ve *Maksûd* okumaya başlar. İzzüddin Zencânî'nin *Tasrîfu 'İzzî* diye meşhur sarf kitabını okur. Sonra "sabah akşam ciddiyetle" kaydıyla *Merâhu'l-Ervâh* okumaya başlar. Yine dedesinden Kaşgarî'nin hanefi fıkhi-na göre namaz konusunu verdiği *Munyetu'l-Musallî*'yi tahsil eder.

Üsküdar'da ikamet etmekte olan Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi, 1127/1715'te **Şeyh Abdullah Üsküdârî**'ye öğrenci olur. *Kur'ân-ı Kerîm*'i bir de ona hatmettikten sonra Arap diline dair eserleri -daha önce okuduğu ya da okumaya başladığı eserler de dahil olmak üzere- ondan okur. *Ferîşteoğlu Lugatı*, *Emsile* ve *Binâ*'yı hocasının gayretiyle ve ciddiyetiyle yeniden

53 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırmavî*, 419-87.

54 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırmavî*, 488-725.

55 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırmavî*, 726-905.

okumaya başlar. *Maksûd*'u tekrar eder. Sonra da *Merâhu'l-Ervâh*'ı okuyup *Avâmilu'l-Atik*'e yani Cürcânî'nin *Avâmilu'l-Mie*'sine başlar.

Küçük Hâmid Efendi'yi yine 1127/1715'te Halvetiyye Zâviyesi'nde inzi-vaya çekilmiş olan Celvetî şeyhlerinden, **Şeyh Muhammed el-İbsalevî**'nin yanında *Maksûd*'u Hüseyin ve Mahmud kıraatıyla dinlerken buluyoruz. Şeyh, aynı zamanda Üsküdar'daki Valide-i Atik camii şeyhi ve Şemsi Paşa müderrisidir. Babasının ısrarıyla *Merâh*'ı bir de ondan tahsil eder. *Avâmilu'l-Atik*'i anlayarak, tercüme ederek ve yorumlar yaparak yeniden okur. Bu arada sabah akşam *Misbâh*'ın mütalaasına başlar. Erken yaşta başladığı *Munyetu'l-Musallî*'ye tekrar döner ancak hocası vefat eder.

1128/1715-16'de üç vakit ilim okutan **Şeyh Hasan el-Kûsec el-Celvetî**'nin ders halkalarına katılır. Ders arkadaşlarının kıraatıyla *Misbâh*'ı ve Yakub b. Seyyid Ali'nin *Şerhu'd-Dîbâce*'sini ondan dinler. Sonra ona *Misbâh*'ın şerhi *Kitâbu'd-Dav*'i başından sonuna kadar okur. Akabinde Cârullah ez-Zemahşerî'nin *el-Enmûzec*'ini tahsil eder ve ezberler. Daha sonra *Mugni'l-Lebîb*'in muhtasarı olan İbn Hişâm'ın *Kavâidu's-Sugrâ*'sını büyük bir özen ve ciddiyetle okur. Bandırmalı Küçük Hâmid, Birgivi'nin *İzhâru'l-Esrâr*'ını da bu hocasına okuduğu dil eserleri arasına ekler. Ancak bu noktada yine Birgivi'nin namaza dair eseri *Muaddilu's-Salât* adlı eserini kıraat eder. Tatil günlerinde hocasından namazın şartlarını ve *Ta'limu'l-Mutealim*'i dinler. Ancak okuyacağı Arap dili eserleri henüz bitmemiştir. İbn Hâcib'in *Kâfiye*'sini ders arkadaşı Molla Mustafa b. Kenan ile birlikte sıralı olarak ciddi bir çalışma ve ezberle hocaya okur.

1129/1716-17'de Muğla'daki **Menteşe müftüsü Şeyh Muhammed**'den Molla Câmi'nin *el-Fevâidu'd-Dıyâiyye Şerhu'l-Kâfiye*'sini 'merfuât' bölümüne kadar dinler, ancak hoca eğitimleri sırasında Hacca gitmeyi diler ve hoca Hac yolunda vefat eder.

"Şeyhim" dediği **Şeyh Muhammed et-Teymurî**'ye yine *el-Fevâidu'd-Dıyâiyye*'nin baş kısmını ve *İsâgocî*'yi okur. Sarf ve nahve dair bilgisini belli bir seviyeye getiren müellif artık *İsâgocî*'yle birlikte mantık tahsil etmeye başlamıştır.

Müellifi bundan sonra 1129/1716-17 yılında Üsküdar'daki Mihrimah Sultan Cami Medresesinde tekrar *el-Fevâidu'd-Dıyâiyye*'nin baş kısmını **Şeyh Muhammed Yeken**'den okurken buluyoruz. "Bundan sonra Kostantınyeye geçip orada zamanın önemli isimlerinin derslerine katıldım. Sonra Üsküdar'da evlendim, beni türlü türlü kederler kapladı; (sonra) üstadı-

mın dersine gelip Taftetzânî'nin *Muhtasaru't-telhîs*'ini ciddiyet ve anladığımdan emin olacak şekilde dinledim"⁵⁶ der. Buradan da hendese ilmine geçer. Bu alanda Semerkandî'nin *Eşkâlu't-tesîs* adlı eseri ile Âmilî'nin *Hulâsatu'l-hisâb* adlı eserinin okunduğu derslere katılır. *Eşkâlu't-tesîs* için en değerli şeylerin en değerlisi (انفس النفيس) ifadesini kullanır. Yine hocasından fıkıh usulü metinlerinden *et-Tavdîh Şerhu't-Tenkih*'i *Telvîh*'le beraber *Hasan Çelebi Hâşiyesinin* de takrir edildiği dersini dinler. Tüm bu dersler Valide-i Atik camisinde, Pazartesi-Perşembe günleri de Şemsi Paşa medresesinde yapılır. Ayrıca Üsküdar'daki Ahmedîye Camii dershanesinde aynı hocadan *Kadı Beydâvî Tefsirinden* Meryem ve Tâhâ surelerini dinler.

Küçük Hâmid Efendi'nin diğer bir hocası Şemsi Paşa medresesi müderrisi olan **Şeyh Mustafa el-Kürdî**'dir. Onun da ömrünün sonlarına doğru *Mevakîf*'tan heyula ve suret bahislerini okuttuğu derslerine katılmıştır.

1130/1717-18 yılında müellif, hocası **Na'îlî-zâde diye bilinen Seyyid Abdullah b. Ali et-Tokâdî**'ye Semân medreselerinin Karadeniz yönündeki Çifte Ayak odalarında *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*'nin başından 'mecrûrât' bölümüne kadar okur. Müellifin bu esere önem atfettiği, nasıl okuduğuna dair verdiği ayrıntılardan da anlaşılmaktadır: Ciddiyetle, özenle, çaba sarf ederek, vakit ayırarak, tam öğrendiğine kani oluncaya kadar... (مع بحث وانتقان بجد وسعي وإيقان). Ayrıca metni farklı hocalara bölüm bölüm okumuştur.

Hocaya okuduğu metinler arasında *Îsâgocî metni* ve *Muhyiddin Tâlîşî hâşiyesi* ile birlikte *Husâm Kâtî*'nin şerhi de vardır.

1131/1718-19 yılında Adana âlimlerinden **Şeyh Salih el-Kırîmî**'ye Taşköprülüzâde'nin *Şerhu'l-âdâb*'ını ve daha sonra Hüseyin b. Abdullah el-An-tâkî'nin meşhur risâlesi *Risâletu'l-Huseyniyye*'yi okumuştur. Böylece müellif âdâb ve münazara ilmine geçmiş olur.

Küçük Hâmid Efendi yine aynı sene mantık ilmine de tekrar bir giriş yapar. İsağocî şerhlerinden *Fenârî*'yi meşhur hâşiyesi *Kul Ahmed*'le birlikte **Şeyh Muhammed ez-Zeylî**'ye okur. Ona aynı zamanda İsmâuddin el-İsferâyînî'nin *İstiâre Risâlesini* Hasan ez-Zîbârî'nin *Şerhi*'yle beraber kıraat eder. Burada "ciddiyet, gayret ve Allah'ın yardımıyla" kaydını koyar.

1132/1719-20 yılında daha önce okuduğu İsmâuddin el-İsferâyînî'nin *İstiâre Risâlesini* ve Hasan ez-Zîbârî'nin *Şerhi*'ni **Şeyh Yusuf el-Mûrevî er-Ruhavî**'den dinler.

56 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetu'l-Bandırma*vî, 429.

Bandırmevî bundan sonra **Esad b. Osman el-Yanyavî**'den (ö. 1143/1731)⁵⁷ dinlediği derslere geçer. Buna göre 1132/1719-20 yılında dersine katılmış; âdâb ve münazara ilminde daha önce okuduğu *Risâletu'l-Huseyniyye*'yi baştan sona bir de ondan dinlemiştir. Hoca hem tahkik ve tedkik ederek hem de musannifin hatasını düzelterek metni baştan sona okumuştur. Bu okuma Sultan Selim camisinin yakınlarındaki Muhammed Ağa camisine bakan Defterdar mescidinde öğle namazlarından sonra yapılmıştır. Aynı hocadan dinlediği eserler şunlardır:

1. Adâb ilmine dair Adudiyye Şerhi *el-Hanefiyye*'yi *Mîr Ebu'l-Feth'in Hâşiyesi* ile beraber,
2. Teftâzânî'nin *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm* adlı eseri,
3. Hoca Ebû Eyyûb el-Ensârî medresesine müderris olduğu zaman Halid b. Zeyd camiinde *Beyzavî Tefsirinin* başlangıç kısmı *İsâmuddin el-İsferâyînî'nin* *hâşiyesi* ile birlikte- Fatiha suresi üzerinde durarak,
4. Uklides kitabının başından beşinci makalenin sonuna kadar -Hoca bu kadar hendese size yeter der ve kalanını okumaz.-
5. *İsagocî* ve Yuhannes'in yaptığı şerhi,
6. Aristoteles'in *el-Mekûlât*'ı (Kategoriler),
7. *Kategoriler şerhi*,
8. *II. Kategoriler Yuhannes'in şerhiyle* beraber,
9. *I. ve II. Analitikler*,
10. Aristoteles'in *Tabîyyât*'ı *şerhiyle* beraber.

Eşcîzade Mustafa b. Mahmud felek ve matematik ilmini okuduğu hocasıdır. Ondan 1133/1720-21 yılında Mardînî'nin *el-Mukantarât*'ını okur. Hisab ilminde *el-Bahâiyye*'yi de aynı sene hocadan dinler. Sonra 1134/1721-22 yılında tatillerde hocasına tedkik ve tahkikle *Hulâsatu'l-Hisâb*'ı okur.

Diğer bir hocası **Muhammed Emin b. Mustafa et-Tosyevî**'dir. 1133/1720-21 tarihinde ona Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye*'si ile tatil günlerinde *Eşkâlû't-tesîs*'i ve Heyet ilminden *Çağmînî*'yi okur. Hoca Semân medreselelerine geçince ondan İmam Sâgânî'nin *el-Meşârik*'in ilk bölümünü ve Burhaneddin el-Merginânî'nin *el-Hidâye* adlı eserinden 'taharet' bölümünü teyemmüme kadar dinler.

57 Kazım Sarıkavak, "Yanyalı Esad Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/322-3.

Müellif, **Akkirmânî Muhammed Efendi**'nin (öl. 1174/ 1760)⁵⁸ 1132'de Haydar Paşa mescidindeki meclisine katılır. Meclisinde ikinci vakti *Muhtasar-ı'l-Meânî*'yi dinler. Eseri okumayı bir buçuk senede tamamlarlar. Sonrasında Akkirmânî imtihanla Bayezid medresesine girer. Müellifimiz 1134/1721-22'de fıkıh usulünden *el-Menâr*'ı ve sonuna kadar Nebe' suresinin tefsirini hocasından dinler. Ayrıca Ebû'l-feth camisinde ikinci namazı sonrası minberin sağında Kutbuddin Râzî'nin *Tasdikâtü'l-Kutb*'unu *İsâm* ile birlikte Akkirmânî okur, Bandırmalı Küçük Hâmid dinler.

Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi, **Şeyhzâde el-Vârdârî diye meşhur Muhammed b. Abdulganî**'den 1133/1720-21 yılında İbn Hacer el-Askalânî'nin *Tavdîhu'n-Nuhbe* adlı eserini dinler. Ve ona İmam Sâgânî'nin *el-Meşârik*'inin başından 4. bölüme kadar okur. Molla Hüsrev'in *ed-Durer* ile *el-Gurer* adlı eserlerinin 'nikâh' bölümlerini okur. Ayrıca hocasından, muhaddis Nevevî'nin topladığı *el-Erbaûn* (Kırk hadis) adlı eseri ve okuduğu diğer eserleri okutmak üzere icazet ister. Ancak hocası bu icazeti sözlü olarak verip yazacağına dair söz verir. Ama sözünü tutmaz. Sadece *el-Erbaûn* için icazet verir. Bu, Küçük Hâmid Efendi'nin icazet aldığını zikrettiği ilk eserdir.

Eskinişancı cami müezzini Seyyid İbrahim'den *Sadru's-şerî'a*'nın (*Şerhu'l-vikâye*) yarısından fazlasını dinler ve ona *el-Mukanterât*'ı ile *el-Kerra*'yı okur. Ancak Seyyid İbrahim vefat eder ve okumalar yarım kalır.

Müellif sonrasında **İstanbul kadısı Şeyh Sun'ullah Efendi**'ye *el-Meşârik*'in ve *Sadru's-şerî'a*'nın kalan kısımlarını okur. Zira bu eserleri, daha önce okuduğu hocalarından biri Medine kadısı olunca, diğeri de vefat edince bitirememişti. Bu hocası da İstanbul kadısı olunca meşguliyeti artar; yine kitapları okumayı bitiremez. *el-Meşârik*'dan 5. bab'a kadar, *Sadru's-şerî'a*'dan da 'İkrar' bölümüne kadar gelir. Küçük Hâmid Efendi ayrıca, Sunullah Efendi'nin ikinci kadılık döneminde babasına gelip tevbe ettiği ve babasını tevbesine şahit tuttuğu bilgisini verir.

Galata kadısı Esad Efendi'nin yol göstermesiyle **Şeyhulislam Muhammed Mirzâ-zâde**'nin (ö. 1147/1735) tefsir derslerine katılır. Esad Efendi onu "bu kadar aklî ilim okuduğun yeter. Tefsir oku" diyerek Şeyhulislam Mirzâ-zâde'ye gönderir. Öncelikle hocanın evine gider ve ondan 1136/1723-24 tarihinde *İsâm şerhi*yle beraber *Beyzâvî tefsirini* okur. Sonrasında yine hocasından Çarşamba ve Pazar günleri Bakara Suresi'nin sonu-

58 Hatice Toksöz, "Akkirmânî," *Türk İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, ed. Ömer Bozkurt (Ankara: Divan Kitap, 2014), 525-43.

nu ve Âli İmran Suresinin başından bazı ayetleri Sultan Bayezid medresesinde okur. Ancak hocası Çarşamba günlerini Şeyhulislam İshak Efendi'ye ayırınca dersler sadece Pazar günleri yapılır.

Muhammed b. Himmât ed-Dımaşkî'nin dersine 1138/1725-26'da katılır ve 8 yıl boyunca öğrencisi olur. Hiç şüphesiz İbn Himmât el-Dımaşkî'nin, Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin Hadis ilmine ilgi duymasında ve özellikle de isnatlı hadis rivayetine yönelmesinde büyük katkısı bulunmuştur. Zira eserinin çeşitli bölümlerinde Arap âlimlerin isnad zincirine olan vurgu ve hassasiyetlerini ve onunla tanışmadan önce isnadlı rivayet konusunda bilgisi olmadığını dile getirir.⁵⁹ Ondand aldığı derslerden sonra hem onun aracılığıyla tanıştığı İbn Akîle el-Mekkî ve Ahmed el-Menîni'den hem de Osmanlı ulemasından rivayet izinleri almıştır. Talebeliğini yaptığı bu uzun zaman diliminde İbn Himmât'tan da pek çok eser okumuş ve okuduğu eserlerin icazetini almıştır.⁶⁰

Kudûrî'nin Hanefî fûrûna dair *Muhtasarı'l-Kudurî*'sini ikinci namazı sonrası Ahmedîyye camisinde, diğer talebelerle beraber kitabın başından sonuna İbn Himmât el-Dımaşkî'nin odasında okur. Hocası çalıştığı nüshanın zahriyesine icazetini kaleme alır. 1139/1726-27'de 6 ay boyunca her ikinci namazı sonrası *Nesefî akâidini Molla Hayâlî'nin takrîri* ve *Kul Ahmed hâşiyesiyle* tahsil eder. 1144/1731-32 tarihine kadar aynı hocadan pek çok eseri okur.

Devvânî'nin *Şerhu'l-akâidi'l-Adudiyye*'sini 1139/1726-27 senesinin zil-kade ayının başlarından itibaren sabah namazı sonrası, ilimde mevkidaşı Seyyid Muhammed Erikli'nin okumasıyla dinlemeye başlar ve 1140/1727-28 senesinin cemaziyelevvelinde *Halhâlî* ve *Karabâgî*'nin takrirleri de dâhil olmak üzere bitirir.

Yine hocası İbn Himmât el-Dımaşkî'ye 1140/1727-28'de *Multekâ'yı* başından 'cenâiz(cenaze)' bölümüne kadar; 'oşur ve haraç' bölümünden 'ferâiz' bölümüne kadar birlikte eğitim aldığı arkadaşı Şeyh Muhammed Zeytûnî'nin kıraatıyla okur. Bunun üzerine hocası nüshasının zahriyesine mezkûr bölümleri okuduğunu kaydeder.

Yine hocasına İbrahim Halebî'nin *Şerhu's-sagîr*'inin baş tarafını 'i'lem' bölümüne kadar okur ve hocası da nüshasına bunu yazar.

59 Küçük Hâmid Efendi, *Sebetü'l-Bandırmavî*, 58-59, 563.

60 İbn Himmât'ın 18. yüzyılda Hadis ilmindeki yeri için bkz. Kadir Ayaz, "XVIII. Yüzyılda Hanefî Bir Mu-haddis...", 15-45.

Aynı sene hocasına, ikinci namazı sonraları *el-Kâfî fi'l-arûd ve'l-kavâfî*'yi ve bu eser bittikten sonra da Ebu Ceyş Ensârî'nin *Risâletu'l-Endülüsiyye*'si- ni okur.

Müellifimiz, yine İbn Himmât el-Dımaşkî'nin 1139-1140/1726-1728 tarihlerinde Ahmediyye camisi ile Minkârî medresesinde yaptığı *Meşâriku'l-envâr* derslerine katılır ve daha önce okuduğu ama tamamlayamadığı eseri Muhammet Zeytûnî'nin kıraatıyla bu derslerde dinler. Hocasından dinlediği bir diğer hadis kitabı *Sahîh-i Buhârî*'dir. 1141/1728-29'da Üsküdar'da Ahmediyye camiinde bir kısmını yine Muhammed Zeytûnî'nin kıraatıyla dinlemiştir. Küçük Hâmid Efendi eserin bir kısmını dinlemekle beraber hocası tüm eseri rivayet izni verir.

Küçük Hâmid Efendi'nin zikredilenlerden başka İbn Himmât el-Dımaşkî'den okuyup icazet aldığı pek çok eserden bazıları şunlardır: İbn Himmât'ın *Hulâsatu'l-nuhbe* adlı eseri, İbn Hacer'in *Nuzhetu'n-nazar fi tavzihi Nuhbeti'l-fiker*'i, Abdurrahim b. Huseyn el-İrâkî'nin *et-Tefsira ve et-Tezkira (Elfiyye)*'si şerhleriyle beraber, Buhârî'nin *Câmiu's-sahîh*'i...

Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi **Muhammed b. Ahmed Akîle el-Mekkî** ile 1145/1732'de İstanbul'da Enfizâde'nin evinde tanışır. Küçük Hâmid Efendi'nin söylediğine göre Muhammed Akîle ona Sufiler arasında yaygın olan zikri telkin etti ve kendisi de bu zikir sayesinde ilâhî daireye ulaştı. İbn Akîle, kendisine hırka giydirip bu zikri günde üç bin defa okumasını tavsiye etti. Küçük Hâmid Efendi, çok kısa zamanda, İbn Akîle'den vakti olmadığı için, farklı ilimlerde kitapların başlarından veya kitaplardan bölümler okumuş ve bu kitapların tamamı için icazet almıştır. Okuduğu ilimler ve eserler şunlardır:

Hadis: İsnad ilminin önemine binaen öncelikle hadis ve bazı hadislerin isnadını okudu. Buhârî, Müslim, Ebu Davud, Tirmîzî, Nesâî, İbn Mâce gibi hadis kitabından bölümler kıraat etti. Bu kitaplar için icazet aldı.

Tefsir: *Beyzâvî*, *Tefsiru'l-Celâleyn*, *Tefsiru'l-Bagavî*,

Sarf: *Zencânî*, *Şâfiye* ve *şerhi Çarperdî*,

Nahiv: *el-Ecrûmiyye*, *el-Kâfiye*, *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, Suyûtî'nin *Şerhu'l-Elfiyye*'si, İbn Akîl'in *Elfiyye şerhi*...

Mantık: *İsagocî*, Zekeriya Ensârî'nin *İsagocî şerhi*, *Şemsiyye*, Kutbud-din Râzî'nin *Şemsiyye şerhi*,

Meânî, beyân ve bedî: *et-Telhîs*, *el-Muhtasar*, *el-Mutavvel*, *Dibâcetü'l-İstiâra*, İsmâuddin'in *İstâre şerhi*,

Akaid: *Senûsî, Neseîfî, el-Umde*, Hâfızuddin Neseîfî'nin *Umde şerhi el-İ'timâd*, İbrahim Lekânî'nin *Cevheratu't-tevhîd*, Abdusselâm'ın *Cevheratu't-tevhîd şerhi*...

Fıkıh usûlü: *el-Menâr, Mişkâtü'l-envâr bi-Şerhi'l-Menâr, İbn Mâlik, et-Tavdîh Şerhu't-Tenkîh, et-Telvîh*,

Fıkıh: *Muhtasaru'l-Kudûrî, el-Vikâye, Sadru's-Şerîa, Kenzu'd-dekâik, el-Hidâye, Eşbâhu'n-nezâir, ed-Durer, el-Gurer*,

Ferâiz: *Sirâciyye, Şerhu's-Sirâciyye, Ahvâlu'l-eb*,

Tasavvuf: *Suhreverdi'nin el-Avârîf'i, el-İhyâ, el-Fusûs, Kasîdetu'l-burde*.

Muhammed Akîle, verdiği icazetlerden sonra Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'den onun sebet ve fihristini yazmasını ister. Küçük Hâmid Efendi bu *Sebet*'i tamamladıktan sonra, sebetin zahriyesine Küçük Hâmid Efendi'ye *Sebet*'inde bulunan tüm kitaplar için icazet verdiğini bildiren kaydını koyar.

Küçük Hâmid Efendi, **Kostantıniyye kadısı İsmail Efendi**'ye (ö.1137/1725) *Sadru's-Şerîa*'nın kalan kısımlarını okur. Zira İstanbul kadısı Şeyh Sun'ullah Efendi'ye eseri okumaya başlamış ama bitirememişti.

Muhammed Medhî'den *Ferîdu's-sirâciyye*'yi Ömer Efendi Tokâdî'nin kıraatıyla dinler.

1145/1732-33 yılında **Ebu'n-Necâh Ahmed b. Ali Dımaşkî el-Menînî** (ö. 1172/1759) ile Şeyh Muhammed Mirzâzâde'nin evinde tanışır. Hadis eserlerini okur, icazetlerini toplar. Ahmed el-Menînî, 21 Muharrem 1146 (4 Temmuz 1733) tarihinde yazdığı bir icazetname ile Küçük Hâmid Efendi'ye hem kendi teliflerinin hem de tüm merviyâtının rivayet iznini verir.

Müellifimizin bir sonraki hocası derslerine katıldığı **Şeyh Abdullah Efendi**'dir. Ondan *Câmiu's-sagîr, et-Tarîkatu'l-Muhammediyye, ed-Durer, el-Mesâbîh, el-Meşârik* derslerini dinler. Ancak Abdullah Efendi sadece sözlü icazet verir. Ona da hocası böyle icazet vermiştir.

Balıkesir ulemasından **İbrahim b. Abdüsselam** pek çok öğrencisi olan ve *Beydâvî* okutan bir hocadır. Bandırmalı Küçük Hamid Efendi de derslere katılır ve ondan *Muslim, el-Mesâbîh, el-Meşârik* gibi eserleri tedris eder. Hâmid Efendi onu bölgenin muhaddisi olarak görür. Zira babası Arap'tır ve İbrahim, babasının vefatından sonra onun halifesi olur. Bunun üzerine Küçük Hâmid Efendi icazet talep etmek üzere Balıkesir'e gider; derslerine katılır ve icazet alır.

Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi, **Muhammed Saîd b. Kara Halil**'in babasından gelen icazetlerini ister. Çünkü babası meşhur Kûrânî'nin öğrencilerindendir. Muhammed Saîd, babasının icazeti olmadığını, Şeyh Abdullah b. Sâlim'den icazet aldığını söyler. Bunun üzerine Şeyh Abdullah b. Sâlim'den aldığı tüm rivayetlerin icazetini ona verir.

Mirzâzade Ahmed Neylî (ö. 1161/1748)⁶¹ tüm eserleri için icazet verir.

Davud el-Benderî el-Halvetî el-Celvetî icazet aldığı son isimdir. 1145/1731-32 yılında Sivâsî zaviyesinde Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi ile karşılaşınca ve fehrese ile icazetlerini görünce onun değerini anlar. Küçük Hâmid Efendi'nin icazet istemesi üzerine o da tüm rivayetleri için icazet verir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin *Sebet*'inde verdiği bilgiler farklı açılardan yorumlanabilir. 'Entelektüel-ben' anlatısı kavramı çerçevesinde bakıldığında öncelikle Küçük Hâmid Efendi'nin şahsında XVIII. yüzyıl Osmanlı Devleti'ndeki ilmî hareketlilik müşahade edilir. Bu hareketlilik üç yönlüdür: **Birincisi** klasik Osmanlı ilmî geleneği; **ikincisi** İbrahim Kurânî'nin sembolik açıdan en önemli temsilcisi olduğu Hicâz tecdîd hareketi; **üçüncüsü** yese hocalarından Esad Yanyavî'nin başını çektiği XVI. yüzyıl Latin İbn Rüşçülüğünün kısmî bir yorumu. Verilen bilgiler ışığında Küçük Hâmid Efendi'nin bu üç yönde belirli bir tertip üzere gitmediği, belirli bir savrulmanın içinde olduğu görülür. Bu savrulmada yalnızca okuduğu eserler ile okuma biçimleri değil aynı zamanda ders aldığı hocaların şahsiyetleri de etkilidir. Eserindeki işaretler sonuçta kısmî olarak Hicâz tecdîd hareketinin fikriyatında karar kıldığını göstermiştir.

Birinci aşamada Küçük Hâmid Efendi klasik Osmanlı medrese geleneği içinde hoca-metin-öğrenci denkleminde eserler okur ve okuduğu metinler büyük oranda klasik Osmanlı medrese müfredatıyla uyumludur. Dil bilimleri, mantık, âdâb ve münâzara, usûl bilimleri, hesap, astronomi gibi biçimsel karakteri yüksek ilimlerle ilgili okuduğu metinler de bu uyumun bir ifadesidir. Bu okumada dikkati çeken nokta Küçük Hâmid Efendi'nin metinleri farklı hocalardan birkaç kez okumasıdır. Bu tavrın, klasik gelenekteki 'haki-katin kitâbiliği' anlayışıyla ciddi bir ilişkisi vardır. Dolayısıyla her türlü ma-

61 Sadık Erdem, "Neylî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/69-71.

rifeti, ilmi ve hikmeti içeren kitapları defaatle okumak, binlerce yıllık bir hâfızaya dayalı bilgi birikiminde derinleşmek için hem gerekli hem de önemlidir. Dikkati çeken diğer bir nokta Küçük Hâmid Efendi'nin tüm bu okumaları ağırlıklı olarak Anadolu kökenli âlimlerle yapmasıdır. Bu durum, XVIII. yüzyılda, başta Âkifzâde el-Âmâsî'nin *Kitâb el-mecmû' fî el-meşhûd ve el-mesmû'* adlı eserinde de müşahade edileceği üzere, Anadolu âlimlerin çokluğu ve etkinliğiyle alakalıdır.⁶²

İkinci aşamada, Küçük Hâmid Efendi'nin Esad Yanyavî'yle tanışması dikkat çeker. Esad Yanyavî ilk elde klasik bir Osmanlı âlimidir; ancak bir açıdan da bu klasik geleneğin İbn Sînâcî içeriğine karşı bir duruşa sahiptir. Nitekim XVI. yüzyıl Latin İbn Rüşçülüğü'ne ilişkin Latince'den çevirdiği metinler bu tespitin bir ifadesidir. Şu ana kadar çevrilen bu metinlerin dönemin entelektüel ağı içindeki yerini verecek bir tedris faaliyeti bilinmiyordu. Bu açıdan Bandırmalı Küçük Hâmid'in *Sebet*'i bir hazine değerindedir; çünkü birinci elden Esad Yanyavî'nin çevirileri okuttuğunu ve belirli bir çevre üzerinde etkide bulunduğunu göstermektedir. Ancak Bandırmalı Küçük Hâmid'in bu tedris faaliyetiyle ilgili anlatısı, her ne kadar hocası Esad Yanyavî'den sitayişkâr bir şekilde bahsetse de, çevirilerin temsil ettiği fikriyatın ne kadar ciddiye alındığı ve Osmanlı entelektüel çevrelerine ne kadar etkide bulunduğu hakkında açık-seçik bir resim vermez. Özellikle Bandırmalı Küçük Hâmid'in bu fikriyata ilişkin hissiyatını tespit edecek ciddi bir karine barındırmaz.⁶³

Üçüncü aşamada Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin Hicâz tecdîd okulunun etkisi altına girdiği görülür. Hicâz tecdîd okulunun Osmanlı merkezinde tesiri henüz tam bir şekilde açıklığa kavuşturulabilmiş değildir. Ancak bu etkide Süleyman Fâzıl'ın ciddi bir etkisinin olduğu şüphesizdir. Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın Arap coğrafyası ile Hicâz'a bizzat gönderdiği kardeşi Köprülüzâde Fâzıl Mustafa'ya eşlik etmesi için görevlendirilen Süleyman Fâzıl, Veliyüddin Carullah vb. Osmanlı âlimleriyle birlikte Hicâz tecdîd okulunun, özellikle sembolik açıdan en önemli temsilcisi İbrahim Kûrânî'nin fikriyatını İstanbul'a taşımış görünüyor.⁶⁴ Nitekim kendinden

62 Âkifzâde el-Âmâsî, *Kitâbü'l-mecmû' fî'l-meşhûd ve'l-mesmû'*, çev. Hikmet Özdemir (İstanbul: Türkiye İlmî İctimai Hizmetler Vakfı, 1998).

63 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. *Dönemi ve İlim Çevresi Işığında Yanyalı Esad Efendi*, ed. M. Sait Özervarlı, Cahid Şenel, Harun Kuşlu (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2024); Nail Okuyucu, ed., *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1750-1850* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014).

64 Ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Gelecek Geçmiş, Şimdi Kılma Bilinci: Çağdaş Dönemde

sonraki tüm icazetnâmelerin çıkış kaynağı Süleyman Fâzıl'dır. Küçük Hâmid Efendi'nin ise bu okulun özellikle hadis anlayışıyla hadis ilmini tedris tarzını önemsediği söylenebilir. Nitekim İbn Himmât'ın bu okulun etkisiyle İstanbul'da tedris ettiği hadis ilmi, özellikle isnatlı hadis rivayeti hassasiyetiyle takipçi bulmuştur. Söz konusu hadis ilminin klasik anlamda biçimsel olmadığı ahlâk, ama özellikle tasavvufla iç-içe girdiği dipnotta atıf yapılan araştırmacılar tarafından ortaya konmuştur.

Nitekim Küçük Hâmid Efendi'nin esas itibarıyla Celvetî olmakla birlikte pek çok hocasından farklı tasavvufî tarikatlara ilişkin icazet alması bu duruma işaret eder. Çünkü aynı anda birden fazla tarikata intisap etmek Hicâz tecdîd okulu mensuplarının sıklıkla başvurduğu bir tarzdır. Zîrâ bu okul ve mensupları tasavvufu, ister nazarî ister amelî olsun, tüm bir dinî ilimlerin, gerçek yaşam içindeki pratiği olarak görmüşlerdir. Bu da, doğal olarak, tasavvufu, dinin örnek yaşamını temsil eden Hz. Peygamber'in örnekliğinin bir ifadesi olarak kabul etmelerine neden olmuştur. Tam da bu noktada hadis ilmi ile tasavvuf arasında bir kesişme öngördüler. Küçük Hâmid Efendi'nin, ailesinden gelen kültürle de uyumlu olarak, bu öngörüyle paylaştığı, *Fehrese*'sindeki ifadelerden anlaşılmaktadır.

Fehrese, başka bir açıdan, XVIII. yüzyıldaki entelektüel bir kabulü de doğrular. Bu kabul, âlim ve sûfî bir Osmanlı âliminin, medrese müfredatının ruhuna uygun olarak, mantık, meşşâî felsefe, kelâmî felsefe ve riyâzî felsefe, kısaca, 'hikmet' kavramı altına düşen hemen her türlü bilimle ilgilenmesi olarak ifade edilebilir. Nitekim Küçük Hâmid Efendi'nin *Fehrese*'sinde verdiği malumat, bu alanlardaki temel metinleri okuduğunu gösterir. Hatta yukarıda işaret edildiği üzere, bu hikmetin ana eksenlerinden birine, İbn Sî-nacılığa karşı duran, Esad Yanyavî'nin temsil ettiği, XVI. yüzyıldaki kısmî Latin İbn Rüştcülüğünü temsil eden çevirileri bile mütalaa etmekte bir beis görülmez. Bu, Osmanlı entelektüel hayatının XVIII. yüzyıldaki temel karakteristiğiyle de uyumludur.

İslam-Osmanlı Mirası ile İlişkilerin Kökleri Üzerine," *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce* (4 Cilt): Türk Düşüncesi (1. Cilt) (Ankara, YTB Yayınları, 2020), 64-83; Fazlıoğlu ve Uzunağaç. "İbrâhîm el-Kürânî", 503; İhsan Fazlıoğlu, "Hem 'Fâzıl' Hem 'Köprülü' Olmak: Osmanlı 'Erken-Yenilenme' Hareketine Farklı Bir Bakış", *Osmanlı Tarihinde Köprülüler Dönemi (1656-1710) Yeni Kaynaklar Yeni Yaklaşımlar*, ed. M. Fatih Çalışır (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2024) 27-37.

Kaynakça

- Abdulkadir, Muvaffak Abdullah. *İlmu'l-esbât ve meâcimu's-şuyûh ve'l-meşyehât ve fennü kitâbeti't-terâcim*. Mekke: Câmiatü ümmi'l-kurâ, 1421.
- Adıgüzel, Cumhuri Ersin. "Endülüslü bir Muhaddisin İlim Dünyası: İbn Hayr el-İşbili ve Fehrese'si." *Mille ve Nihal* 12, no.1 (Nisan 2016): 35-54.
- Akpınar, Cemil. "İcâzet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/ 393. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Âmâsi, Âkifzâde. *Kitâbü'l-mecmû' f'l-meshûd ve'l-mesmû'*. Çev. Hikmet Özdemir. İstanbul: Türkiye İlmî İctimai Hizmetler Vakfı, 1998.
- Ayaz, Kadir. "Bandırmalı Küçük Hamid Efendi'nin Hadis İcâzetleri ve Câmi'u rivâyâtı'l-fehâris ve lâmi'u icâzâtı ehli'l-fevâris Adlı Eserindeki Rivayet Birikimi." *Osmanlı'da İlm-i Hadis*, ed. Zekeriya Güler vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2021), 387-428.
- Aydın, Abdullah. "es-Seyyid Hâmid el-Bandırmavî (1111-1172/1699-1758 veya 1759) ve 'Ukûdü'd-dürer fî 'ilmi'l-eser Adlı Eseri." *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1, no.12 (Aralık 2013): 67-112.
- , "Osmanlı Hadis Alimlerinden Küçük Hamid Efendi'nin (1111-1172/1699-1758 VE-YA 1759) Hayatı ve Eserleri." *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003): 1-11.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*. Haz. Kilisli Rıfat Bilge. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Bandırmalı Küçük Hamid Efendi. *Tanînü'l mücelcelât bi-tebyîni'l-müselselât*. Kahire: Dâru'r-Risâle, 2013.
- , *Sebetü'l-Bandırmavî câmi'u rivâyâtı'l-fehâris ve lâmi'u icâzâtı ehli'l-fevâris*. Haz. Abdülkadir b. Ömer Ayaz. İstanbul: İlim Kapısı, 2020.
- Benli, Ali. "Muhammed b. Câbir el-Vâdiâşî'nin Bernâme'ci İşığında 14. Yüzyılda Arapça Dil ve Edebiyat Kitapları." *İlm-i Edeb'e Dönüş: 8/14. Yüzyıl Arap Dili, Edebiyatı ve Belâgatı Çalışmaları*, ed. Şükran Fazlıoğlu vd. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2024.
- Birışık, Abdülhamid. "İbn Akile." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1333.
- Eşer, Ahmet. "Abdulganî en-Nablusî'nin Şehid Ali Paşa'ya İcâzetnâmesi (Tahkik ve İnceleme)." *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 14 (Aralık 2021): 31-60.
- , *Hadis İlminde Fehrese Literatürü*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2021.
- Erdem, Sadık. "Neyli." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/ 69-71. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Gelecek Geçmişi, Şimdi Kılma Bilinci: Çağdaş Dönemde İslâm-Osmanlı Mirası ile İlişkilerin Kökleri Üzerine." *Müslüman Dünyada Çağdaş Düşünce* (4 Cilt): *Türk Düşüncesi* (1. Cilt). Ankara: YTB Yayınları, 2020. 64-83.
- , "Hem 'Fâzıl' Hem 'Köprülü' Olmak: Osmanlı 'Erken-Yenilenme' Hareketine Farklı Bir Bakış." *Osmanlı Tarihinde Köprülüler Dönemi (1656-1710) Yeni Kaynaklar Yeni Yaklaşımlar*, ed. M. Fatih Çalışır. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2024.

- Fazlıoğlu, İhsan ve İbrahim Uzunağaç. "İbrâhîm el-Kûrânî". *İslâm Düşünce Atlası*, <https://islamdusunceatlası.org/ibrahim-el-kurani/503>
- Fındıklılı İsmet Efendi. *Tekmiletü's-Şekâik fî hakki ehli'l-hakâik*. Haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâr sâdır, 1990. 2/19-20.
- Kandemir, M. Yaşar. "Fehrese." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/297-299. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karahasanoğlu, Selim. "Ben Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkanları, Sınırları." *Turkish History Education Journal* 8, no.1 (Spring 2019): 211-230.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin Terâcimu Musannifî'l-Kütübî'l-'Arabîyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1993.
- el-Kettânî, Abdülhay b. Abdülkebir. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât*. Ed. İhsan Abbas. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1983. 1/67-71.
- Küzberî, Abdurrahman İbn Muhammed. *Sebetü'l-Küzberî* (nâşirin mukaddimesi). Dimaşk: Dâru'l-Besâir, 1983.
- Mar'aşlî, Yusuf Abdurrahman. *Mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât ve'l-fehâris ve'l-berâmic ve'l-esbât*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2002.
- Özervarlı, M. Said, Cahid Şenel, Harun Kuşlu, ed. *Dönemi ve İlim Çevresi Işığında Yanyalı Esad Efendi*. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2024.
- Sarıkavak, Kazım. "Yanyalı Esad Efendi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/322-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- eş-Şebrâvî, Abdullah b. Muhammed. *Menâihü'l-eltâf fî medâihî'l-eşrâf* (Dîvânü's-Şebrâvî). Kahire: Matbaa-i Âmire, 1290.
- , "Fehresetü Abdullah eş-Şebrâvî." Haz. Muhammed ez-Zâhî. *el-Mevrid*, 4/11 Irak (Kış 1982): 89-112.
- Tanman M. Baha- H. Kâmil Yılmaz. "Bandırmalızâde Tekkesi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/ 54. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Toksöz, Hatice. "Akkirmânî." *Türk İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, ed. Ömer Bozkurt. Ankara: Divan Kitap, 2014. 525-43.
- Voll, John Obert. "Abdullah b. Sâlim el-Basrî ve 18. Yüzyılda Hadis İlmi." Çev. Nail Okuyucu, *Batı Gözüyle Tecdid: İslâm Dünyasında Tecdid Hareketleri 1750-1850*, ed. Nail Okuyucu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014. 217-230.
- ez-Zebîdî, Murtedâ. *Tâcu'l-Arûs min Cavâhiru'l-kâmûs*, thk. Abdulâlîm et-Tahâvî. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987. 4/472-477.
- ez-Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm li Eşherî'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arabi ve'l-Musta'ribî-ne ve'l-Musteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâîyn, 2002.

Araştırma Makalesi/Research Article

Uzlete Çekilmiş Bir Garip Musahhih: Bursalı Maḥmūd Āgāh/Nāṣih'ın Benliğini (Biyografisini) Tashihlerinde Aramak

A Reclusive and Stranger Textual Corrector: Tracing the Selfhood (Biography) of Bursalı Maḥmūd Āgāh/ Nāṣih within His Textual Corrections

SADIK YAZAR

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and
Literature

(sadi.yazar@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0001-8029-5723

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 27.04.2025

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 15.06.2025

Yazar, Sadık. "Uzlete Çekilmiş Bir Garip Musahhih: Bursalı Maḥmūd Āgāh/Nāṣih'ın Benliğini
(Biyografisini) Tashihlerinde Aramak." *Ceride* 3, no.1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp 50-122
DOI:10.5281/zenodo.15769826

Araştırma & Yayın Etiği

Bu makale en az iki kör hakem tarafından incelenmiş, *iThenticate* intihal ve benzerlik raporu oluşturulmuştur. Araştırma ve yayın etiğine uygundur.

Etik Beyanı & Çıkar Çatışması

Bu makalenin yazarı çıkar çatışması bildiriminde bulunmamış, makalenin bilimsel ve etik kaidelere uygun olarak hazırlandığını beyan etmiştir.

Research & Publication Ethics

This article has been double-blind peer-reviewed by two or more reviewers, and an *iThenticate* plagiarism and similarity report has been created. The article complies with research and publication ethics.

Ethical Declaration & Conflict of Interest

The author of the article has disclosed no conflicts of interest and has affirmed that the manuscript was prepared in adherence to ethical and scientific principles.

Öz

Bu çalışma, Osmanlı yazma kültüründe ben-anlatılarının hem biçim hem de muhteva açısından çeşitliliğini ortaya koymayı amaçlamakta ve özellikle doğrudan otobiyografik anlatı niteliği taşımayan metinlerde bu tür malzemenin nasıl ortaya çıkabildiğini 19. yüzyılda yaşamış olan Mahmûd Âgâh/Nâsîh'in kaleminden çıkan tashih örnekleri üzerinden incelemektedir. Osmanlı edebiyatında müstakil bir ben-anlatısı şeklinde kaleme alınmış metinlerin yanı sıra daha çok tashih, şerh, haşiye gibi bilimsel ve metin merkezli türlerde dağınık biçimde karşımıza çıkan parçalı otobiyografik unsurlar da kişinin biyografisinin inşasında önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Bu tür anlatıların tespiti ise doğrudan ben-anlatılarına göre çok daha dikkat ve hassasiyet gerektirmektedir.

Mahmûd'un literatürde pek bilinmeyen tashih çalışmaları ve bu tashihler içine gömdüğü veya serpiştirdiği otobiyografik unsurlar; onun hayatı, sosyal ve ekonomik çevresi, dönemin yönetici sınıfına yönelik eleştirileri hakkında değerli bilgiler sunmaktadır. Doğumundan itibaren yetim ve öksüz kalan, hayatı boyunca evlenmemiş ve çeşitli zorluklar içerisinde yaşamış bir müstensih olan Nâsîh, metinlere yönelik müdahalelerinde sadece filolojik bir düzeltme yapmakla kalmayıp aynı zamanda kendi bireysel hikâyesini de bu metinler vasıtasıyla aktarma imkânı bulmuştur.

Özellikle tashih metinlerine gömülü bu anlatıların neden böyle gizli/örtülü/dolaylı olarak sunulduğu sorusu da çalışmanın önemli çıkış noktalarından biridir. Yazarın kendisini güvende hissedebileceği, dikkat çekmeyen bir anlatı alanı tercih etmesi veya manevi rehberi saydığı İsmâil Hakkı Bursevî gibi bir otoritenin yazım tarzından etkilenmiş olması durumu açıklamada kullanılabilecek başlıca

yaklaşımlardandır. Ayrıca, bu tür ben-anlatıları sayesinde, yalnızca merkezde yer alan değil, daha "sıradan" addedilen bireylerin de biyografik olarak görünür kılınabileceği savunulmaktadır. Bu çalışma aynı zamanda Osmanlı yazma kültüründe müstensihlerin metinlere doğrudan müdahale etme ve onları dönüştürme yönündeki tasarruflarının sanıldan çok daha geniş bir çerçevede gerçekleştiğine yönelik karinelere de işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler

19. Yüzyıl Türk edebiyatı, yazma geleneği, Osmanlı ben-anlatıları, parçalı ben-anlatıları, otobiyografi, tashih, musahhih, Bursalı Mahmûd Âgâh/Nâsîh/î.

Abstract

This study explores the formal and thematic diversity of self-narratives within classical Ottoman manuscript culture, focusing on how such materials can emerge in texts not explicitly autobiographical, through the example of Mahmûd Âgâh/Nâsîh, a 19th-century figure. In addition to autonomous self-narratives, the Ottoman literary tradition contains fragmented autobiographical traces within scholarly genres such as commentaries, glosses, and textual corrections. These materials serve as valuable sources for reconstructing individual biographies, though their detection and interpretation require heightened attention.

Mahmûd Nâsîh's largely overlooked works of revision, and the autobiographical elements embedded within, offer insight into his personal history, social environment, and critical stance toward the ruling class. Orphaned early in life, unmarried, and living under difficult conditions, Nâsîh used revision not only for philological correction but also to indirectly narrate his life story.

A key question this study addresses is why such self-representations were embedded in indirect or covert forms. Possible explanations would be the desire for narrative safety or his influence from his spiritual guide Ismâ'il Hakkı al-Bursawî, whose works also contain autobiographical fragments. These findings demonstrate that fragmented self-narratives can illuminate not only the lives of prominent figures but also "ordinary" individuals.

The study further argues that these materials reveal a greater degree of agency exercised by copyists in the Ottoman manuscript tradition. Contrary to common assumptions, copyists were often active participants in the transmission and transformation of texts, sometimes subtly altering or expanding the material to reflect their own voices and experiences. Mahmûd Nâsîh's case provides a compelling example of how autobiographical expression and textual intervention could intersect, offering new perspectives on both the personal and textual dynamics of Ottoman literary culture.

Keywords

Mahmûd Âgâh/Nâsîh(i) of Bursa, Ottoman self-narratives, fragmented self-narratives, autobiography, revision, copyist/corrector/collator, 19th-century Turkish literature.

Giriş

İnsanoğlunun hamurunda yoğrulmuş olan duygular, tarih boyunca zamana ve zemine bağlı olarak farklı biçimlerde; bazen sözle, bazen eylemle, bazen de bilinç dışı karinelerle farklı şekillerde tezahür eder. İnsanın tabiatında kodlanmış “ben”lik duygusu¹ ise bir şekilde dış dünyada yansıma bulmak ihtiyacı duyar. Bu manada insanın “ben”inden söz etme yönündeki bitmez tükenmez çabası, yalnızca iletişim biçimi değil, aynı zamanda varlık alanındaki yerini temellendirme arayışının temsildir. Nitekim Kur’an “*İ'lemū enneme'l-ḥayatu'd-dünyā la'ibun ve lehvun ve tefāḥurun beynekum ve tekāşurun fi'l-emvālī ve'le-evlād...*”² ayetiyle bu duruma oldukça veciz bir şekilde işaret eder. “Bilin ki dünya hayatı bir oyun, bir oyalanma, bir süs, mallar ve çocuklarla övünme yarışından ibarettir...” mealindeki bu ayette “tefāḥur” kelimesi övünme anlamına gelmektedir. Övünmek, bireyin kendi benliğine, başarılarına, kökenine veya sahip olduklarına dair değerleri dile getirme eylemidir. Bu yönüyle, benliğin dışa dönük temsili ve meşruiyet kazanma çabası olarak değerlendirilebilir. Bu açıdan hikmet gözüyle bakıldığında kişinin dünya hayatındaki serüvenini aslen bir “ben” anlatısından ibaret görmek aşırı bir tespit olmasa gerektir.

İnsanın doğasında var olan bu kendilik bilincinin dışa vurma ihtiyacı “Su yolunu bulur.” misali bir şekilde temsilini/yansımasını gerçekleştirir. Ancak bu, her zaman doğrudan ve açık biçimde gerçekleşmez. Pek çok kültürel ve dini gelenekte, tevazu erdemli bir tutum olarak yüceltilmiş; “ben” söyleminin aşırılığı ise gurur ve kibirle ilişkilendirilerek olumsuzlanmış, bir anlamda

1 Bu noktada İhsan Fazlıoğlu’nun ‘ben’ kavramının ontolojik tabakalarını tespit edip bunu *idrâku’z-zât ve tahkiku’z-zât* diye kavramsallaştırdığı makalesi yazarın kendi ifadesi ile Osmanlı Ülkesi’nde üretilmiş “ben-anlatıları” çalışmalarının arka planını tesis etmesi bakımından oldukça önemlidir. Bk. İhsan Fazlıoğlu, “Öznenin kıyâmı: ‘Ben’, ‘Biz’ ve ‘Kendilik’ Hakkında Nazarî Bir Çözümleme,” *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi* 1, no. 1 (2023): 45-63.

2 Kuran, Hadid 20.

bastırılmış olsa da “ben”in dışa vurması örtük ve dolaylı biçimlerde söz veya eylemin bir yerinden sızar, açığa çıkar. Örnek vermek gerekirse İslam telif geleneğinde gelenekselleşen hâli ile müellifler eserlerinin sebab-i telif bölümlerinde kendilerini “fakîr”, “hakîr”, “âciz” gibi sıfatlarla niteledikten sonra “hâtîf”ten gelen ses veya kimliği belirsiz bir dost tarafından telif amacına matuf olarak övgülere gark edilirler.³ Bu tam anlamıyla bireyin beninin dışa vurma ihtiyacının örtük ve dolaylanmış bir biçimidir. Aynı şekilde “ben”den soyutlanmayı asli amaç olarak belirleyen tasavvuf geleneği, seyr ü süluku sırasında, özellikle de kurumsallaşma olarak değerlendirilen tarikatler döneminde kendisini “bireysel ben” veya “toplumsal ben”in farklılaşan temsillerini yansıtmak gibi çıkmazlar içerisinde bulur. Nitekim bunun eleştirisi olarak da Melamilik gibi akımlar ortaya çıkmaya başlar.⁴

Söz konusu gerçeklik belli bir müddet görmezden gelinerek Osmanlı telif geleneğinde ben-anlatılarının olmadığı veya çok kısıtlı ve sınırlı olduğuna yönelik toptancı bazı saptamalar ileri sürülmüşse de Cemal Kafadar ve Derin Terzioğlu gibi araştırmacılar bu türden tezlere itiraz eden öncü çalışmalar gerçekleştirmişlerdir.⁵ Nitekim son 10 yılda gözle görülür bir ivme kazanan Osmanlı ben-anlatılarına yönelik çalışmalar sayesinde, farklı form ve içeriklerde çok sayıda otobiyografik metin tespit edilmiş⁶ ve bunların bir kısmı incelenip değerlendirilmiştir. Şu ana kadar yapılan çalışmalar sayesinde umumi manada İslam telif geleneğindeki, hususi olarak da Osmanlı edebiyatındaki ben-anlatılarının farklı biçimlerde oluşturulduğu görülmektedir. Yazma kültürü geleneğinde üretilip günümüzde dünyanın farklı coğrafyalarına yayılan kütüphanelerde yer alan Osmanlı ben-anlatılarının tespit aşaması henüz tamamlanmış ve bütün örnekleri ortaya konulmuş değildir. Bununla birlikte eldeki örnekler üzerinden oluşum ve görü-

3 Konuyla ilgili: Tuba İşinsu Durmuş, “Mısır-ı Hünerde Kendüyi Satmak Gerek Kişi: Tezkire Önsözleri, Divan Dibaceleri ve Sebeb-i Teliflerde Sanatçı Kendisini Nasıl “Satar?” *Bilgi* 57 (Bahar 2011): 65-81; Oğuzhan Şahin, “Klasik Metinlerde Övgünün Karakteristiği: Müellif Kendini Nasıl Yüceltir?” *Divan: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi* 23, no. 45 (2018/2): 81-117.

4 Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Atillâ Şentürk, “Klasik Şiir Estetiği,” *Türk Edebiyatı Tarihi*, c. 1 (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007): 361-402.

5 Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken* (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 43; Derin Terzioğlu, “Tarihi İnsanlı Yazmak: Bir Tarih Anlatı Türü Olarak Biyografi,” *Cogito* 29 (2001): 290-1.

6 Osmanlı ben-anlatılarının form, içerik ve türlerine dair bk. Selim Karahasanoğlu, “Ben-Anlatıları: Tarihî Kaynak Olarak İmkânları, Sınırları/Ego-Documents: Potentials and Limitations as a Source for Historical Research,” *Turkish History Education Journal* 8, no.1 (2019): 211-30; aynı yazar, “Ben-Anlatıları,” *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*, ed. Mehmet Yaşar Ertaş, (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019), 280-4; aynı yazar, “Ottoman Ego-Documents: State of the Art,” *International Journal of Middle East Studies* 53, no. 2 (2021): 301-8.

nüm biçimleri açısından ben-anlatılarını tasnif etmek mümkündür. Nitekim Selim Karahasanoğlu: a) Müstakil ben-anlatıları, b) Kısmi ben-anlatıları ve c) Parçalı ben-anlatıları şeklinde bir tasnif yapmıştır.⁷ Temeşvarlı Osman Ağa'nın (ö. 1727) mensur olarak kaleme aldığı esaret hatıraları⁸ veya Bosnalı İntizâmî'nin (ö. 1611'den sonra) *Tuhfetü'l-İhvân* ismiyle manzum olarak yazdığı otobiyografisi⁹ gibi müstakil ben-anlatıları, Karahasanoğlu'nun ifadesiyle "kapaktan kapağa kendini anlatma saikiyle yazılmış" olup genel itibarıyla başka bir amaç gütmeyen otobiyografik metinlerdir. Kısmi ben-anlatıları ise, doğrudan bir ben-anlatısı yazma amacıyla değil de herhangi bir konuda yazılmış bir eserin içerisinde blok hâlinde bulunurlar. Bu anlamda Katip Çelebi'nin üç ayrı eserinde (*Süllemü'l-Vusûl*, *Cihân-nümâ*, *Mîzânü'l-Hak*) bulunan otobiyografiler bu türden ben-anlatılarına örnek verilebilir.¹⁰ Karahasanoğlu'na göre tasnifin en netameli kategorisi ve en zayıf halkası olan parçalı ben-anlatıları ise kısmi ben-anlatıları gibi aslen bir ben-anlatısı oluşturmak amacıyla yazılmadıkları için herhangi bir konuda yazılan bir eserin içerisinde dağınık ve parçalı hâlde bulunurlar. Bu türden anlatılar Karahasanoğlu'nun, "Zira şu ya da bu şekilde, zorlayarak ya da zorlamayarak her bir metnin, bir noktada yazara ait otobiyografik unsurlar barındırabileceğinin bilincindeyiz. Vakanüvis tarihleri dahi buna istisna değildir." şeklinde ifade ettiği bir kaygıyı ihtiva edebilir. Bununla birlikte klasik İslam/Osmanlı telif geleneğinde modern zamanlara göre oldukça farklı ve beklenmedik amaç ve biçimlerde görünüm kazanan bir ben-anlatısı alanı olması açısından konuyla ilgili çalışmalarda bu türden metninlerin ihmal edilmemesi gerektiğini düşünüyorum. Bu manada söz konusu parçalı ben-anlatılarının belki de en önemli katkısı biyografi inşasına sağladığı çok kıymetli katkıdır.

Osmanlı biyografi yazıcılığı, genel olarak bireyin ilmî, tasavvufi veya edebî kimliğini merkeze alan geleneksel bir kompozisyonla şekillenmiştir. Bu yapı, Âşık Çelebi gibi bazı istisnalar hariç, biyografisi oluşturulan şahsın özel hayatına ve kişisel gelişim sürecine dair ayrıntıları büyük ölçüde dışarıda bırakır. Bu nedenle, bir Osmanlı âliminin ya da şairinin hangi entelektüel

7 Bk. Selim Karahasanoğlu, "Niçin Çıkıyoruz?" *Ceride* 1, no.1 (2023): 18-23.

8 Bk. Harun Tolasa, *Kendi Kalemîyle Temeşvarlı Osman Ağa: Bir Osmanlı Türk Sipahisinin Hayatı ve Esirlik Hatıraları* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1986).

9 Bk. Cihan Okuyucu ve Sadık Yazar, *Tuhfetü'l-İhvân -XVI. Yüzyıldan Bir Kâtibin Sergüzeşti- İnceleme, Tenkitli Metin* (İstanbul: TYEK, 2020).

10 Karahasanoğlu, "Niçin Çıkıyoruz?" 19.

süreçlerden geçerek olgunlaştığını takip etmek güçleşir. Bu durum, araştırmacıyı farklı türden kaynaklara yönelmeye sevk eder. Ben-anlatılarına benzer şekilde yakın zamanda çok daha vurgulu bir biçimde gündeme gelen, yazma eserlerdeki istinsah, temellük, haşiye gibi kayıtlar, bireyin entelektüel dünyasına dair dolaylı ama kıymetli veriler sunması açısından alternatif kaynaklar olarak işlenmeye başlanmıştır.¹¹ Otobiyografik metinler de bu doğrultuda araştırmacılara önemli imkanlar sunmaktadır. Doğrudan farkedilip değerlendirilmeye elverişli olan müstakil ben-anlatıları yanında kısmi ve parçalı ben-anlatıları, hem tespiti hem de değerlendirilmesi nispeten daha zor ve dikkat isteyen, klasik dönemlerde özellikle de Osmanlı edebiyat geleneğinde çok farklı türdeki metinlerde ve modern insan için şaşırtıcı ve beklenmedik biçim ve görünümle ortaya çıkan ancak kişinin biyografisini inşa etmede paha biçilmez veriler sunmaktadır. Nitekim gün geçtikçe bu türden verilerle inşa edilen biyografiler artmaktadır. Sadece Osmanlı bağlamında birkaç örnek vermek gerekirse Hatice Aynur, Âşık Çelebi'nin tezkiresine yayılan ve ilk elden fark edilemeyen otobiyografisini derledi. Ümit Karaver, uzun süre Timur Hanedanlığı'nın himayesinde bulunup 15. yüzyılın başında Anadolu topraklarına gelen ve Musannifek diye bilinen Şeyh Alî Bistâmî'nin eserlerine, istinsahlarına ve sahip olduğu kitaplardaki kayıtlarına serpiştirilen otobiyografik verilerden hareketle biyografisini oluşturdu.¹²

Bu çalışmanın konusunu parçalı ben-anlatısına örnek olarak 19. yüzyılda yaşayıp kendisini Mahmûd Âgâh veya Mahmûd Nâsîh olarak takdim eden, aslen İstanbullu sonradan Bursalı bir zatın tashih çalışmaları içerisine gömdüğü ben-anlatılarını ele alıp bu anlatılar üzerinden bir biyografisini oluşturmaktır. Bu doğrultuda makalede öncelikle çalışmaya konu olan Mahmûd Âgâh/Nâsîh'a dair bir literatür değerlendirilmesi yapıldıktan sonra bahsi geçen kişinin tashih çalışmalarına değinilecek, özellikle de bu nokta-

11 Örnek olarak bk. Mehmet Kalaycı ve Muzaffer Tan, "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullah Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (2021): 1-90; Ümit Karaver, "XV. Yüzyıl Timurlu/Karamanlı/Osmanlı Ulemâsından Şeyh Alî El-Bestâmî Musannifek'e Dair Otobiyografik Kayıtlardan Hareketle Biyografik Bir İnceleme," *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi* 2, no. 1 (2024): 1-36.

12 Ümit Karaver, Muhammed Taki Hüseyini, "Şeyh Alî El-Bistâmî'nin (Musannifek) *Hakâiku'l İmân Li-Ehli'l-Yakin ve'l-İrfân* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme," *İslam Tetkikleri Dergisi* 12 (2022): 397-439. Bu türden örnekleri çoğaltmak mümkündür ancak makalenin hacmini artırmamak amacıyla Osmanlı'da daha fazla örnek için Taşköprüzâde'nin *Şakâyık*'ına zeyl yazan yazarların eserlerine yayılan ben-anlatılarına odaklanan Yasemin Beyazıt'ın yakın zamanda neşredilen makalesine müracaat edilebilir. Bk. Yasemin Beyazıt, "Eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye Külliyyatında Otobiyografik Anlatılar," *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi* 2, no. 2 (2024): 32-65.

da en önemli kaynağımızı oluşturan *Sübhatü's-Sâlikîn* ve *Şem'atü'l-Meḥâfil fi'l-Âdâbi'l-Menâzil* isimli tashih çalışmalarındaki kısmi veya parçalı ben-anlatıları onun biyografisi ve dünya görüşünü inşa etmek için kullanılacaktır. Mahmûd'un sunduğu zengin malzeme, ele alınan konuyu ikincil literatürle ilişkilendirip derin tahliller yapmaya elverişli kılssa da makalenin hacmini uzatmamak için elden geldiğince bu gibi analizlere girilmeyip tashihler arasına dağılan otobiyografik malzemenin belli bir kurgu içerisinde derlenip tasnif edilmesine dayalı bir biyografi inşasına çalışılacaktır.

Çalışmamızın Sergüzeşti veya Mahmûd Âgâh/Nâsîh'a Dair Literatür Taraması

Çalışmaya konu olan Mahmûd Âgâh/Nâsîh ile karşılaşmamız, Şemseddin Sivasî'nin (ö. 1597) manzum *Mevlid*'i ve Abdî mahlaslı bir şairin *Nev-zuhûr* isimli Hz. İsmâîl'i konu alan mesnevisi üzerine yaptığı tashih çalışmasını görmemizle gerçekleşti. Bu çalışmada kendisini Mahmûd Âgâh olarak takdim eden musahhihin özellikle uyguladığı yöntem açısından dikkatimizi çeken tashihlerini bilimsel bir çalışmaya konu etmek istediğimizde, bu zatın kim olduğunu araştırma sürecindeyken, başka bir bağlamda, başka bir amaç peşindeyken onun, 16. yüzyılda yaşamış olan Abdüllatîf b. Durmuş'un *Âdâb-ı Menâzil* isimli Türkçe eserini de tashih ettiğini tespit ettik. Ancak musahhih bu çalışmasında kendisini "Mahmûd Nâsîhî" olarak takdim ediyordu. Bu bilgiler çerçevesinde başta biyografik kaynaklar olmak üzere farklı mecralarda musahhihe dair araştırmalar yaptığımızda öncelikle Burmalı Mehmed Tâhîr'in *Osmanlı Müellifleri*'nde "Nâsîh Mahmûd Efendi" başlığı altında musahhihe müstakil bir madde tahsis edildiğini görebildik. Burmalı'nın maddesi şöyledir:

Ulemâ-yı şuarâdan âşık ve mücâhid bir zat olup şehîrdir. Fâtih'te tahsilini ba'de'l-ikmâl bir müddet bazı mahâkim-i şer'îyye kitâbetinde istihdâm olunduktan sonra bakiyye-i ömrünü Bursa köylerinde imâmet ve Bursa'da ihtiyâr-ı uzletle geçirip meşâyih-i musanniffinden Şeyh İsmâîl Hakkî hazretlerinin on bini mütecâviz olan manzumelerinin cem'i için bezl-i vücûd ve sarf-ı nukûd eyleyip âkıbet maksadına nail oldu ve ismine de Sübhatü's-Sâlikîn tesmiye eyledi. Fakat vefatından sonra bu yegâne nüsha-i kıymetdârın hangi insafsız ve iz'ânsızın yedinde kaldığı anlaşılamadı. Dîvân teşkil edecek kadar eş'ârı varsa da müretteb dîvânı yoktur. 1320 [1902-03] tarihinde Bursa'da uzletgâhı

olan Tahtakal'a odalarının birinde irtihal eyleyip pek sarîh bir işâret-i ma'nevîye üzerine şeyh-i müşârün-ileyhin kurbuna defn edildi. [2/471]¹³

*Osmanlı Müellifleri'*ndeki bu bilgiler üzerine bina edilerek *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü'*nde (TEİS) "Nâsîh, Mahmûd Nâsîh Efendi, İstanbullu" başlıklı bir maddeye yer verildiğini¹⁴ fark ederken bu maddenin de *Osmanlı Müellifleri'*nden farklı bir bilgi içermediğini gördük. Bursalı Mehmed Tâhir'e göre Mahmûd Nâsîh, şair âlimlerden biridir. İstanbullu olup eğitimi Fatih'te tamamlamıştır. Bir müddet bazı mahkemelerde katiplik görevinde bulunmuştur. Geri kalan ömrünü ise Bursa köylerinde imamlık yaparak geçirmiştir. Mehmed Tâhir, onun Bursa'daki hayatını "uzlete çekilmek" olarak takdim ederken 1320 [1902-03] yılında Bursa'da Tahtakale Hanı odalarından birinde vefat ettiğini, naaşının Bursalı İsmâil Hakkı'nın yakınına defnedildiğini belirtir. Mehmed Tâhir, Mahmûd'un çokça çaba ve para harcayıp Bursevî'nin 10.000 beyti aşan şiirlerini derleyip esere *Sübhatü's-Sâlikîn* ismini verdiğini; ancak ölümünden sonra bu eserin akıbetinin bilinmediğini kaydeder. Bursalı'ya göre Mahmûd Efendi'nin divan teşkil edecek kadar şiirleri bulunmaktaysa da müretteb bir divanı yoktur.

Bursalı'nın Mahmûd¹⁵ hakkında verdiği bu bilgileri nasıl elde ettiğine dair maddede bir bilgi yer almaz ancak onun Mahmûd Efendi'yi bizzat tanıyor ve kendisiyle arkadaşlık yapıyor olması, onun hakkında verdiği bilgileri de bu tanışıklığa binaen bizzat kendisinden elde etmiş olması güçlü bir ihtimaldir. Bununla birlikte Bursalı'nın, Mahmûd Âgâh'ın hareket noktamızı oluşturan tashih çalışmalarından hiç bahsetmemiş olması bu tanışıklığın ya da arkadaşlığın uzaktan seyrettiğini ve belki de Bursalı'nın ikinci şahıslar üzerinden Mahmûd hakkındaki bu bilgileri derlediğini düşündürmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Mahmûd'un ismi, *Osmanlı Müellifleri'*nden mülhem olarak *Sübhatü's-Sâlikîn* isimli eseri dolayısıyla İsmâil Hakkı Bursevî ile ilgili çalışmalarda da geçmektedir.¹⁶ Nitekim Bursalı'nın akıbetinden haber-

13 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç, ed. Mustafa Çiçekler, C. 2 (Ankara: TÜBA, 2016), 901.

14 Mehmet Arslan, "Nâsîh, Mahmûd Nâsîh Efendi, İstanbullu," *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü (TEİS)*, <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/nasih-mahmud-nasih-efendi-istanbullu>, (Erişim tarihi: 10.06.2025).

15 Makalenin bundan sonraki bölümünde çalışmaya konu olan Mahmûd Âgâh/Nâsîh'a, sadece ismi veya daha fazla kullandığı Nâsîh mahlası ile işaret edilecektir.

16 Bk. Murat Yurtsever, "İsmâil Hakkı Bursevî," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ismail-hakki-bursevi#2-edebi-yonu> (Erişim tarihi: 17.04.2025); Mehmet Murat Yurtsever, "Yünus Emre, Niyâzi-i Mîsrî ve İsmâ'il Hakkî Bursevî'de Türk Tasavvuf Şiirine Özgü Maзмün Arayışları,"

dar olmadığı bu eseri de tespit edilmiştir.¹⁷ Yaptığımız araştırmalar neticesinde Mahmûd'a dair müstakil veya dolaylı başka bir çalışma tespit edemedik, dolayısıyla da çalışmamızda ele almak istediğimiz konu bir tarafa onun bir musahhih olarak yaptığı katkılarının dahi bilinmediği¹⁸ sonucuna vardık.

Mahmûd'un sadece "Âgâh" mahlasını değil aynı zamanda "Nâsîh/î" mahlasını da kullandığını, yaptığımız araştırmalar neticesinde çok sayıda nüshayı tashih ettiğini,¹⁹ *Sübhatü's-Sâlikîn* ve *Şem'atü'l-Mehâfil* isimli çalışmaları başta olmak üzere bu tashihlerinde kendisinden bahsetmek konusunda çok cömert davranıp araya biyografisi noktasında hayli önem arz eden bazı ben-anlatıları serpiştirdiğini fark ettik. Bu durum, onun yalnızca ele aldığı nüshaları küçük bazı müdahalelerle istinsah eden bir müstensih/musahhih değil aynı zamanda hayatına dair izler bırakan bir aktör olarak da değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda, çalışmanın asıl amacı doğrultusunda, Mahmûd'un biyografisini inşa zeminini oluşturması açısından, onun tashih faaliyetlerinin genel çerçevesine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Mahmûd Âgâh/Nâsîh/î'nin Tashih Çalışmaları

Yaptığımız araştırmalar neticesinde görebildiğimiz kadarıyla, Bursalı İsmâil Hakkı'nın tüm eserlerini taramaya çalışıp şiir/manzumelerini derleyerek oluşturduğu *Sübhatü's-Sâlikîn* isimli derlemesi hariç Nâsîh'in müstakil bir eseri günümüze ulaşmış değildir. Dolayısıyla onu günümüze taşıyıp özellikle hatırlanmaya değer kılan yön, bazı Türkçe eserlerin nüshaları üzerinde ger-

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 23, no. 2 (2019): 706; Ali Namlı, "Kitâbetle Mübtelâ Olmak: İsmâil Hakkı Bursevî," *TALİD* 16, (2020): 340; Mustafa Çonoğlu, "Mecmû'a-i Hakkî," (Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2019), 22; Hasan Ali Esir, "XVIII. Yüzyılın Başında Yazılan Bir Miraciye: İsmâil Hakkı Bursevî ve Miraciye'si," *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 5, no.1 (2023): 8.

- 17 *Sübhatü's-Sâlikîn*'in Murat Yurtsever tarafından TYEK yayınları arasından neşredileceği bilgisini almış olsak da çalışmamızı dergiyeye gönderdiğimiz anda neşir henüz gün yüzüne çıkmamıştı.
- 18 Yaptığımız taramalarda konuya dair herhangi bir çalışma ortaya konmamış olsa da Mahmûd'a dair araştırmalarımız devam ederken güzel bir tesadüf neticesinde -tam da beklendiği üzere- Mehmet Kalaycı'nın da bu zatın tashihlerini fark edip bu yönde veri toplamaya başladığını öğrendik. Kendisiyle iletişime geçtiğim kıymetli hocama çalışmayı birlikte yürütmeyi teklif etmemeye karşın kendisi "Bu öksüzün velayetini siz üstlenmişsiniz." diyerek çalışmaya tek başıma devam etmem konusunda beni teşvik etti. Âli-cenaplığından dolayı kendisine teşekkür borç bilirim.
- 19 Bu mealden olarak Abdî mahlaslı bir şairin *Nev-zuhûr* isimli mesnevisine yönelik tashih çalışmasını bir lisans tezine konu ettirirken Şemseddin Sivasî'nin *Mevlid*'ine yönelik tashihlerini de Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde düzenlenen Mevlid Sempozyumu'nda sunduğumuz "Telife Dönüşen Tashih: Bursalı Mahmûd Âgâh'ın Şemseddin Sivasî'nin Mevlid'ine Ait Bir Nüshayı Tashih Denemesine Dair Notlar" bir bildiriye konu ettik. Ancak bu sıralarda musahhihin diğer tashih çalışmalarıyla karşılaştığımızdan ötürü, bu bildiri metnini neşretmeyi erteledik.

çekleştirdiği tashih faaliyetleridir.²⁰ Bundan ötürü, kaynaklarda onu bir müellif olarak aramak istenen sonuçları vermeyecektir. 16. yüzyılda yaşamış Abdülatîf b. Durmuş isimli bir müellifin yazdığı *Âdâb-ı Menâzil* isimli eserini tashih ettiği çalışmasına *Şem'atü'l-Meḥâfil fi'l-Âdâbi'l-Menâzil* şeklinde hususi bir isim vermesi dolayısıyla olsa gerek, kataloglara yazar olarak kaydedilmiş olsa da Nâsîh'in yaptığı iş, farklı türdeki eserlerin nüshalarını, bir kısmının yeni bir nüshasını da çıkarmak suretiyle tashih etmektir. Bu noktadan sonra onu, kaynaklarda müellif olarak değil de başta müstensih olmak üzere musahhih, mâlik ve vâkıf gibi farklı kimlikler üzerinden aramak icap edecektir. Böyle bir araştırmayı yapabilmek içinse yazma eserlerin istinsah, temellük, vakıf ve derkenar gibi tüm kayıtlarındaki bilgilerin deşifresini de ihtiva eden ayrıntılı kataloglara ihtiyaç vardır. Son dönemde müstensih, mâlik, vâkıf gibi bir nüsha ile ilişkili kişilerin yapılan kataloglara yansıtılması konusunda hayli mesafeler kat edilmişse de bu noktada çok ciddi eksilikler olduğu da malumdur. Başta *YEK Portal* olmak üzere nüsha ile ilgili tüm kişileri kayıt altına almaya gayret eden katalog veya dijital veri tabanlarından Mahmûd'un izini sürdüğümüzde az da olsa birkaç tashihini daha tespit ettik. *Sübḥatü's-Sâlikîn* isimli eserinde yer alan bazı notları ve tarih manzumelerine ilaveten tespit ettiğimiz tashihlerinde, başka tashih çalışmalarından da bahsetmesi üzerine onun çok daha fazla eseri/nüşhayı tashih ettiğini düşünerek uzun süre ikamet ettiği Bursa'daki Türkçe yazma eserlerin tamamını görmeye gayret ettik. Bu bağlamda Bursa İnebey Kütüphanesi'nin *YEK Portal*'da kayıtlı koleksiyonlarındaki yazma eserlerinin her birini görüntüleyip tespit çalışmalarımızı ayrıntılandırarak sürdürdük. Mahmûd'un hattı/yazısı oldukça karakteristik olduğundan dolayı, eğer istinsah ederek tashih ettiği bir nüsha ise yazmanın görsellerini görür görmez onun tashihini anlayabiliyorduk. Ancak bir müddet sonra onun bazı tashih çalışmalarını özellikle de ahir ömründekileri ya başkalarına yazdırarak ya da bizzat tashih ettiği yazma veya mabtu nüsha üzerinde gerçekleştirdiğini anladık. Bu bilgiler doğrultusunda Bursa İnebey Kütüphanesi'nde yer alan Türkçe tüm yazmalara bakarak hem onun diğer tashihlerinde bahsettiği hem de herhangi bir kaynakta bahsi geçmeyen başka tashihlerini de tespit edebildik. Öte taraftan onun hayatının önemli bir kısmını Bursalı İsmâil Hakkı'nın eserlerini istinsah etmek ve *Sübḥatü's-Sâlikîn* isimli büyük projesini oluşturmak amacıyla

20 Nitekim mezkur eseri de sadece bir derleme faaliyeti olmayıp bir kısmı otobiyografik bilgilerden oluşan çok sayıda derkenar notlarını havidir.

geçirdiğini, bu minvalde Bursevî'nin tüm eser ve nüshalarını görmek istediğini anladığımızdan, Bursevî'nin başta *YEK Portal* olmak üzere dijital mecralarda ulaşabildiğimiz eserlerinin her birinin nüshasını görüntüleyip Mahmûd'un izlerini takip etmeye çalıştık. Bu arama/tarama neticesinde de birkaç tashihini tespit ettiğimiz gibi onun nüshaları sadece tashih etmediğini bazı nüshaların kenarına notlar da düşürdüğünü tespit edebildik. Bununla birlikte araştırmalar derinleştirilip genişletildiğinde bu tespitlere her an yenilerinin eklenebileceğini unutmamak icap eder. Hâlihazırda Mahmûd'un tespit edebildiğimiz tashih çalışmalarını şu görsel ile vermek mümkündür:

Şâhidî İbrâhîm Dede (ö. 1550)

- Gülşen-i Vahdet
- Gülşen-i Tevhîd

Birgîvî (ö. 1573)

- Vaşiiyetnâme

Yûsuf Sinâneddîn b. Ya'qûb (ö. 1581)

- Menâsikü'l-Hacc

Abdullaîf b. Durmuş (ö. 16. yy)

- Âdâb-ı Menâzil

Şemseddin Sivasî (ö. 1006/1597)

- Mevlid

Abdî

- Nev-zuhûr

İsmâ'îl Hakkî Bursevî

- Kaşîde ma'a Şerh
- Kenz-i Maḥfî
- Kitâbu'n-Necât
- Mecnû'a
- Mi'râciyye
- Silsilenâme-i Celvetiyye
- Şerh-i Şalât-ı İbn Meşîş
- Tuḥfe-i Bahriyye
- Tuḥfe-i Hasekiyye
- Tuḥfe-i Haseniyye
- Tuḥfe-i Ömeriyye
- Vesîletü'l-Merâm

-

- Târîḫ-i manzûm der-beyân-ı şehri-i Kōştanṭiniyye

Nâsîh, özellikle istinsahını da gerçekleştirdiği tashih çalışmalarında, metne müdahale sürecinin mahiyetine, gerekçesine ve tamamlanma aşamalarına dair ayrıntılı bilgiler vermenin yanı sıra, biyografik açıdan son derece kıymetli otobiyografik notlara da yer verir. Bu bilgiler, onun hayatına dair önemli veriler sunmakla birlikte, çoğu zaman dağınık ve sınırlı niteliktedir. Ancak *Şem'atü'l-Meḥâfil fî'l-Âdâbi'l-Menâzil*²¹ başta olmak üzere diğer bazı tashih çalışmaları ile *Sübḥatü's-Sâlikîn*²² adlı derlemesinde metin içi ve kenar notlarında yer alan ben-anlatıları, Nâsîh'in biyografisini inşa etmek açısından araştırmacılar için son derece değerli birer kaynak niteliğindedir. Bu çalışmada, özellikle bu iki eserdeki zengin otobiyografik malzeme merkeze alınacak; diğer eserlerdeki benzer kayıtlar ise ilgili bağlamlarda destekleyici şekilde değerlendirilecektir.

İsmi ve Mahlası

Mahmûd Âgâh/Nâsîh tespit edebildiğimiz tashihlerinde, ismini ve mahlasını her bağlamda anmaktan geri kalmadığı için onun ismi ve mahlası konusunda net bilgilere sahibiz. Kendisinden söz ettiği neredeyse her bağlamda ismini mahlasıyla birlikte zikreder. İsmi Mahmûd olan musahhihin mahlası konusunda kararsız olduğu veya şuurlu olarak iki mahlas kullandığı anlaşılmaktadır. O kendisini çoğunlukla “Mahmûd Nâsîh”, kimi çalışmalarında ise araştırmacıları şaşırtacak şekilde “Mahmûd Âgâh” olarak takdim eder. 27 Rebiülevvel 1287/18 Haziran 1870 tarihinde tashih ettiği Semseddîn Sîvâsî'nin *Mevlid*'inde kendisini “Seyyid el-Hâc Mahmûd Âgâh el-Halvetî”, bu tashihin sonunda, 37 yıl sonra yazdığı 1320/1902-03 tarihli bir notta da “Mahmûd Âgâh” olarak tanıtır. Yine 1287/1870 yılında tamamlandığını düşündüğümüz Abdî'nin *Nev-ḡuhûr* adlı eseri üzerindeki tashihinde “Seyyid Mahmûd” ismiyle birlikte “Âgâh” mahlasını kullanır. Ancak 1288/1871 yılında *Âdâb-ı Menâzil*'i istinsah edip tashih ettiği nüshada kendisini “Seyyid Mahmûd Nâsîhî” şeklinde takdim eder.

21 Fakih Karamânî, Kara Abdüllatif ve Siyahser lakaplarıyla da bilinen 16. yüzyıl müelliflerinden Abdüllatif b. Durmuş'un, ulemâ ailesine mensup eşinin zaman zaman evine gelen misafir hanımlara yönelik irşadında kullanmak üzere yazdığı Türkçe eserdir. Bk. Hüsameddin Erdem, “Abdüllatif Karamânî,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullatif-karamani> (Erişim tarihi: 22.04.2025).

22 Bu çalışmanın önemli kaynaklarından olan eser, Mahmûd Nâsîh'in uzun yıllar boyunca İsmâil Hakkı Bursevî'nin eserlerini tarayıp şiir/manzumelerini alfabetik olarak derlediği derlemesidir. Eserdeki notlarından anlaşıldığı kadariyle eserin birkaç nüshasını çıkarmaya çalışmışsa da hâlihazırda Bursa İnebey Ktp. Genel 1699 ve 1700 numaralarda olmak üzere iki nüshasına ulaşılabilmektedir. Çalışmamızda bu iki nüsha da kullanılacaktır.

Ulaşabildiğimiz diğer tüm tashih çalışmalarının ekseriyetinde “Mahmûd Nâsîh” ismi ve mahlasını kullanan musahhih, *Sübhatü’s-Sâlikîn* isimli çalışmasının elimizdeki nüshalarında kahir ekseriyetle “Nâsîh” mahlasını yer yer de “Âgâh” mahlasını kullanır. *Sübha*’nın birkaç nüshasını çıkarmaya gayret ettiği anlaşılan Mahmûd, bu çalışmasının başında yer verdiği takrizlerde kendisini “Mahmûd Nâsîh” olarak tanıtırken derlemesinin içerisinde sıkça yer verdiği notlardan sonra ismine atıf yaparken kendisini yer yer “Mahmûd Âgâh” olarak da takdim etmektedir. Eserin yeni bir nüshasını çıkardığında ise “Mahmûd Âgâh” olan takdim ifadesini “Mahmûd Nâsîh”’a dönüştürdüğü görülmektedir.

Aktardığımız bilgilerden hareketle musahhihin ismi Mahmûd olup iki mahlas kullanmıştır demek mümkündür. Bu mahlaslardan birini seçme konusunda bir tutarlık veya ölçüt olduğunu düşünmek ise eldeki verilere göre güçtür. Onun, belli bir tarihe kadar Âgâh, sonrasında Nâsîh mahlasını kullandığı akla gelse de tashih çalışmalarındaki tarihler bunu nakzetmektedir. Bizce o, bilinçli bir şekilde iki ayrı mahlas kullanmış fakat daha çok Nâsîh mahlasını tercih etmiştir. Bu tercihinin bilinçli olduğunu, imamlık yapması dolayısıyla insanlara vaaz ve nasihatlerde bulunmasının ve eleştirel kişiliğinin “Nâsîh” mahlasını kendine uygun görmesinde etkili olduğunu düşünmekteyiz.

Doğum Yeri, Tarihi ve Aile Üyeleri

Diğer tashih çalışmalarında dolaylı olarak bazı bilgiler verse de Mahmûd’un doğumu ve ailesine dair en kapsamlı otobiyografik bilgiler, *Şem’atü’l-Meḥāfil* adlı tashih çalışmasının girişi ile tashih edilen kaynak metnin arasına serpiştirilen geniş ben-anlatıları arasında yer almaktadır. Söz konusu eserin erişebildiğimiz tek nüshası, Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi Genel 1682 numarada kayıtlı olup 145 yapraktan oluşmaktadır. Mahmûd, eserin girişinde bir buçuk sayfalık bölümde çalışmasının amacı, yöntemi ve süreci hakkında açıklamalarda bulunur. Buna göre Nâsîh, 1276/1859 yılında eserin eksik ve tahrip olmuş bir nüshasını Bursa’nın Mudanya kazasına bağlı Tirilye köyünde Muhammed Ârif Ağa isimli bir zatın elinde bulunduğunu, metni müsvedde olarak yeniden yazdığını, ancak tam nüshaya ulaşamadığı için çalışmayı yarıda bıraktığını belirtir. On iki yıllık bir arayışın ardından Mahmûd, 1289/1872 yılında eserin iki tam nüshasına ulaşmış ve metni yeniden kaleme almıştır. Eseri yeniden yazıp tashih ederken, açıklama gerek-

tiren bölümleri “ya‘nî” ibaresiyle detaylandırmış, yer yer Türkçe kaynaklardan yaptığı iktibasları “zamîme” başlığı altında metne eklemiş ve artık kullanılmayan bazı “arkaik” Türkçe kelimelerin açıklanmasına da özellikle özen göstermiştir.

Tashihi sırasında uyguladığı yöntem hakkında bu şekilde bilgiler veren musahhih/müstensihin yaptığı tashih incelendiğinde, usule dair verdiği bilgilere uygun olarak kaynak metne müdahalede bulunup oldukça hacimli ilaveler yapmıştır. Bununla birlikte yukarıda bahis konusu olan giriş bölümünde haber vermediği hâlde tashih edilen metnin bağlamına uygun olarak -veya bu bağlamı bir vesile kılarak- istinsah ve tashih ettiği metnin haşiye alanına (kenarına) kırmızı mürekkeple “makâletü'l-muşahhih” ifadesiyle haber verip/işaret edip metin arasına girişler yaptığı görülmektedir. Bu girişlerin bir kısmında, tashih ettiği metindeki birkaç meseleyi vuzuha erdirmeye çalışsa da çoğunda yaşadığı devrin siyasi ve sosyal eleştirisini yapıp sözü bir şekilde kendisine getirerek biyografisi için başka kaynaklarda bulunmayan önemli bilgiler verir.

Sem'atü'l-Mehâfil'de Nâsîh'in en fazla otobiyografik bilgi verdiği giriş, onun doğumu ve ailesine dair boşlukları önemli oranda doldurmaktadır. Biyografisine dair bilgilere nüsha boyunca yapıldığı üzere “makâletü'l-muşahhih” ifadesiyle değil de “Tercüme-i Hâl-i Muşahhihu'l-Fakîr” başlığı ile haşiye alanında haber verilmiştir. Bu itibarla yaklaşık iki sayfadan oluşan bu otobiyografik ilave/giriş, başlığından itibaren bir ben-anlatısı vaat etmektedir. Başlığı ve içeriği dikkate alındığında otobiyografik girişin parçalı ben-anlatılarından ziyade, kısmi ben-anlatısı olarak da değerlendirmesi mümkündür. Tashih ettiği metnin arasına girmek konusunda vesileler bulmak bahsinde, başka bir ifadeyle metnin bağlamından hareketle sözü dönemindeki haksızlıklara veya kendisine getirme konusunda pek de güçlük çekmediği anlaşılan musahhihin, nüshanın sonunda yer alan ben-anlatısına araladığı kapı, kaynak metindeki yetim konusudur. Yetime merhamet ve şefkatle muamele edip ona zulmetmemek gerektiği konusu birkaç hadis nakli ile birlikte anlatıldığı sırada “ya‘nî yetîme ve mazlûma cevır ü zulm edenler gâfil iken yetîmiñ gözü yaşı ve mazlûmuñ bed-du‘âsınıñ eşeri zühûr eder demek olur.”²³ cümlesiyle birlikte musahhih sayfa kenarına yukarıda bahis mevzuu edilen başlığı kırmızı mürekkeple yazıp metnin arasına konuyla ilgili kendi hayatından bir örnek verir ancak bunu yaparken adeta çocukluk

23 Mahmûd Nâsîh, *Sem'atü'l-Mehâfil fî'l-Âdâbi'l-Menâzil*, Bursa İnebey Ktp., Genel 1682, 142a.

dönemini de aydınlatır. Bu bilgileri yine Mahmûd'un ağzından günümüz Türkçesine çevirerek şu şekilde vermek mümkündür:

Babam Seyyid Hâfız İbrâhîm Ağa, annem Seyyide Hadîce Hatun ve annemin annesi yani anneannem Âişe Hatun idi. Allah Teâlâ hepsine geniş rahmetiyle muamele eylesin. Ailemiz, İstanbul'da Yavuz Sultan Selim Camii yakınındaki Çerağî Hamza Dede Mahallesi'nde bulunan evlerinde oturlarken 1241 (1825-1826) senesinde ben bu mihnet ve sıkıntılarla dolu dünyaya ayak bastım. Babam Hâfız İbrahim Ağa, benim doğumumun kırk birinci gününde tüm çocuklarını ve ailesini Allah'ın korumasına emanet edip, Padişah ordularında humbara sınıfında asker olarak bulunduğu vazifesi gereği -o yılın başlangıcında cereyan eden elim Mora hadisesi nedeniyle Padişah'ın emriyle İstanbul'dan uzak bölgelere savaş gemileri gönderilmişti- İstanbul'dan hareket eden elli beş parçalık Osmanlı savaş filosundan biriyle yola çıkmış, donanmanın bir parçası olarak göreve gitmişti. Ancak orada Moskoflar (Ruslar), İngilizler ve Fransızlardan oluşan düşman kuvvetleriyle yapılan savaşta, Osmanlı donanmasının bir kısmı yakılmış ve bu olay, Müslümanların yüreğini sızlatan büyük bir kayıpla sonuçlanmıştı. Babam da bu savaş gemilerinden birinde bulunduğu sırada, denizde boğularak şehit olmuştu. Ben ise henüz annemin sütünden kesilmemiş bir bebek iken annem Hadîce Hatun da ahiret yurduna göçtü. Annemin vefatından sonra, beni anneannem büyütmeye başladı.²⁴

Mahmûd, bazı metinlerinde doğum tarihini 1241 (1825-1826), bazı biyografik girişlerinde ise bu tarihi 1243²⁵ (1827) olarak verir. Ancak bizzat kendisi tarafından aktarılan başka veriler, 1241 tarihinin hatalı olduğunu ortaya koymaktadır. Nâsîh, 41 günlükken babasının Navarin Faciası'nda şehit düştüğünü ifade etmektedir. Bilindiği üzere, Navarin Faciası 9 Rebîülevvel 1243 / 20 Ekim 1827 tarihinde meydana gelmiştir. Bu bilgiye dayanarak Nâsîh'in doğumunun, 1243 yılının Muharrem ayının sonlarına, yaklaşık olarak miladi Ağustos 1827 tarihine tekabül ettiğini söylemek mümkündür.

24 Mahmûd Nâsîhî, *Şem'atü'l-Mehâfil*, 142a-b.

25 "...bu 'abd-i 'âciz ü fakîr Mahmûd Nâsîhî-i hâkîr biñ iki yüz kırk üç senesi İstanbul'da Yavuz Sultân Selim Câmi'-i şerîfi kurbinde Çerâğî Hamza Dede mahallesinde tevellüd idüp..." Şâhidî, *Gülşen-i Vahdet*, Milli Ktp. Yz A 2109, 17b; Hacı Selim Ağa Ktp. Hüdai Efendi 663, 19b). "İşbu nüsha-i nefiseniñ muşahhîhi Seyyid Mahmûd Âgâh-ı pür-günâh fi'l-aşl Âsitâne-i 'aliyyede Yavuz Sultân Selim Câmi'-i şerîfi kurbünde Çerâğî Hamza Dede mahallesinde Hâfız İbrâhîm Ağa'nın şulbünden 'âlem-i vücûda gelüp..." Şeyh Sinan Efendi, *Menâsiku'l-Hac*, Bursa İnebey Yazma Eser Ktp., Milli 3769, 46a. Ayrıca bk. *Sûbhatü's-Sâlikin*, Genel 1700, 4b.

Doğum tarihine ilişkin bu durum, otobiyografik nitelikli metinlerde yer alan kişisel hafızaya dayalı bilgilerin tarihsel verilerle çelişebileceğini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Nâsîh'in kendi anlatısı ile tarihî olayların kronolojisi arasındaki uyumsuzluk, Osmanlı biyografik metinlerinin değerlendirilmesinde eleştirel bir tarihsel okumanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Yukarıdaki alıntıdan anlaşıldığı kadarıyla babası, asâkir-i şâhânenin humbaracı sınıfında görevli olan Hâfız İbrâhîm Ağa'dır. Mahmûd henüz 41 günlük iken görevi dolayısıyla, Mora isyanı yıllarında Padişah tarafından gönderilen 55 kıta gemi takımı içerisinde bulunan bir gemi ile Navarin'e varır. Burada limanda bulunurken 9 Rebûlevvel 1243'te (20 Ekim 1827) İngiliz, Fransız ve Rus donanmalarından oluşan müttefiklerin limanda bulunan Osmanlı-Mısır donanmasına karşı düzenledikleri ani baskın neticesinde Osmanlı ordusu 52 gemi ve 6000 denizci gibi çok ciddi kayıplar verirken bu hadise "Navarin Faciası" olarak Osmanlı tarihinde yer alır.²⁶ İşte bu hadise sırasında şehit düşen denizcilerden biri de 41 günlük çocuğu dahil olmak üzere çoluk çocuğunu Allah'a emanet eden Hâfız İbrâhîm Ağa'dır.

Henüz bebek iken yetim kalan Mahmûd'un annesi Seyyide Hadîce Hatun ise çocuğu henüz "memeden kesilmeden", Mahmûd'un anneannesinden öğrendiği kadarıyla kendisi 47 aylık bir bebek iken vefat eder. Böylece yetim ve öksüz kalan Mahmûd'a "min kibeli'l-ümm cedde"si yani anneannesinin olan Âişe Hatun bakacaktır. Yukarıda *Şem'atü'l-Meḥâfil*'den nakledilen otobiyografik girişin devamında anlatılan bir anektoda göre anneannesine karşı çok müşfik ve koruyucudur. Söz konusu anektodda anneannesinin anlattığını belirttiği bilgilere göre Mahmûd, henüz kırk yedi aylık yani dört yaşına bile girmemiş, iyiyi kötünden ayıramayan bir yetim çocuk iken yaşadığı evin bitişiğinde kötü ahlaklı, her akşam evine sarhoş dönen Kurşuncu Ali adında biri vardır. Bir gün oyun oynarken elindeki değnek bu adamın ayağına takılır. Olayı bahane eden Kurşuncu Ali Âgâh'ı acımasızca döver. Çıglıklarını duyan anneannesinin müdahale ederek torununu kurtarır ve zalime beddua eder. Olaydan kısa bir süre sonra, evdeki tamirat için çağrılan yaşlı bir Hristiyan marangoz, aynı zalim komşunun hakaretlerine maruz kalır. Bu kez marangoz, başına gelen zulüm üzerine Allah'a yalvarır. Aradan birkaç gün geçtikten sonra, Fındıklı Camii'nin minaresine kurşun kaplamak için çıkan Kurşuncu Ali, bağlandığı halatın çözülmesi sonucu yere düşerek

26 Bk. Ali Fuat Öreñç, "1827 Navarin Deniz Savaşı ve Osmanlı Donanması," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 46 [Prof. Dr. Ali İhsan Gencer Hatıra Sayısı I], (2007): 37-84.

hayatını kaybeder. Mahmûd, bu hadisenin marangozun duasıyla gerçekleştiğini kavradığını ifade eder ve Hz. Peygamber'in mazlumun duasının makbul olduğuna dair hadisiyle anlatısını destekler.²⁷

Görüldüğü üzere, Mahmûd, tashih ettiği metinde yer alan "yetim" teması vesilesiyle yaptığı otobiyografik bir ara girişte yalnızca belirli bir olayı aktarmakla kalmaz; aynı zamanda çocukluk dönemine dair bir özet sunarak biyografisinin inşası açısından son derece kıymetli veriler ortaya koyar. Bu kısa anlatı içerisinde doğum yılı, anne ve babasının adları, babasının görevi ile şehadetine neden olan tarihsel olay açıkça belirtilir. Ayrıca, doğduğu ve çocukluk yıllarını geçirdiği mekâna dair ayrıntılı tasvirler de yer alır. Tüm bu unsurlar, klasik Osmanlı biyografi metinlerinde nadiren karşılaşılan kişisel veriler sunulması suretiyle, Mahmûd'un öz yaşam öyküsünü anlamlandırmak açısından temel bir kaynak işlevi görür niteliktedir.

Babası, annesi ve anneannesi haricinde Nâsîh'in bahsettiği bir diğer aile üyesi de kardeşidir. 1310/1892 yılında tamamladığı *Sübhatü's-Sâlikîn* adlı eserinin başına koyduğu takrizlerden biri "Birâder-i sa'd-ahterim hem-meşheb ü hem-meşrebim hâfîzu'l-Kur'ân fâ'îku'l-akrân İsmâ'îl Hakkî Efendiniñ Takrîz-i nefisidir." başlığını taşır.²⁸ Bu şekilde takdim ettiği kardeşi ise Mahmûd'dan "...birâder-i hoş-sühanım ve dâder-i şîrîn-dehenim şâ'ir-i edîb, kâtib-i lebîb ..." diye bahseder. Bu durumda, her iki takdim ifadesinde geçen "birâder" kelimesi eğer mecazi bir anlam taşımıyorsa Mahmûd'un İsmâîl Hakkî isimli bir kardeşi daha bulunduğunu gösterir. Takrizinin sonunda kendisini Sultan Ahmed Camii müezzini olarak takdim eden İsmâîl Hakkî ile tashihlerde bir daha karşılaşmayız.

Değindiklerimizin haricinde inceleyebildiğimiz kaynaklarda Mahmûd'un herhangi bir aile üyesi belirlenememiştir. Bu anlamda eşi ya da çocuklarından da bir bahis yoktur. Bizce bunun sebebi gerçekten eşi veya çocuğunun olmamasıdır. Hayatının uzun bir kısmını Bursa'nın bir köyünden başka bir köyüne geçip imamlık yaparak, Bursa'daki bazı tekke ve medreselerde kalarak geçiren, bundan öte kendisinden bahsetmek konusunda hiç de ketum olmadığı hâlde eşi veya çocuklarından bahsetmeyen Mahmûd kuvvetle muhtemel hiçbir zaman evlenmemiş ve çocuk sahibi olmamıştır.

Kendisini takdim ettiği birkaç bağlamda "Seyyid" unvanını da kullandığı görülen Mahmûd'un Hz. Peygamber soyundan geldiği anlaşılmaktadır.

27 Mahmûd Nâsîhî, *Şem'atü'l-Mehâfil*, Genel 1682, 142b-143a.

28 Takriz metni için bk. Mahmûd Nâsîh, *Sübhatü's-Sâlikîn*, Genel 1700, 1a.

Babasının ismini andığında değil de annesinin ismini andığında bu unvanı kullanmasına bakılırsa onun anne tarafından Hz. Peygamber soyundan geldiği düşünülebilir ancak bu güçlü bir tahminden öteye geçmez.

Doğduğu Yer, Çocukluk Yılları ve Eğitimi

*Şem'atü'l-Mehâfil'*den alıntıladığımız yukarıdaki alıntıdan anlaşıldığı üzere Mahmûd, günümüzde İstanbul Fatih sınırları içerisinde yer alan Yavuz Sultan Selim Camii yakınlarında bulunan Çerağî Hamza Dede Mahallesi'nde dünyaya gelmiş ve en azından yirmili yaşlarına kadar bu mahallede yaşamıştır. Yukarıda da değinildiği üzere onu bir hatırasında bu mahalledeki evinin önünde değneği ile oynarken buluruz. Ev eski olmalı ki bir gün zimmi bir usta evde bazı tamirat işlerini yapmak üzere davet edilir.

Dört yaşında iken bıraktığımız Nâsîh'in çocukluk yıllarına dair daha fazla bilgi edinmeyiz. Bu noktada anneannesinin ne zaman vefat ettiği, eğer vefat ettiyse Mahmûd'un daha sonra kimin veya kimlerin himayesinde kaldığı gibi sorulara cevap vermek imkânından da mahrumuz. Bununla birlikte *Sübhatü's-Sâlikîn* isimli derlemesinde, kaydettiği bir şiirde yer alan "sübha" kelimesine düştüğü bir derkenar notunda çocukluk yıllarında onu Çarşamba Pazarı yakınlarında bulunan Benlizâde Mektebi'nde el-Hâc el-Hâfız Abdullâh et-Tosyevî'den, Osmanlı döneminde hayli yaygın olan *Sübha-i Şıbyân* isimli manzum sözlüğü okurken görmekteyiz:

Bu fakîr eşnâ-yı şabâvetde İstanbul'da Çehârşenbe Pâzârı kırbünde Beñlizâde Mektebi'nde mu'allim-i şıbyân ve hâlâ Mekke-i Mükerreme'de hâzret-i Hadîcetü'l-Kübrâ'nın *rağıyallâhu 'anhâ* merkad-i muṭahhara ve meşhed-i mu'atṭarası civârında medfûn üstâd-ı dervîş-nihâdım el-Hâcc el-Hâfız 'Abdullâh et-Tosyevî ... hâzretlerinden 'ilm-i lügatde *Sübha-i Şıbyân*-nâm manzûmeyi kırâ't eyledigimde "sübha" lafzını sîn'iñ zammesiyle zabṭ etmiş idim; ba'de murûri'z-zamân ziy-y-i 'ulemâdâ ba'zı kesân lisânından sîn'iñ fethasıyla mesmû'um olmağla ben daḥi eylece telaffuz eder ve sîn'iñ zammesiyle telaffuz edenleri taḥṭi'e ve tağlîṭ ṭarîkine gider idim. Şimdi bu nazm-ı şerîfde nâzım *kuddise sirruhû* hâzretleri kalem-i dekâyiğ-raḡamları ile lafz-ı mezkûruñ sîn'i üzerine bir zamme vaz' etmiş olduğunu gördüğümde hemân 'inân-ı feres-i mesmû'umı cānib-i zabṭ-ı mezkûra taḥvîl eyledim.²⁹

29 Mahmûd Nâsîh, *Sübhatü's-Sâlikîn*, Genel 1700, 156b.

Osmanlı uygulamasında sıbyan mektebine başlangıç yaşı genel olarak 4'tür. 1846'da dört yıllık eğitim veren sıbyan mekteplerinin varlığı dikkate alındığında³⁰ Mahmûd 7-8 yaşlarına kadarki dönemde ilk eğitimini evlerine 650-700 metre yakında bulunan Benlizâde Sıbyan Mektebinde³¹ almış olmalıdır. Verilen bilgiler aynı zamanda onun bu ilk eğitiminden sonra da ilimle iştigal ettiğine işaret etmektedir. Nitekim Şâhidî İbrâhîm Dede'nin (ö. 1550) *Gülşen-i Vahdet* isimli eserinin bir nüshasını tashih ettiği çalışmasında 1263/1847 yılında İstanbul'da Hacı Muhammed Sâlih Efendi'den Farsça okuduğunu ve onun teşviki ile *Gülşen-i Vahdet*'in Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir nüshasını alalelace yazdığını belirtir.³²

Nâsîh'in yukarıda adı geçen iki hocası dışında kimlerden hangi dersleri aldığına dair elimizde doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak kendisiyle uzun süre arkadaşlık ettiği anlaşılan, İznikli Ahmed Hamdî onun ilimle meşguliyetine dair bazı bilgiler aktarmaktadır. Ahmed Hamdî, Mahmûd'un *Sübhatû's-Sâlikîn* adlı eseri için "takrîz ve tarih manzumesi" olarak kaleme aldığı uzunca manzumesinde, Nâsîh'in yirmi yaşına kadar ilim tahsil ettiğini ifade eder.³³ Ahmed Hamdî'nin bu beyitlerde aktardığı bilgiler, büyük ihtimalle Nâsîh'tan doğrudan işitilmiş olup, onun gençlik yıllarındaki ilmî faaliyetlerine ışık tutması bakımından dikkate değerdir:

Sitanbulda Çerâğî Hâmza derler bir maḥalle kim
Şakız Ağacı denmekle daḥî bulmuş imiş şöḥret
Yavuz Sultân Selim'in Câmî'î kurbünde imiş o
Ede Mevlâ o sultânî ğarîḳ-i lücce-i rahmet
Hâcî Maḥmûd Efendi-nâm bir zât-ı sūḥan-ver kim
°Acâyib zât idi dervîş-siret sūḥte-şüret
Biñ iki yüzle kırk üçde tevellüd edip ol yerde
Ḳalıp cedde yedinde vâlideynin etmemiş rû°yet

30 Bk. Cahit Baltacı, "Mektep," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mektep#2-osmanlılarda-mektep> (Erişim tarihi: 24.04.2025).

31 Revnakoğlu'nun verdiği bilgilere göre Mekke kadılarından Benlizâde Ahmed Raşid'in 18. yy. sonlarında inşa ettirdiği, sebil üstü sıbyan mektebidir. Bu mekteb ve haziresi için bk. *Revnakoğlu'nun İstanbul'u İstanbul'un İç Tarihi: Fatih*, haz. Mustafa Koç, C. 2 (İstanbul: Fatih Belediyesi Kültür Yayınları, 2021), 564-7.

32 "...biñ iki yüz altmış üç senesi hilâlinde yine İstanbul'da kendüden fenn-i Fârisî ta°allüm eyledüğüm Hâcî Muḥammed Sâlih Efendi'nüñ rahmetullâh iḥbâr u teşvîkiyle eṣer-i mezkûr °Osmâniye Kütübḥânesinde mevzû° bir nüṣḥadan °acâleten evrâḳ-ı ğayr-ı muntazama üzerine alınmış ve âheste âheste tebyîz u taḥrîri vaḳt-i âḫara şalınmış idi." Şâhidî İbrâhîm Dede, *Gülşen-i Vahdet*, Milli Ktp. Yz A 2109, 17b; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdai Efendi 663, 19b).

33 Mahmûd Nâsîh, *Sübhatû's-Sâlikîn*, Genel 1700, 4b.

Yigirmi yaşına dek okuyup yazdıkda şöıra ol
Kitâbet eylemiş başmaħkemedede on sene müddet³⁴

Nâsîh'in aldığı eğitim, eldeki veriler ışığında ancak genel hatlarıyla tasvir edilebilmektedir. Klasik medrese geleneği içinde hangi metinleri kimlerden okuduğuna dair elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak, arkadaşşı Ahmed Hamdî'nin kaleme aldığı bu takrizden, Nâsîh'in hat sanatı konusunda herhangi bir eğitim almadığı anlaşılmaktadır. Gençlik yıllarında biz-zat istinsah ve tashih ettiği nüshalardaki yazıları dikkate alındığında ise, hattının yalnızca okunaklı ve yönlendirici olmakla kalmayıp, aynı zamanda son derece estetik ve zarif bir görünüme sahip olduğu görülmektedir.

Ahmed Hamdî de bu duruma işaret ederek, aşağıdaki beyitlerle Nâsîh'in hattını övgüyle anmıştır:

Nola reşk eyler ise ħâmeñe Mânî ile Bihzâd
Ki bî-ta'lim-i üstâd dâd-ı Ĥaķ'dır saña bu şan'at
Var iken böyle naķş-ı ħûb u ra'na dil-küşâ dil-keş
Eder mi 'âķıl öyle naķş-ber-dîvâra hiç raġbet³⁵

Bu beyitlerin yanına düştüğü derkenar notunda Nâsîh, hat sanatındaki yeteneğinin Allah vergisi olduğunu ve bu alanda herhangi bir "üstâd"dan eğitim almadığını belirtir. Kendi ifadesiyle:

Fi'l-ĥaķāķa bu faķır fenn-i şî'r ü ķā'ide-i ĥaţţı bir üstâddan ta'allüm etmedim.
Anın içün sözlerim gibi ĥaţţım daĥı ķuşûr u i'vicâcdan âzâde degildir.
Ĥuşûşâ bu âşâr-ı şerîfenin cem' u taĥrîri zamânı evân-ı faķır u felâket ve
zamân-ı şeybiyyet ü şeyĥûĥate muşâdif olmaġla gözde gözlük ve ķisede yüz-
lük ve siyyemâ ĥîn-i şabâvetden beri peder ü mâderden öksüzlük âlâm ü
ekdârı kânûn-ı derûn u bîrsunumu pür-âteş ve 'âķl u fikr ü şu'ûrumu müşev-
veş ķılmış idi.³⁶

Şiir ve hat sanatlarında hususi bir eğitim almadığını ifade eden Mahmûd, hattının kusursuz olmadığını söylese de bu ifadelerinde mütevazı bir

34 Mahmûd Nâsîh, *Sübĥatü's-Sâlikîn*, Genel 1700, 4b.

35 Mahmûd Nâsîh, *Sübĥatü's-Sâlikîn*, Genel 1700, 4b.

36 Mahmûd Nâsîh, *Sübĥatü's-Sâlikîn*, Genel 1700, 4b.

yaklaşım sergilediği açıktır. Bununla birlikte, özellikle hayatının son dönemlerinde yazı karakterinde belirgin bir değişim ve zayıflama gözlemlenmektedir.

Gerek arkadaşı Ahmed Hamdî gerekse Bursalı Mehmed Tâhir'in verdiği bilgiye³⁷ göre Mahmûd eğitimini tamamladıktan sonra on yıl süreyle İstanbul'da başmahkemede katiplik görevinde bulunmuştur. Kendisi de *Sübhatü's-Sâlikîn*'de "ve ene'l-fakîru Seyyid Maḥmûd Âgâh bin Ḥâfız İbrâhîm ʿan ketebeti maḥkemeti İstanbul"³⁸ ifadesiyle mahkemede katip olarak çalıştığını teyit eder. 1273/1856 yılında bu görevini bırakıp Bursa'ya yerleştiğini dikkate aldığımızda onun 1263-1273 (1846-1856) yılları arasında mahkemedeki bu görevini icra ettiği anlaşılmaktadır.

Bursa'ya Göç ve Buradaki Hayatı

Gerek arkadaşı Ahmed Hamdî gerekse kendisinin birçok defa belirttiği üzere Mahmûd 1273/1856 yılında İstanbul'u terk edip Bursa'ya göç etmiş ve burada yaşamıştır. Buna dair herhangi bir sebep beyan etmese de özellikle *Şemʿatü'l-Meḥâfil*'deki yoğun siyasi ve sosyal eleştirileri dikkate alındığında hayli öfkeli ve üzgün bir şekilde, belki de kendi iradesi dışında bu görevinden ayrıldığı düşünülebilir.

Nâsîh'in hayatında önemli bir dönüm noktası olan bu hicret kararını hangi sebebe binaen aldığına dair maalesef elde herhangi bir bilgi yoktur. Arkadaşı Ahmed Hamdî, "Şoyunmuş mâ-sivâ şevbinden âḥîr bir ʿabâ giymiş /Biñ iki yüz atmış üçde itmiş Bursa'ya hicret"³⁹ beyti ile bu durumu dünyadan el etek çekip uzlete çekilmek şeklinde yorumlamak eğilimindedir. Kendisi de "terk-i tecemmülât-ı dünyeviyye"⁴⁰ ifadesi ile bunu teyit eder gibidir. Nâsîh, 1273/1856 yılında Bursa'ya göç ettiğini birçok vesile ile zikretse de konuyla ilgili en ayrıntılı bilgileri, Şeyh Sinân Efendi'nin *Menâsikü'l-Ḥac* isimli Türkçe eserini tashih ettiği nüshanın sonundaki kısmi bir ben-anlatısı olarak okunmaya elverişli olan "sebeb-i tashîh"te verir. Kendi ağzından aktardığı bilgiler özet olarak şöyledir:

37 "Fâtih'te tahsilini ba'de'l-ikmâl bir müddet bazı mahâkim-i şer'iyye kitâbetinde istihdâm olunduktan..." Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* c. II, 901.

38 Mahmûd Nâsîh, *Sübhatü's-Sâlikîn*, Genel 1699, 43.

39 Mahmûd Nâsîh, *Sübhatü's-Sâlikîn*, Genel 1700, 4b.

40 Şeyh Sinân Efendi, *Menâsikü'l-Ḥac*, 46a.

Bu kıymetli nüshanın musahhihi olan günahkâr Seyyid Mahmûd Âgâh ben-denizim. Aslen, Âsitâne-i 'Aliyye'de (İstanbul'da) Yavuz Sultan Selim Camii civarında, Çerâğî Hamza Dede Mahallesi'nde, Hafız İbrâhîm Ağa'nın soyundan dünyaya geldim. 1273 (1856) senesinde dünya işlerini terk ederek, Bursa'ya hicret ettim. Orada, *Rûhu'l-Beyân* isimli meşhur tefsirin müellifi, Şeyh İsmâ'il Hakkı hazretlerinin bizzat inşa ettirip içinde defnedildiği feyiz ve bereket kaynağı dergâhta uzlete çekildim. Aynı zamanda, Şeyh'in kütüphanesinde bulunan, kendi el yazısıyla kaleme aldığı on bin kadar manzumesini harf sırasına göre derlemeye; diğer eserlerini de zaman zaman okuyup yazıya geçirmekle vaktimi geçiriyordum. Lakin bu kutlu mekânlara zamanla cehalet ve sapkınlık yolunu benimsemiş, ehl-i sünnete muhalif kimseler doluştu. Maalesef, ehl-i bid'at ve dalâletin bu tür kutlu mekânlara sahip çıkmasıyla, Allah dostlarının dergâhları adeta bid'at ehlinin toplanma yerine dönüştü. Dergâh-ı şerifte böyle kimselerin artan eziyet ve cefalarına daha fazla tahammül edemez hâle geldiğimde, bazı irfan sahibi kardeşlerimin teşvi-kiyle köylerde imamlık yapma düşüncesi zihnime yerleşti. Bu şekilde selamet dairesine girmeyi umarak 1276 (1859) senesinde Bursa'nın köylerinden olan İzvât köyüne imam oldum.⁴¹

Diğer birkaç tashih çalışması ile *Sübhatü's-Sâlikîn*'de de doğrudan veya bilvesile Bursa'ya göç edip İsmâil Hakkı Bursevi'nin dergâhında ikamet ettiğini ve Bursa köylerinde imamlık ve vaizlik yaptığını belirten Mahmûd, yukarıya alıntıladığımız ben-anlatısında olaylar arasındaki bağlantıyı tamamlaması açısından önemli bilgiler verir. Dergâhta bulunduğu sıralarda İsmâil Hakkı Bursevi'nin eserlerini mütalaa edip onları istinsah ve tashih etmekle vaktini geçirdiğini belirtse de kendisinin buradaki ikametine hangi şartlarda izin verildiği konusuna değinmez. Anlattıkları içinde "o burada bir mün-tesib olarak mı kalıyordu yoksa kimsesiz biri olarak dergâha mı sığınmıştı, birikimi veya muayyen bir geliri var mıydı?" gibi sorulara cevap olacak bir bilgi ne yazık ki mevcut değildir. Ancak bir süre sonra ciddi bir ekonomik kriz içerisine gireceğini göreceğimizden bu tür sorulara olumlu cevap vermek güç görünmektedir. Mahmûd'un dergâhtan ayrılmasına sebep olan muayyen bir olay gerçekleşti mi bilemiyoruz ancak yukarıdaki alıntıya göre cehalet, bidat ve dalalet ehli kimselerin dergâhı doldurması onu rahatsız etmiştir. Tashihlerinde verdiği bilgilere göre bunlar bizzat dergâhın başında bulunan kişilerdir.

41 Şeyh Sinân Efendi, *Menâsikü'l-Hac*, 46a-b.

Mahmûd'un Bursa'ya göç ettiği 1273 yılında dergâhın başında İsmâil Hakkı b. Hikmet (ö. 1868) bulunmaktadır. Ondan evvel de Mehmed Şemseddîn'in verdiği bilgiye göre⁴² 24 Muharrem 1273/ 24 Eylül 1856 yılında vefat eden Mehmed Rif'at Efendi tarikatın başındadır. Nâsîh'in bu zata yetişip yetişmediğini bilmesek de "dergâh-ı şerîf-i mezkûrda post-nişin bulunup vücûd-ı **habâset-âlûdî** rûy-ı arzdan ref'ile **hufre-i nîrâne ilkâ** olunan Muḥammed Rif'at-nâm bir **ehl-i dâlâlet**"⁴³ diye kendisini oldukça olumsuz ifadelerle nitelemesine bakılırsa bu zatı şeyhliğe pek uygun görmediği anlaşılmaktadır. Kendisinde oluşan bu intibanın kaynağı, bizzat kendi gözlemleri mi başkalarından duydukları mı yoksa dönemini idrak edip sapkın biri olduğuna karar verdiği oğlu Alî Rıfkî'nin babası olması mı idi bilemiyoruz. 1273-1285 (1856-1868) yılları arasında meşihat makamında bulunan İsmâil Hakkı b. Hikmet hakkında Nâsîh'in olumlu ya da olumsuz bir değerlendirmesi bulunmamakta olup, kuvvetle muhtemeldir ki Nâsîh, bu şeyhle herhangi bir sorun yaşamadan dergâhta kalmıştır. Buna karşın Mehmed Rif'at'ın oğlu Alî Rıfkî ve 1285-1324 (1868-1906) yılları arasında dergâhın başında bulunan Mehmed Fâ'ik Efendi ile başı pek hoş değildir. *Şem'atü'l-Meḥâfil* isimli tashihinde, kaynak metinde küfr itikadı üzere olup haram ve helal yoktur diyen sapkınlardan bahsedilirken Mahmûd araya girer. Başından geçen bir hadiseyi naklederek Alî Rıfkî ve babası hakkında oldukça olumsuz bir bakış açısına sahip olduğunu şöyle anlatır:

Bu âciz ve değersiz musahhih derim ki: Ben, 1273 (1856-57) yılında İstanbul'dan Bursa'ya hicret ettim. 1275 senesinde ise, Bursa'da Tuzpazarı civarında, Şeyh İsmâil Hakkı hazretlerinin defnedildiği ve bizzat inşa ettirdiği feyiz kaynağı dergâhta, o büyük zatın manzum ve mensur eserlerini zaman zaman okuyup zaman zaman da yazıya geçirerek inzivaya çekildim. Kış mevsiminde, bir gece, bu dergâhta bir hücrede birkaç kişiyle birlikte bir dostluk meclisi kurulmuştu. Sohbet sırasında bazen dünya hâllerinden, bazen de âhiret işleri ve hakikatlerden söz ediliyordu. Derken konu helal ve haramlara geldi. Bu sohbetten iki yıl önce dergâhta postnişinlik yapmış olan, ama daha sonra yeryüzündeki habisliğiyle cehenneme uğurlanan Muhammed Rif'at adında bir sapkının oğlu Alî Rıfkî isminde sefiḥ ve şehvet düşkünü bir genç de mecliste hazır bulunuyordu. Bir anda öfkeyle ayağa fir-

42 Mehmed Şemseddîn, *Yâdigâr-ı Şemsî I-II*, hazırlayanlar: Mustafa Kara ve Kadir Atlansoy (Bursa: Ulu-
dağ Yayınları, 1997), 193.

43 Mahmûd Nâsîhî, *Şem'atü'l-Meḥâfil*, Genel 1700, 64a.

ladı. Ortada duran bakır mangalın yanına gidip meclistekilere hitaben şu sözleri söyledi:

“Ey insanlar! Şu helaldir, bu haramdır diye söylenip duruyorsunuz ama hiçbirinin aslı yoktur. Haram olan şey işte budur!”

Bu sözleriyle uğursuz elini bakır mangala defalarca vurdu. Yani bu sapığın demek istediği şuydu: Bakır, demir, taş, ağaç gibi yenilip içilmesi mümkün olmayan şeyler haramdır; fakat içki, domuz eti gibi yenip içilebilen her şey ise helaldir!

Onun bu küfre varan sözleri karşısında hemen sohbeti bitirdik. Mecliste bulunanlar birer ikişer kalkıp evlerine döndüler. Ben de o günden sonra bu dalâletle hemhâl olmuş uğursuz kişiyle dostluk bağımı kopardım.⁴⁴

Metindeki ifadeler dikkate alındığında Nâsîh'in bir süre ikamet ettiği dergâhtaki şeyhlerden hiç hazzetmediği anlaşılmaktadır. Kendi zaviyesinden anlattığına göre bunun sebebi, bu kişilerin dergâhta meşihat makamına oturabilecek nitelikte olmamaları, bilgisizliklerinin yanı sıra bidat ehli sapkınlar olmalarıdır. Ancak haksızlıklar karşısında suskun kalmakta zorlanan ve eleştirel bir tabiata sahip olan Mahmûd'un bu yönüyle dergâhın şeyhleri tarafından sevilmediği akla geldiği gibi arada ayrıntılarını bilmediğimiz şahsi bir hadise de cereyan etmiş olabilir. Nitekim *Sübhatü's-Sâlikîn*'in oluşum hikayesini anlattığı kısımda Mehmed Fâ'ik Efendi ile arasında geçen bir hadiseyi nakleder. Buna göre Nâsîh, dergâhta bulunması veya dergâhtaki kütüphaneden istifade etmesi konusunda sorun yaşamaz. *Sübhatü's-Sâlikîn* için gerekli malzemeyi, İsmâil Hakkı Bursevî'nin dergâhta bulunan kitaplarından toplayıp bir araya getirir. Bu esnada kimi şiirler için kaynaklarına yeniden dönülmesine dair notlar düşer. Buna binaen dergâhtaki kitaplığa yeniden başvurmak durumunda kalan Mahmûd, “...*kütüb-i mezkûre dergâh-ı şerîf-i mezkûrede post-nişin-i meşîhat olmağa gayr-ı lâıyık Muḥammed Fâ'îk-nâm câhil ü nâ-kâbil ve bir baḥîl-i bed-aşîlîñ yed-i nezâret-i ḥaşâretinde bulunduğundan*”⁴⁵ söz ettiği mezkur şeyhten bu kitapların beşer onar dakika süreyle kendi istifadesine sunulmasını talep etmekle kalmaz. “Baḥîl-i bed-aşîl” dediği bu zatın elini eteğini öpse ve “câlîl ü zelîl gözsüzler ve bî-kes ü bî-çâre öksüzler gibi” feryad u figan etse de şeyh bir o kadar inat edip kitapların yüzünü bile göstermez. Nâsîh'a göre bu kişi, kendisinin oluşturacağı *Sübhatü's-Sâlikîn*'in kendi nüfuzunu sarsacağı-

44 Mahmûd Nâsîhî, *Şem'atü'l-Meḥâfil*, Genel 1700, 64a.

45 Mahmûd Nâsîh, *Sübhatü's-Sâlikîn*, Genel 1700, 87a.

nı düşünerek, çeşitli yollarla bu girişimini baltalamıştır. Bunun üzerine kaynaklarını yeniden görmekten ümidini kesen Nâsîh, eksikliklerin ancak şeyhin ölümüyle tamamlanabileceğini belirtip kendisi hayatta olmazsa onun ölümünden sonra birilerinin bahsi geçen noksanlıkları tamamlamasını rica eder.⁴⁶ Nâsîh başkasına havale etse de mezkur şeyhin ölümünü görecektir ve şu manzume ile olaya tarih düşürecektir:

Şeyh Hakkî tekyesinde ceheleden bir kişi
 Kırk sekiz yıl ol makâmda oldu güyâ post-nişîn
 Hazret-i Şeyh'in vefâtından beri bu âna dek
 Kırk sekiz yıl ol mekânda olmamış kimse mekîn
 Başı kel boyu kışa 'aklı çürük âdem idi
 Ehl-i hisset idi ehl-i fakra olmazdı mu'în
 Vâridâtı çok idi ol tekyeniñ ammâ ne sūd
 Vermez idi bir fakîre bir dilim nân-ı haşîn
 Gitdi dünyâdan bu evşâf-ı zemîme ile o
 Öldüğüne anıñ içün olmadı kimse hazîn
 Biñ üç yüzle yigirmi üç idi Nâsîh dedi târîh
 Hudâ 'afv eyleye cürmün diyelim bu söze âmîn⁴⁷

Mahmûd'un Alî Rıfkî ve Mehmed Fâ'ik Efendiler ile ilgili hayli olumsuz değerlendirmeleri kimi şahsi anlaşmazlıklara dayanıyor olabilir. Bununla birlikte Mehmed Şemseddîn'in ayrıntıları vermekten sakınmasına karşın bu iki zat hakkında verdiği bilgiler de onlara dair olumsuz değerlendirmenin umumi bir yönünün olabileceğini düşündürmektedir. Mehmed Şemseddîn'e göre Alî Rıfkî Efendi, âşık olduğu eşini istemeden boşamak zorunda kalıp eşi verem olduktan sonra "zihnine fenalık gelmiş ... cidden acınılacak bir hâlê dūçâr olmuş... dergâhın harem dairesinden çıkmaz kimse ile ülfet etmez ... biraz da afyona mübtela olmuştu".⁴⁸ Mehmed Fâ'ik Efendi ise meşihat makamına geçtikten sonra dergâhın Balıklı köyünde bulunan vakıf arazisi dolayısıyla gece gündüz köylülerle uğraşır, İstanbul'a gidip emirler getirir ama bir netice almazmış. Bu hâlde iken dergâhın işleri ile uğraşmayı garip tavırlar içerisinde bulunurmuş.⁴⁹

46 Mahmûd Nâsîh, *Sûbhatü's-Sâlikin*, Genel 1700, 87a.

47 Mahmûd Nâsîh, *Sûbhatü's-Sâlikin*, Genel 1700, 478a.

48 Mehmed Şemseddîn, *Yâdigâr-ı Şemsî I-II*, 194.

49 Mehmed Şemseddîn, *Yâdigâr-ı Şemsî I-II*, 195-196.

Dergâhtan ayrılmak zorunda kalışının sebebini tam olarak bilemezsek de Mahmûd, 1276/1859'dan itibaren bazı arkadaşlarının tavsiyesi ile Bursa'nın köylerinde imamlık yapmaya başlar. İlk görev yeri İzvat iken 1278/1861'de onu Kite kazası Yörük Yenicesi köyünde imamlık yaparken görmekteyiz.⁵⁰ Bu köyde iken Hacı Muhammed Kalfâ isimli okuma yazması olmayan bir kişide *Menâsikü'l-Hacc*'ın bir nüshasını bulup eseri tashih etmeye karar verir.

Yukarıda belirtilen tarihten sonra Mahmûd'un nerede ve ne kadar süreyle imamlık yaptığını takip edemiyoruz. Bundan sonra onunla karşılaştığımız yıl 1284/1867'tür. *Sübhatü's-Sâlikîn* adlı eserinde 1284 yılının başından (Mart 1867) 1285 senesi Receb ayının (Kasım-Aralık 1868) ortalarına kadar İsmâil Hakkı Bursevî zaviyesinde hücre-nişin olduğunu yazar.⁵¹ *Şem'atü'l-Mehâfil*'deki bir otobiyografik notunda ise 1284 ve 1285 yılı boyunca Bursa'da Tahtakale yakınlarında bulunan Kurşunoğlu Medresesi'nde hücre-nişin olduğunu belirtir.⁵² Birbiriyle çelişik gibi duran bu bilgiler Mahmûd'un yanlış hatırlıyor olmasından kaynaklandığı gibi, bahsi geçen yıllarda Kurşunoğlu Medresesi'nde ikamet ettiğini ancak dergâhta da İsmâil Hakkı Bursevî'nin şiirlerini derleyip yazmakla meşgul olduğunu ifade ediyor da olabilir. Her iki hâlde de o bu dönemde, hayatının sonuna kadar kendisini meşgul edecek büyük projesi olan *Sübhatü's-Sâlikîn*'i oluşturmaya başlar. Bahsi geçen eserin eldeki iki nüshasının da sonuna eklediği sebebi telif mealindeki uzunca bir metinde bu süreci şu şekilde anlatır:

Câmi'ü'l-fakîr Seyyid Mahmûd Nâsîh el-hakîr der ki nâzım-ı fâhım eş-Şeyh İsmâ'îl el-Hakîkî *şerrefehullâhu bi-mezîdi't-terakîkî* hazretleriniñ işbu mecmû'a-i matbû'ada meşûr manzûmât-ı şerîfe vü âşâr-ı münîfeleri biñ iki yüz seksen dört senesi evâ'ilinden seksen beş senesi şehr-i Recebü'l-müreccebi evâ'iline degin bir buçuk sene miqdârı bu fakîr, nâzım şeyh-i müşârün ileyhiñ maħrûsa-i Burusa'da kâ'in derûn-ı feyz-nümûnunda medfûn bulunduğu dergâh-ı şerîflerinde dâmen-dermiyân-ı hîdmet ve hûcre-nişin-i fakr u meskenet olduğum eyyâmda ihtilâs-ı vaqt olunduğça nâzım şeyh-i mûmâ ileyhiñ kendi kalem-i huceste-raqamlarıyla tahrîr olunmuş ve takrîrât-ı fakirden müstebân olacağı üzere dest-i zabt-ı nâ-ehle

50 "Ba'demâ iki yüz yetmiş sekiz senesi maħrûsa-i mezkûreye tâbi' Kite kazası kuralarından Yörükyenicesi-nâm karyede imâmetimiz zamânında..." Şeyh Sinan Efendi, *Menâsiku'l-Hacc*, 47a.

51 Mahmûd Nâsîh, *Sübhatü's-Sâlikîn*, Genel 1700, 86b.

52 Mahmûd Nâsîh, *Şem'atü'l-Mehâfil*, Genel 1700, 54b.

giriŧtâr olmuŧ çend  aded kit b-ı m steŧ blarından  alem-i  aŧ r  ile bil -
tertib evr  -ı m te addide üzerine ta r r olunup sene-i mezk re ya ni bi  iki
yüz beŧ senesi ŧehr-i mezb r ev  ilinde ed -y  far zat 'l- hacc niyyet-i
 aliŧasıyla ma r sa-i mezk reden neh at u ri let edip...⁵³

Buna göre Mahm d, 1284 yılının baŧlarından itibaren İsm il Hakk  Bur-
sev 'nin çoğu kendi hatt-ı desti olan eserlerini taramıŧ, manzumelerini der-
leyip farklı yapraklara yazmıŧ ve bu iŧlemi 1285 yılının Receb ayına kadar
s rd rm ŧtir.

Belirtilen tarihten sonra Mahm d'un ilk hac ziyaretine çıktığını görmek-
teyiz. Kuvvetle muhtemel Bursev 'nin ŧiirlerini derleme iŧini tamamladıktan
hemen sonra, 1285 yılının Receb veya ŧaban ayında (Kasım-Aralık 1868) bu
ziyaret için yola çıkar ve Ramazan'dan 5 gün önce (30 Aralık 1868) Mek-
ke'ye varır.⁵⁴ Bu birinci hac ziyaretinde musahhih Harem'e bitiŧik olan
D v diyye Medresesi'nde hocalık yapan Da ıstan  Hacı Mehmed R ŧ 
Efendi ile tanır. Bu zat 1285'ten 20 sene evvel buraya gelmiŧ, Harem'de
tedris faaliyetlerinde bulunmuŧtur. Musahhih tashi  ettiği *Men sik 'l-Hac*
risalesini bu zata gösterir, baŧtan sona kadar kendisine okur ve onun katkı-
larını da risaleye yansıtır. Bu birinci hac yolculu undan 1286 yılının Muhar-
rem ayının ortalarına (20-30 Nisan 1869) denk gelen bir zaman diliminde
sıhhatle Bursa'ya döner.

Hac farızasını eda edip Bursa'ya döndükten sonra Mahm d, Tahtakale
yakınında bulunan Kurŧ n z de Medresesi'nde bir boŧ hücreye yerleŧip
orada ikamet eder. Birkaç ay sonra çok ciddi maddi sıkıntılar çeker. Kitap-
larını burada bırakıp Bursa köylerinde imamlık yapmaya mecbur kalır. Bu
dönemi *S b hat 's-S lik n*'de ŧ yle anlatır:

el- amd lill hi te   l  ba de ed -y  n s ki'l- hacc bi  iki yüz seksen altı sene-
si ŧehr-i Mu arrem 'l- ar m ev s tında bi'ŧ-ŧi  a ve'l-  fiye ma r sa-i Bu-
rusa'ya muv ŧalat ve ma r sa-i mezb rede Ta ta'l-  al a  urb nde
Kurŧ n z de Medresesi'nde bir hücre-i   liyyeye ferŧ-i eŧ ŧ-ı i  ametden

53 Mahm d N s h, *S b hat 's-S lik n*, Genel 1700, 86b.

54 Mahm d N s h, *S b hat 's-S lik n*, Genel 1699, 63-64; ŧey  Sinan Efendi, *Men siku'l-Hac*, 48a. ŧem-
seddin Sivas 'nin *Mevlid*'ini tashi  ettiği  alıŧmasında Mahm d N s h, "hevdec" kelimesi için d ŧ -
   notta hac farızasını eda ettiğini "Allahım bize tekrarını nasip et" diye dua ederek belirtir:

"Hevdec: Deve ve s irenin üstünde vey  yanlarında merb t olup içine  dem girip oturacak nesnedir ki fi
zam nin  ekser-i hucc c Mekke'den Med ne'ye ve Med ne'den Mekke'ye azimetlerinde ana s v r
olurlar. ŧimdi ana Araplar ser r ve ŧut f derler. All h mme yessir len  **tekr reh **. Li-musahhihi'l-
fak r." (16b)

çend mâh murûrunda ğidâ-yı beşeriyye ve kıvâm-ı bedeniyyeye esbâb-ı zâhiriyye olan akvât-ı yevmiyyeye eşedd-i ihtiyâc-ı ʿâcizî vuķûʿından evrâķ-ı müteʿaddide-i muħarrere ile baʿzı kütüb ü resâʿil-i muʿtebere ħücre-i mezkûrede birağılıp celb-i erzâķ-ı muķaddere ve cerr-i nefakât-ı müyessere ümniyyesiyle maħrûsa-i mezkûre ķurâlarında geşt ü gûzâr olunduĝu eyyâm-ı âlâm-encâmda...⁵⁵

Sahip olduĝu kitaplarla birlikte *Sübhatü's-Sâlikîn* projesinin müsveddelerini de burada bırakan Nâsîh'in 1303/1885 yılının başlarına kadar imamlık yaptıĝı anlaşılmaktadır. Bu yılın başında imametten emekli olup Şeyh Ahmed Gazzî dergâhında "müsâferet üzere ikâmet" etmeye başlayacaktır.⁵⁶ 1286-1303 yılları arasında nerede ve ne zaman imamlık yaptıĝını tam olarak takip etmek zor olsa da elimizde buna dair önemli karineler vardır. Şemseddîn Sivasî'nin *Mevlid*'ini tashih ettiĝi çalışmasında verdiĝi bilgilere göre 1287/1870 yılında Bursa şehrinin Gemlik kasabasına baĝlı Pazarköy nahiyesi köylerinden olan Gedelek köyünde imamlık yapar. Kuvvetle muhtemel hac dönüşü bu köyde göreve başlamıştır. Buradaki görevinin ne zamana kadar devam ettiĝi net değildir. Ancak 1289/1872 yılında İstanbul'dan dönerken Gemlik iskelesinde indiĝi dikkate alınırsa onun hâlâ Gemlik'te olduĝu düşünülebilir. 1290/1873 yılından itibaren ise İznik köylerinde imamete başladığı görülmektedir.⁵⁷ İznikli arkadaşı Ahmed Hamdî'nin takriz manzumesindeki ifadesine bakılırsa Nâsîh İznik'te yedi yıl ikamet etmiş ve burada iken Hayreddin Paşa Medresesi'nde mesken tutmuştur.⁵⁸ *Şemʿatü'l-Meĥâfil*'de anlattığı bir rüyasında 1290 ve 1291 (1873-74) yılları arasında İznik'in Akharim köyünde imamlık yaptıĝını belirtir.⁵⁹ Aynı metnin sonunda yer alan bir kayıttaki bu eserine konu olan tashihi ikinci defa Bursa Yenişehir'e baĝlı İznik Kasabası'na tabi Akharim Köyü'nde 15 Safer 1291/9 Nisan 1874 senesinde Perşembe günü sonlandırdığını ifade eder.⁶⁰ Yine 1294 yılında, İznik kasabasında Eşrefî dergâhında post-nişin olan Alî Sırrî

55 Mahmûd Nâsîh, *Sübhatü's-Sâlikîn*, Genel 1699, 63-54; Genel 1700, 86b.

56 İbrâhîm Şâhidî, *Gülşen-i Vahdet*, 18a.

57 Mahmûd Nâsîh, tashih edip yeni bir nüshasını çıkardığı *Âdâb-ı Menâzil*'de yer alan bir "sumsuk" kelimesinin anlamı ve kullanımını 1290 yılında İznik'e baĝlı Akharim köyünde imamlık yaptıĝı sırada aslen Kemahlı olan Ali Aĝa isimli birinden öğrendiğini belirtir. Bk. Mahmûd Nâsîhî, *Şemʿatü'l-Meĥâfil*, 57a.

58 Edip İznik'de Hayreddîn Paşa Medresesinin mesken / Yedi yıl anda olup küşe-gîr-i uzlet ü vahdet", Bk. Mahmûd Nâsîh, *Sübhatü's-Sâlikîn*, Genel 1700, 4b.

59 Mahmûd Nâsîhî, *Şemʿatü'l-Meĥâfil*, 67b-68a.

60 Mahmûd Nâsîhî, *Şemʿatü'l-Meĥâfil*, 145b.

Efendi'nin elinde bulunan bir mecmuadan İsmâil Hakkı'nın bir şiirini kaydetmiştir.⁶¹

Mahmûd İznik'te görev yaptığı yıllarda ikinci defa hac ziyaretini gerçekleştirebilir. 1291/1874 yılındaki bu ziyareti sırasında Dâvûdiye Medresesi'nde tedris ile meşgul olan Tağıstânî el-Hâc Hasan Zühdi Efendi ile tanışır, tashih ettiği *Menâsikü'l-Hac* risalesini ona da gösterip onun görüşlerini de tashihine yansır.⁶²

Ahmed Hamdî'nin ifadeleri dikkate alındığında 7 sene süren İznik'teki imamet görevinden sonra Mahmûd'un ne yaptığını tam olarak bilmiyoruz. Ancak *Gülşen-i Vahdet* tashihinde 1303/1885 yılında imamet görevinden emekli olduğuna bakılırsa onun 1297/1879'den sonra da imamlığa devam ettiği anlaşılmaktadır.

Yıl	İmamlık Yaptığı Yer
1276/1859	İzvaç köyü.
1276/1859	Bursa/Mudanya kasabası, Tirilye köyü.
1278/1861	Bursa Kite kazası, Yörük Yenicesi köyü.
1287/1870	Bursa Gemlik kasabası, Pazarköy nahiyesi, Gedelek köyü.
1290-1297/1873-1879	Bursa İznik kasabası, Akharım köyü.

Mahmûd, Bursa'ya yerleştikten sonra İstanbul ile iletişimini koparmış gibidir. Bu tarihten sonra yaptığı bazı tashihlerde kendisini "el-İstanbulî sümme el-Bursevî" şeklinde takdim ederek İstanbul asıllı olup sonradan Bursa'ya göç ettiğini belirtme gayreti içerisinde. Tashihlerindeki otobiyografik girişlerden anlaşıldığı kadarıyla da ara sıra İstanbul'a gidip gelmektedir. Örneğin 1289/1872 senesinde vaaz ve nasihatlerinde kullanmak üzere Devlet-i Aliyye'nin kendi matbaasında bastığı bazı kitaplar satın al-

61 Mahmûd Nâsîh, *Sübhatü's-Sâlikîn*, Genel 1699, 6. 19 Şaban 1296/Temmuz 1879 tarihinde *Sübhatü's-Sâlikîn*'e düştüğü bir notta Namâzgâh-ı kebîr yakınlarında bulunan Mes'ûd Makramevî Mahallesi imamı Ahmed Efendi'nin elinde bulunan bir mecmuadan İsmâil Hakkı'nın bir şiirini kaydetmiştir. (*Sübhatü's-Sâlikîn*, Genel 1699, 8). Bahsi geçen yer bugün Bursa merkezde bulunmakta olup İznik'ten uzak bir yerde kalmaktadır. Bursevî'nin bahsi geçen tarihte burada bulunmasını artık İznik'te görev yapamaması mı yoksa kısa süreli bir ziyaret olarak mı değerlendirmek gerekir? Bu noktada elde net bir bilgi yoktur.

62 Şeyh Sinan Efendi, *Menâsiku'l-Hac*, 48b.

mak için İstanbul'a gelmiştir.⁶³ Aynı şekilde *Sübhatü's-Sâlikîn* için malzeme derlemek için de İstanbul'daki birçok yazma eser kütüphanesini gezdiği görülmektedir. 15 Muharrem 1306/21 Eylül 1888 tarihinde İstanbul'da bir sahaf elinde Bursevî'nin *Vesiletü'l-Merâm* isimli eserinin kendi hatt-ı desti olan bir nüshasını bulunca çok mutlu olup elli kuruşa satın alır.⁶⁴ 1317/1899 yılında da İstanbul'da Fatih Sultan Mehmed Camii'nde âliye ve aliyye⁶⁵ ilimlerini tedris eden Burdurlu Hoca Mustafâ Sâfi'den *Gülşen-i Vahdet*'in bir nüshasını ödünç aldığı da yazdıklarından öğrenilmektedir.⁶⁶

Takip edebildiğimiz kadarıyla İstanbul haricinde Bursevî'nin izinden giderek onun doğum yeri olan ve günümüzde Bulgaristan sınırları içerisinde yer alan Aydos'a da gitmiştir. Bu bilgiyi *Sübhatü's-Sâlikîn*'de Bursevî'nin "der-beyân-ı mevlid ü menşe' ü mesken-i nâzım ks." başlıklı şiirini kaydettiği sayfa alanında şu şekilde verirken Aydos'u oldukça beğendiği anlaşılmaktadır:

Bu 'abd-i fakîr, bi-'avni'l-Âdîr 1297 senesi Rûmilinde Aydos kaşabasına gitdim. Ve orada nâzım ks. hâzretleriniñ mevlid-i feyz-mevridini ziyâretle teşerrûf itdim. Hâkkâ kaşaba-i mezkûre âb u hevâsı laîf ve zemân-i leâfet-rehîni feraḥ-redîf bir cây-ı dil-küşâdır şöyle ki her mevki'inde bir çeşmesârîden âb-ı hoş-güvâr cârîdir. Ve hâk-ı ıtırnâkiniñ leâfet-i ma'neviyyesi dil ü cân-ı ehl-i 'irfâna sârîdir. Bir minâre-i üstüvâr ile dört ma'bed-i mes'adi vardır. Anlardan birisi Bâyezîd Hân-ı şânî hâzretleriniñ emriyle 900 senesinde binâ olunmuş Câmî'-i Kebîr nâmıyla benâm olmuştur.⁶⁷

Yukarıda belirtilen tarihlerden sonra da tashih çalışmalarına devam eden Mahmûd, bu süreçte hayatına dair çok fazla bilgi vermez. Bu durum, yaşlılıkla birlikte yazma kabiliyeti ve fiziksel gücündeki azalma ile açıklanabilir. Nitekim tashih çalışmalarında artık yeni bir nüsha istinsah etmek yerine, mevcut yazma ya da matbu nüshalar üzerinde tashih yapmaya başladığı görülmektedir.

63 Mahmûd Nâsihî, *Şem'atü'l-Meḥâfil*, Genel 1700, 23b.

64 Mahmûd Nâsih, *Sübhatü's-Sâlikîn*, Genel 1700, 98a.

65 **âliye ve 'aliyye ilimleri**: sarf, nahiv, mantık gibi alet ilimleri ile tefsir, hadis ve fıkıh gibi naklî ilimler kastedilmektedir.

66 İbrâhîm Şâhidî, *Gülşen-i Vahdet*, Milli Ktp. Yz A 2118, 13a.

67 Mahmûd Nâsih, *Sübhatü's-Sâlikîn*, Genel 1700, 181b.

Bununla birlikte, bu dönemde hayatının en önemli projesi olan *Sübhatü's-Sâlikîn*'i 1310/1892 yılında kitap hâline getirmiş ve birkaç nüshasını hazırlamayı başarmıştır. Eserin Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi Genel 1700 numarada kayıtlı nüshasının sonunda yer alan tarih manzumeleri, Nâsîh'in hayatının son dönemlerini takip etmek açısından önemli bazı ipuçları sunmaktadır.⁶⁸ Bu mealden olarak 1306/1888 yılına ait bir tarih manzumesinde, Mora Yenişehirli muhacirlerinden olup Bursa'da yerleşen Mahmûd Kemâleddîn Efendi'nin vefatına, 1309/1891 yılında ise Söğüt kasabasına bağlı Bozöyük nahiyesinin Murâdderesi köyünde bir caminin yenilenmesi vesilesiyle tarih düşürmüştür.

1310/1892 yılına ait tarih manzumelerinde ise Bandırma kasabasının Göbel köyünde bir mescidin inşası, İnegöl'deki tanındıklarından Bakkal Bosnevî Sâlih Ağa'nın İbrâhîm Fehîm isimli çocuğunun doğumu ve Bursa Müftüsü Uşşâkî İbrâhîm Efendi'nin vefatı gibi hadiseleri işlemiştir. 1311/1893 yılında yazdığı bir manzumede, İstanbul Eğrikapı'da Yatağan Dede Mahallesi'nden olup daha önce İnegöl kaymakamı olan Hüseyin Nazmî Bey'in Pazarköy kazasına kaymakam olarak atanması üzerine kendisine tebrik kasedi yazmıştır. Aynı yıl, İnegöl'e bağlı Hamzabey köyü sakinlerinden Hacı Âkîf Bey'in köyden İnegöl kasabasına taşınması dolayısıyla da hoş geldin anlamında tarih düşürmüştür. Bu manzumede geçen "Kudümüyle şeref-yâb oldu İnegöl ahâlisi" ibaresinden, Nâsîh'in bu tarihlerde İnegöl'de bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim daha sonra değinilecek diğer tarih manzumeleri de bu durumu teyit etmektedir.

Yine 1311 yılında yazdığı bir başka manzumede, Rumeli kasabalarından Pıravadi'den gelip İnegöl'e yerleşen saatçi Hâfız Mehmed Efendi'nin oğlunun doğumuna tarih düşürmüştür. 1312/1894 yılında kaleme aldığı tarih manzumeleri, İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Kitâbu'n-Necât* adlı eserinin bozuk bir matbu nüshasını tashih etmesi, İnegöl'de Murâdiyye Mahallesi'nde Tahtacı Hacı Süleyman Ağa tarafından yaptırılan bir çeşmenin inşası ve aynı zâtın evinin yakınında mağaza yaptırması hakkındadır. Bu mağazaya düşürdüğü tarih levha hâline getirilerek mağazanın kapısına asılmıştır. Aynı yıl, İnegöl'de Cuma Camii olarak bilinen mescidin yenilenip süslenmesi için yazdığı tarih manzumesi de caminin içine konulmuştur. Ayrıca, İnegöl'de yaşamış olan Halvetî tarikatı şeyhlerinden Sofyalı Şeyh Mustafa Behcet Efendi'nin talebi üzerine bir gazel kaleme almıştır.

68 Bu manzumeler için bk. Mahmûd Nâsîh, *Sübhatü's-Sâlikîn*, Genel 1700, 469a-480a.

Sözünü ettiğimiz tarih manzumeleri dikkate alındığında, Nâsîḥ'ın İznîk'teki yedi yıllık ikametinin ardından, yaklaşık 1297/1879 yılında İnegöl'e yerleştiğini ve burada imamlık yaptığını söylemek mümkündür. İmamlıktan emekli olduktan sonra da İnegöl'de kalmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. *Sübḥatü's-Sâlikîn*'in Bursa İnebey Kütüphanesi Genel 1700 numaralı nüshasının sonlarında yer alan bir ben-anlatısında, 1317/1899 yılında Yenice kasabasında misafir olarak bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, İnegöl'e bağlı Yeniceköy'de bir caminin yenilenmesine dair 1321/1903 yılında yazdığı tarih manzumesi de burada yaşadığını göstermektedir. Rumeli muhacirlerinden olup İnegöl'e yerleşen Sofyalı Şeyh Behcet Efendi'nin vefatına yazdığı manzume de 1323/1905 tarihini vermektedir. Bu güçlü karineler Nâsîḥ'ın bu yıllarda İnegöl ve çevresinde yaşadığını göstermektedir.

Bununla birlikte onun, hayatı boyunca belli bir yerde sabit kalmadığı, zaman zaman Bursa'nın farklı bölgelerinde yaşayan arkadaşlarına misafirliğe gittiği de anlaşılmaktadır. 1322/1904 tarihli bir manzumede, Bursa merkezde yer alan Şeyh Ahmed Gazzî Dergâhı postnişini Ali Sırrî Efendi'nin zikir esnasında vefat etmesine tarih düşürmesi de bu hareketliliğin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Vefâtı

Bursalı Mehmed Tâhir, Nâsîḥ'ın 1320/1902 yılında Kurşunoğlu Medresesi'nde vefat edip şeyhi Bursevî'nin yakınına defnedildiğini belirtir. Ancak verilen 1320 yılının hatalı olması gerekir. Zira Nâsîḥ, Şeyh İsmâîl Hakkî'nin *Tuhfe-i Hasekiyye*, *Tuhfe-i Bahriyye*, *Tuhfe-i Haseniyye*, *Tuhfe-i Ömeriyye* ve *Mî'râciyye* isimli eserlerinin birer nüshalarını 1320 yılında tashih ettiği gibi, 1321/1903 yılında da Bursevî Mecmuası'nın bir matbu nüshası ile Birgivî'nin *Vasiyyetnâme* isimli eserinin yine matbu bir nüshasını tashih etmiştir. Bursevî'nin *Mî'râciyye* isimli eserinin bir diğer nüshası ile Şemseddîn Sivasî'ye ait *Mevlid*'in bir diğer nüshasını da 1323/1905 yılında tashih etmiştir. Bu bilgilere göre onun 1320 yılında vefat etmiş olması zayıf bir ihtimaldir. Ancak araştırmalarımız sırasında 1323'ü aşan bir tarihle de karşılaşmadık. Bu durumda bir ihtiyat payı bırakarak onun 1323 yılı veya bunan sonraki bir yılda vefat ettiğini belirtmek gerekir.

Mahmûd'un Rüya Anlatıları

Tüm milletlerde olduğu gibi Osmanlı toplumunda da rüyalar, bireysel ve toplumsal hayatta önemli işlevler üstlenmiştir.⁶⁹ Hususi olarak tasavvuf geleneğinde rüya, tasavvufî eğitim ve gelişimin izlenmesi noktasında en önemli araçlardan biri olarak çok önemli bir işlev görmektedir. Bundan dolayıdır ki Osmanlı yazma geleneğinin hatırı sayılır bir kısmını rüya tabirleri oluşturmaktadır. Rüyada görülen varlık veya olayların kişinin yaşamakta olduğu hayatla veya geleceği ile ilişkilendirilmesi oldukça yaygın bir gelenektir. Nev'îzâde Atâyî gibi biyografi yazarları eserlerinde, kişinin manevi ve mesleki konumunu güçlendiren rüya anlatılarına yer verirken;⁷⁰ gördüğü rüyaları şeyhine tabir ettirip bunları adeta günlük yaşam kılavuzu hâline getiren III. Murâd bunları ben-anlatısı olarak kaleme almıştır.⁷¹ Aynı şekilde 17. yüzyılda Üsküp'te yaşamış Âsiye Hatun örneğinde olduğu gibi bir kadının iç dünyasını ortaya koyan⁷² ben-anlatısı formunda yazılmış rüyalar da günümüze ulaşmıştır.

Mahmûd'un da tashihleri arasına dağılan ben-anlatılarından bir kısmı onun rüyalarından oluşmaktadır. "Rûyâ, kişinin geçmişte ve hâlde yaşadıklarından, yaşamayı istediklerinden ve yaşamaya korktuklarından işaretler taşır." der M. Kayahan Özgül.⁷³ Mahmûd'un rüyaları bu eksende, kimilerince Freudcu bir yorumlamaya uygun zemin sunsa da kendisinin tabiri daha geleneksel ve tasavvufî bir çizgidedir. Bir ben-anlatısı olarak anlattığı bu rüyalarının birisinde, hayatı boyunca izinden yürüdüğü manevi şeyhi İsmâil Hakkı Bursevî'ye özlemine yansıtırken diğer ikisinde ise rüyaya adeta bir istihare işlevi yüklemiş olup odaklandığı işin/hâlin gelecekteki seyrine dair ipucu vermektedir. Söz konusu rüyalardan biri *Sübhatü's-Sâlikîn*'de geçmekte olup musahhih rüyasında Bursevî'yi görür ve ona duyduğu özlemi şu şekilde ifade eder:

69 Rüyanın oldukça muhtasar bir o kadar da müfid bir tarihçesi için bk. M. Kayahan Özgül, *Türk Edebiyatında Siyasi Rüya* (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 1-22.

70 Bk. Aslı Niyazioğlu, *17. Yüzyıl İstanbul'unda Rüya ve Hayatlar*, çev. Ayşen Anadol (İstanbul: Doğan Kitap, 2020).

71 III. Murad'ın rüyaları için bk. Özgen Felek, *Kitabü'l-Menamat: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014). Ayrıca bk. Türkan Alvan, *Sultan Murad-ı Salis'in Dünyası: Mektupları ve Rüya İşığında Bir Derviş Padişah* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021).

72 Bk. Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken: Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun* (İstanbul: Metis Yayınları, 2009).

73 M. Kayahan Özgül, *Türk Edebiyatında Siyasi Rüya*, 1.

İşbu *Mir'atü'l-Hakâyık*-nâm mecmû'ada meşûre olan nazm-ı şerîfleri intisâh eşnâsına nâzım k.s. hâzretleri bir gice 'âlem-i menâmda 'arz-ı didâr ile bu fakîri dil-şâd buyurdular. Şöyle ki gûyâ bu fakîr bir dergâh-ı şerîf hâricinde birkaç kâdeme nerdübân ve nerdübâna nâzır bir penceresi olan bir hücre-i refî'ada tûrur iken bu fakîre "Şeyhîn geliyor." denildikde fakîr daîhi pencereden bakdım ki orta boylı ve aķ şakallı ve naîfî'l-vücûd ve be-şerelerinde nûr-ı imân rû-nümûd bir zât-ı 'irfân-simât nerdübândan yukarı çıkmaktadır. Hemân bu fakîr istikbâl için tışarı çıkıp ol daîhi hücre kapısı önüne geldikde bu fakîr evvelâ yed-i yüm'nâlarını ve şâniyen kâdem-i 'ulyâlarını bûs u takbîl eyledigimde tebessûm edip kemâl-i derece tevâzû'larından bu fakîre "Öyle etme ya'ni elimi öpdüğün yeter ayağımı öpme." buyurdular ve dîdeden nihân oldular.⁷⁴

Şem'atü'l-Mehâfil'de, tashih edilen metinde rûya bahsi işlenirken araya giren musahhih konuyla ilgili olarak başından geçen ve biyografisi bakımından çok önem arz eden iki hadiseyi anlatır. Buna göre musahhih Mahmûd, 1286/1869 senesinde Bursa'da, Şeyh İsmâil Hakî Bursevî dergâhında bir hücrede yaşamaktadır. O dönemde, Şeyh Hazretleri'nin kaleme aldığı önemli eserlerden biri olan *Silsiletü'l-Celvetiyye* adlı kitabı istinsah etmekle meşguldü. Kitabın yarısına geldiği sırada, bir gece rûyasında kendisini deniz kıyısında bulduğunu gördü. Sandala binmesi gerektiği hissine kapılarak, önce ayakkabılarını sandala attı, ardından kendisi de binmek istedi. Ancak ayakkabılarından biri sandala düşerken, diğeri denize düştü. Bu durumdan dolayı üzüntüye kapılan Mahmûd, bu hâlin etkisiyle uyandı. Gerçekten de ertesi gün, öğleden sonra yaşanan üzücü bir olay, kitabın tamamlanmasına engel oldu. Kitabın yarım kalmasına neden olan bu dış etken, rûyasında gördüğü olayla örtüşüyordu. Çünkü sandala düşen tek bir ayakkabı işlevsiz olduğu gibi, tamamlanmamış bir kitabın da ilim talipleri için faydası olmayacağı aşikârdı. Rûyasında yaşadığı bu durum, adeta kitabın yarım kalacağına dair kendisine bir işaret olarak verilmişti.

Mahmûd'un diğeri rûyası ise hasmının kendisine zarar veremeyeceğine yönelik işarete bulunur. Buna göre Mahmûd 1290 ve 1291 senelerinde Bursa'ya bağı İznik kasabasına tabi Akharım köyünde imamlık yaptığı dönemlerde, düşmanlarından biri olan imam kılığındaki Deli Mustafa adında cahil bir adam, uzun süredir o köyde imamlık yapabilmek için fırsat kollar. Nihayet, 1291 yılının Safer ayının ikinci Cuma günü (Mart 1874), bu kişi yi-

74 Mahmûd Nâşih, *Sühbatü's-Sâlikin*, Genel 1700, 12b.

ne aynı amaçla köye gelir. Mahmûd, bundan dolayı büyük bir heyecana kapılıp endişeye düşer. Aynı gece, yani o ayın üçüncü mübarek Cumartesi gecesi sabaha karşı bir rüya görür. Rüyasında kendisini İstanbul'da, Yavuz Sultan Selim Camii civarında bulunan, ailesine ait evin bahçeye bakan odasında yatarken görür. Tam o sırada, dış kapının önünden birinin kendisini çağırdığını duyunca yatağından kalkarak kapıyı açtığı anda karşısında bir Arap adam görür. Bu adam, birden kolunu kavrayarak onu evden dışarı çıkarmak ister. Ancak Mahmûd, rüyada da olsa kendisini savunmaya çalışır ve o adamı tuttuğu gibi yere fırlatırarak göğsünün üzerine oturur.

Mahmûd, kendisini çocukluk yıllarına götüren bu rüyayı, düşmanı olan Deli Mustafa'nın, imamlık görevini ondan alamayacağına ve planladığı bu niyetinde başarısız olacağına dair ilahi bir işaret olarak yorumlar. Böylece, bu rüyayı bir müjde niteliğinde kabul eder⁷⁵ ve bu tür alametlerin, hayatın içinde gerçekleşen olaylarla ilişkilendirilerek ferasetle yorumlanması gerektiğini ifade ederken rüyanın önemine değinmeyi de ihmal etmez.

Siyasi ve Sosyal Eleştirileri

1243-1323 (1827-1905) yılları arasında hayatta olduğunu kabul ettiğimizde Mahmûd Osmanlı padişahlarından Sultan Mahmud II (1808-1839), Abdülmecîd (1839-1861), Abdülazîz (1861 - 1876), Murâd V (30 Mayıs 1876 - 31 Ağustos 1876 ve Abdühamîd II (1876 - 1909) devirlerini idrak etmiştir. Bu yıllar Osmanlı Devleti'nin siyasi, idari, askerî, mali, sosyal, ve kültürel güçlüklerle boğuştuğu zor bir döneme denk gelmektedir. Batılı devletlerin yoğun baskısı altında kalan Osmanlı Devleti bir çıkış yolu olarak Tanzimat sürecini başlatmışsa da hayata geçirilmek istenen düzenlemeleri uygulayacak yetişmiş kadro eksikliği beklenen neticeyi vermemiştir. Yüzyıllardır hâkim olan geleneksel mali politikalarını dönüştürmeye çalışan devlet, gelirlerin yetersizliği dolayısıyla dış borçlanma yoluna gitmek zorunda kalacaktır. Değiştirilip dönüştürülmeye çalışılan vergi sisteminde belli bir istikrar oluşturulamazken sistemdeki adaletsizlik ve vergi toplayıcılarının keyfi uygulamaları bazı isyanlara sebep olup reaya da ağır bir yük yüklemiştir.⁷⁶

75 Tasavvuf geleneğinde, "sâlih müminlerin gördüğü rüyalar genellikle müjdeleyici nitelikte olduğundan bunlara **büşrâ** veya **mübeşşire** adı verilir." Bk. Süleyman Uludağ, "Rüya," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruya#2-tasavvuf> (Erişim tarihi: 24.04.2025).

76 Bk. Halil İnalçık, "Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri," *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanhoğlu (İstanbul: Türk İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 169-196; Ali Akyıldız, "Tanzimat," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tanzimat> (Erişim Tarihi: 25.04.2025).

Böyle bir dönemde Mahmûd'un toplumsal değişim dönüşümleri ve insanların yaşadığı iktisadi güçlükleri yakından takip edip gözlemlediği görülmektedir. Bu itibarla o, Nâmık Kemal gibi dönemin şedid münekkitleri arasında yer alır ancak ondan farklı olarak yaptığı eleştirilerin hayatın daha içinden olduğunu ifade etmek gerekir. Nâsîh, bizzat görüp yaşadığı ve gözlemlediği olaylardan örnekler vererek Tanzimat dönemi ile birlikte toplumda yerleşen kimi ekonomik yükümlülükleri ve kültürel yozlaşmaları cesur ve samimi bir eda ile eleştirmesi açısından dönemle ilgilenen araştırmacılar için önemli veriler sunar. Bu mealden olarak *Şem'atü'l-Mehâfil fî'l-Âdâbi'l-Menâzil* isimli tashih çalışmasında, sıklıkla kaynak metnin arasına giren Mahmûd dönemin devlet adamlarını sorumlu tuttuğu zulümlerden korkusuzca bahsederken yer yer toplumsal yozlaşmaları da eleştirmekten geri kalmaz. Çalışmamızın bu kısmında onun nasıl bir dünya görüşü ve kişiliğe sahip olduğunu anlamak bakımından söz konusu eleştirelerine yer vermek istiyoruz.

Mahmûd'un *Şem'atü'l-Mehâfil*'deki ilk metin arasına girişi, zulüm konusunun ele alındığı bölümde ortaya çıkar. Kaynak metinde, bir ailenin fertlerine yönelik adaletin esasları açıklanmakta ve aile reisinin sorumlulukları ile padişahın görevleri arasında paralellik kurulmaktadır. Bu bağlamda bir "ehl-i beyt sâhibi"nin üç temel vasfa sahip olması gerektiği ifade edilir. Bunlardan biri de kendi ailesine zulmetmemesidir. Müellif, buradan hareketle padişahın da yönetimi altında olan tebaasına zulmetmemesi gerektiğini belirtir ve "Eger pâdişâh memleketi yâd ayağından korumasa fesâd ma'lûmdur⁷⁷" ifadesini kullanır. Bu noktada musahhih Mahmûd araya girerek evvela "ya'nî" ifadesiyle bir açıklama yapar. Nâsîh'a göre burada söz konusu olan koruma, özellikle "Efrenç tâ'ifesi" gibi bozuk inançlı grupların, müslüman halk arasında fitne yayarak birliği bozmalarının engellenmesidir. Birkaç cümle sonra Mahmûd, buna sayfa kenarında "Makâletü'l-musahhih" başlığıyla daha kapsamlı bir ilavede bulunur. Burada, padişahın halkına ve askerine zulmetmesinin helal rızkı engelleyeceği ve ilahi rahmetten mahrum bırakacağı yönündeki kaynak metin cümlesine atıfla, kendi döneminin iktisadi adaletsizliklerini gündeme getirir. Nâsîh, "zamânımızda sâha-i vesî'a-i takrîre sığmaz" diyerek, özellikle Anadolu ve Rumeli'de fakir halkın fahiş vergi yükleri altında ezildiğini vurgular. Ona göre, memurların arazi ve mülk kıymetlerini gerçek değerinin çok üzerinde takdir etmesi, vergi

77 Mahmûd Nâsîhî, *Şem'atü'l-Mehâfil*, 13a.

miktarlarının keyfi biçimde artırılmasına yol açmakta ve bu durum, devletin adalet ilkesine gölge düşürmektedir. Padişahı da dâhil edecek kadar cesur bir üslupla kaleme aldığı eleştirilerinde, halk nezdinde adalet ve güven duygusunun zedelendiğini vurgular ve yaşadığı dönemden verdiği örneklerle tespitlerini somutlaştırmaya çalışır.

Nâsîh'a göre birkaç yıl öncesinde devlet, taşraya gönderdiği memurlar vasıtasıyla halkın ev ve arazilerini rayiç bedellerinin çok üzerinde değerlendirerek vergi kayıtlarına geçirmiştir. Öyle ki, değeri 100 kuruş olan bir ev 5.000, 2.000 kuruşluk bir mülk ise 10.000 kuruş üzerinden kıymetlendirilmiştir. Benzer şekilde dönümü 10 kuruş eden bir arazinin kıymeti 100 kuruş; 20 kuruş edenin 200, 40 kuruş edenin ise 400 ila 500 kuruş olarak takdir edilmiştir. Dahası, iki dönüm olan bir arazi dört; dört dönüm olan ise sekiz olarak kayda geçirilmiş, gerçek değerinin bir, iki hatta üç katı artırılarak defterlere işlenmiştir. Bu uygulama neticesinde söz konusu mülk sahipleri, her yıl bu abartılı kıymetler üzerinden binde dörder kuruş oranında vergi vermeye mecbur bırakılmıştır. Nâsîh, bu durumu açık bir zulüm olarak nitelendirir.

Benzer bir “zulüm” biçimi de, gündelik işlerde çalışan işçilere yöneliktir. Birkaç çocuğuyla birlikte kırsalda ya da şehirde hamallık, belcilik, çapacılık yapan veya inşaat işlerinde çalışan, sabahtan akşama kadar taş, çamur ve odun taşıyarak geçimini sağlayan emekçilerin, sürekli çalışamayacakları, hasta olabilecekleri ve kazançlarının sadece geçimlerine yetebilecekleri açıktır. Buna rağmen, devletin varsaydığı üzere her işçinin yıllık 3.600 kuruş kazandığı kabul edilmekte; bunun yarısı geçim gideri olarak düşüldükten sonra kalan 1.800 kuruşun binde kırkı “temettu’ât” vergisi olarak tahsil edilmeye çalışılmaktadır. Nâsîh, bu farazi hesaba dayalı verginin meşru olmadığını savunur ve memurların, bu vergiyi ödemeyen fakirleri dövüp hapse attıklarını, temel ihtiyaç malzemelerine zorla el koyduklarını dile getirir.

Mahmûd’un dikkat çektiği bir diğer “adaletsizlik”, bütün üreticilerinin maruz kaldığı uygulamalardır. Buna göre bir “kayye” tütün 8-10 kuruş satan üreticiden her kayye başına sekiz kuruş gümrük vergisi alınması zulüm olarak değerlendirilir. Bu ağır şartlardan kurtulmak isteyen üreticiler, ürünlerini gizlice satmaya yönelmekte; ancak gümrük vergisi ödenmeden elde edilen tütüne devlet el koymakta ve “gümrük ma’a cezâ” adıyla her kayye için 16 kuruş ceza kesilmektedir.

Nâsîh, aynı konuda bizzat tanıklık ettiği bir olayı da aktarır: 1282 (1865) yılında Bursa’da, Gölbaşı köyünden Adalı adlı fakir bir adam, biri yemeni, di-

ğeri tahta bir nalınla beş saatlik yolu yürüyerek Bursa'ya gelir. Amacı, diğer ayağına bir yemeni almaktır. Fakat çarşıda bir memur, torbasında bir kayye tütün bulur ve bu tütünü zorla elinden alarak "16 kuruş vereceksin." diyerek adamı döve döve Gümrük Nazırı Mîr Muhammed Sabrî'nin huzuruna çıkarır. Nazır, adamın dövülmesini emreder. Bunun üzerine fakir adam gözyaşları içinde etraftan yardım ister ve güçlkle memurların elinden kurtulur.

Mahmûd'un dikkat çektiği bir başka "zulüm" ise defin işlemlerine ilişkindir. Ani bir şekilde, örneğin yüksekten düşerek, bir duvarın altında kalarak, suda boğularak veya yangında vefat eden kimselerin cesedinin yıkanması veya başka bir yere nakli ancak devlet görevlilerinin onayıyla mümkündür. Olay gerçekleştiğinde, bir kâtip, bir muhızır, bir zabtiye ve bir Frenk hekimden oluşan heyet gönderilir. Cesedin incelenmesinin ardından, "keşfiyye" adı altında 70 kuruş ve görevlilere 30 kuruş olmak üzere toplamda 100 kuruş ücret talep edilir. Bu ücret ödenmediği sürece cenazenin yıkanmasına veya defnedilmesine izin verilmez. Yakınları hem ölüm acısıyla hem de memurların kötü muamelesiyle baş etmeye çalışarak bu miktarı borç alıp ödemek zorunda kalır.⁷⁸

Tüm örnekleri aktardıktan sonra Nâsîh, "Zamânımızda bunlara mümâşil niçe niçe zulm-i şarîhler ve fi'l-i kabîhler olunmakta ve bî-pervâ kelâm-ı hâkkı gûyâ olan ʿulemâ nefy ü iclâ olunmakta"⁷⁹ diyerek hakkı söyleyen âlimlerin sürgüne gönderildiğini⁸⁰ vurgular. Böyle bir ortamda halkın ya Mehdî'yi beklediğini ya da ölümü temenni ettiğini belirten Nâsîh, bu ruh hâlini yansıtmak amacıyla Pertev Paşa (ö. 1873) ve Âkif Paşa'dan (ö. 1845) beyitler iktibas eder; ardından kendi kaleminden birkaç beyitle sözlerini tamamlar:

Ğam-ı pey-der-pey-i cevri felekle zinde olmakdan
Yatıp sırt üzre ser-mest-i mey-i mevt olmamız yegdir
Gel ey peyk-i ecel al cânımız kurtar bizi zîrâ
Bu bâr-ı zulmü çekmekden ise fevt olmamız yegdir
diyerek hemîşe rihlet-i dâr-ı ʿukbâ temennâsıyla ve belki altı üstünden iyi çıkar hulyâsıyla dest-küşâ-yı Melik-i ʿâdil ü mennân olmaktadır. Beyt li-muşahhihi'l-fakîr

78 Bahsi geçen "zulüm örnekleri" için bk. Mahmûd Nâsîhî, *Şemʿatü'l-Meḥâfil*, 13b-15b.

79 Mahmûd Nâsîhî, *Şemʿatü'l-Meḥâfil*, 15a.

80 Musahhihin sürgün ifadesi, bağlam içerisinde umumi bir anlam ifade etse de ilerleyen örneklerde görüleceği üzere şahsî olarak da anlaşılmaya elverişlidir. Bu manada kendisini de hakkı söylediği için sürgüne gönderilen âlimler arasında görüyor olması kuvvetle muhtemeldir.

Ne ‘aceb günlere kaldık bakıñ ey ehl-i fühüm
Şâh ise merhâmeti yok vüzerâ ise zalüm⁸¹

Mahmûd, kaynak metinde zulüm konusuna bilvesile bile olsa giriş yaptığı her bağlamı, kendi eleştirilerini ifade etmek için fırsat görür ve metin arasına girer. Bu bağlamda kaynak metnin yazarı, “Eğer bir padişah zulmettiği ahaliden vergi alıp bunu yerse bu kendisine haramdır.” mealinde bir söz söyleyince Mahmûd adeta kendisini tutamaz ve coşku ile metin arasına girip kaynak metnin yazarına hitap ederek “Kelâmınız şaḥîh ve sözünüz râstdır, gel şimdi bizim zamânımızı gör ki...”⁸² ifadeleriyle sözü yine kendi zamanına getirip yaşadığı dönemde zulüm olarak değerlendirdiği uygulamaları eleştirir. “İncüsine mercânına bakma ümerânın / Hep bağı yağı gözi yaşıdur fuḳarânın” beyti ile yaşadığı dönemde zulüm kılıcının fakirlerin ciğerlerini doğradığını belirterek başından geçen bir hadiseyi nakl eder. Buna göre 1289/1872 senesinde sadece müslümanlara vaaz ve nasihat etmek niyeti ile Devlet-i Aliyye’nin kendi matbaasında basılan kitaplardan 10 cilt kitap satın alıp bunları gümrük mahalline getirdiğinde beklemediği bir şeyle karşılaşır. Burada iken öğrendiğine göre gümrüğe herhangi bir eşya geldiğinde önce “araycıbaşı” gümrük mahalline gelen eşyaları kontrol edip bunların sayısı ve değerini defterlerine kaydediyormuş. İşte Mahmûd’un gümrük mahalline geldiği sırada araycıbaşı olarak orada görevli bulunan Hâfız Osmân isimli “zâlim” bir görevlinin, kendisinin satın aldığı kitapları sayıp bunlara asıl değerinin üçer beşer katını ilave ederek yanındaki katibe kaydettirdiğini görür. Bunun üzerine itiraz edip aldığı kitapların gerçek değerini söyleyen Mahmûd, mezkur görevlinin bir kitabı işaret ederek “Bunu kaçā aldın?” demesi üzerine “Buña *Ḳaṣīde-i Bürde* şerḥi *Tevessül* derler ve fülân şahâfdan 40 guruşa aldım, isterseñiz taḥḳîḳ ediñ.”⁸³ deyince görevli “Sen yalan söylüyorsun bunu 100 kuruşa bile vermezler.” der ve Mahmûd’un toplam 400 kuruşa aldığı kitapların değerini 1000 kuruş olarak gösterir. Her yüzde altışar kuruştan gümrük adı altında ondan 60 kuruş alırlar.

Mahmûd, bunun üzerine bizzat devletin kendi matbaasında basılmış kitaplardan kendisi gibi, insanların sadakalarıyla kitap satın almış bir vaizden bu türden vergiler almanın zulüm olduğunu belirtir. Mahmûd bundan sonra

81 Mahmûd Nâsihi, *Şem‘atü’l-Meḥâfil*, 15b.

82 Mahmûd Nâsihi, *Şem‘atü’l-Meḥâfil*, 24b.

83 Mahmûd Nâsihi, *Şem‘atü’l-Meḥâfil*, 25a.

kaynak metnin yazarının koyduğu şartı hatırlatıp farazi bir soru ile padişahın bu zulümlerden haberdar olamayacağı ihtimalini değerlendirir. Musahhihe göre padişah tüm çabasına rağmen reayanın maruz kaldığı zulümlerden hiç haberdar değilse bu durumda maruz görülebilir. Ancak Yalova ve İzmit dağlarında ayı avlamakla meşgul olurken halk zulüm altında inliyorsa padişahın sorumlu olmadığını düşünmek abesle iştigaldir.⁸⁴ Musahhih bu görüşlerini *el-Mustaṭraf* tercümesinden konuyla ilgili bir bölümü nakledip şu manzume ile sonlandırır:

Şerh edersem yine bu metni eger söz uzanır
Söz uzandıkça begim mi^cde-i düşmen bulanır
Naql edersem eger ol kışşaları tûl u dîrâz
Erişir cân u dil-i sâmi^ca şad sûz u güdâz
Söylerisem o hikâyât-ı zulüm-ğâyâtı
Getirir başıma aḥvâl-i belâ-hâlâtı
Tûṭî vü bülbülü görmez misiñ âḥîr n'oldu
Kafes-i rence konup her biri berdâr oldu
Her diline geleni söylediği-çün ḥâme
Kaṭ^c ederler anı her yerde yazanlar nâme
Hoş buyurmuş bu ḥadîsi o Şefî^c-i ümmet
Ki olur ḥıfz-ı lisân âdeme ḥısn-ı râḥat
Nâşîhâ tût diliñi söyleme tûṭî-âsâ
Ki diliñden başıña gelmeye biñ dürlü belâ⁸⁵

Tashih edilen metinde zulüm konusunun işlendiği başka bir yerde konuyla ilgili hikâyeden sonra musahhih yine araya girer ve okuyucuya hitap edip bu hikâyeden ibret alınmasını isterken sözü yaşadığı dönemdeki zulümlere getirir. Bunlara bir örnek olarak müteveffâ Sadrazam Fuâd Paşa (ö.

84 Mahmûd Nâsîh'in *Şem'atü'l-Meḥâfil*'deki eleştirileri, teville yer bırakmayacak şekilde padişahı da kapsayacak mahiyettedir. Ancak, bu eleştirilerin devrini idrak ettiği bütün padişahları mı yoksa, söz konusu tenkitlerini dile getirdiği tarih dikkate alındığında özellikle Sultan Abdülazîz'i mi hedef aldığı tam olarak açık değildir. Bununla birlikte, *Sübḥatü's-Sâlikîn* adlı eserinin sonunda yer alan tarih manzumelerinden birinde Sultan Abdülhamîd'e yönelik olumlu bir bakış sergilediği görülmektedir. 1309/1891 yılında, Söğüt Kasabasına bağlı Bozöyük nahiyesinin Murâdderesi köyünde yenilenen bir cami için yazdığı tarih manzumesinde, mezkur padişahı şu şekilde medh etmektedir:

Şehinşâh-ı cihân 'Abdülhamîd Ḥân'ın zamânında
Niçe câmi^c niçe tekye niçe türbe olmada ma^cmûr
Serîr-i saltanatda çok yaşayıp çok du^câ alsın
Olup a^cdâ-yı dîn ü devlet üzre gâlib ü manşûr
Bk. Mahmûd Nâsîhî, *Sübḥatü's-Sâlikîn*, Genel 1700, 469b.

85 Mahmûd Nâsîhî, *Şem'atü'l-Meḥâfil*, 26a.

1869) ve zabtiyye müşiri Hüsnî Paşa (ö. 1877) zamanlarında ihdas edilen bir zulmü anlatır. Belirttiğine göre İstanbul, Üsküdar, Kasımpaşa, Galata, Beyoğlu ve Beşiktaş gibi yerlerde başında tabla ve arkasında küfe ile insanlara yiyecek satan zavallılardan her kim başındaki tablayı veya sırtındaki küfeyi yere koyup satış yaparsa kendisinden ceza namıyla bir gümüş mecidiyyeden beş mecidiyyeye kadar para alınıyor. Bundan dolayı zavallı satıcılar, başlarında 20-30 kayye veya sırtlarında 40-50 kayyeli yük olduğu halde geze geze yorgun düşerler. Birazcık soluklanmak isteyip de yüklerini yere indirecek olsalar, memurlar hemen karakuş gibi yetişip onları merkez dedikleri yere, oradan da zabtiyye müşiri dairesine götürürler. Orada da yapacakları zulmü yaparlar.⁸⁶

Buna ilaveten başka bir zulümden de bahseden musahhih, Sultân Mahmûd-ı râbiin⁸⁷ Unkapanı ile Azapkapı arasında yaptırdığı köprüden geçişlerden para alınmasını eleştirir. Ona göre, bahsi geçen padişahın vefatından sonra köprünün “Hayrâtıyye” olan ismi adeta “Îrâdiyye”ye dönüştürülmüş, oradan geçen insanların her birinden beşer para alınmaya başlanmıştır. Bununla da yetinmeyip kısa sürede bu ücret 10 paraya çıkarılmıştır. Ayrıca köprüden geçen bargir ve sırtında yük taşıyan hammallardan da yüklerine göre 20 ve 40 para alınmaya başlanmıştır. Dolayısıyla bir kimsenin arkasındaki bir çuval, zenbil veya bir torba içinde dört beş kayye şey olsa ya da biri koltuğunda bir büyük bohça ile köprüden geçmeye kalksa veya bir kadın kucağında kundaktaki çocuğu ile oradan geçecek olsa kendisi için 10 para alındığı gibi yükleri için de 10 para alınır. Mahmûd bu bağlamda “hikâye-i mudhike” başlıklı trajikomik bir hikâye ile safdil bir turşucunun Üsküdar’a kayıkla geçmek isterken kendisinden turşu fıçısı için ilave para istenilmesini konu eder.⁸⁸

Mahmûd’un zulüm olarak değerlendirdiği uygulamalardan biri de Karadeniz ve Akdeniz sahillerinde bulunan iskelelere yanaşan vapur, gemi ve büyücek kayıklardan çıkan kimselerden “iskele parası” adı altında kişi başına bir kuruş, yüklerinden de üçer beşer kuruş ücret alınmasıdır. Durumu eleştiren Mahmûd, buna ilişkin olarak kendi başına gelen bir olayı anlatır. 1289/1872 yılı içerisinde İstanbul’dan Bursa’ya geçerken kitap ve elbisele-

86 Mahmûd Nâsihi, *Şem’atü’l-Meḥâfil*, 27a-b.

87 Musahhih râbi’ dese de II. Mahmûd’u kastetmektedir. İlginç bir şekilde Mahmûd Nâsih, II. Mahmûd’dan birkaç defa daha bahsederken “Mahmûd-ı râbi” der.

88 Mahmûd Nâsihi, *Şem’atü’l-Meḥâfil*, 27b-31a.

rini küçük bir sandık içerisine koyup vapur ile Gemlik iskelesine gittiğinde Arnavut Abdurrahmân isminde bir “zalim” görevli kendisi ve kitapları için üç gurus almadan kendisini salıvermez. Mahmûd bunun üzerine çok sinirlenip adamı hesap gününe havale edince, bu görevli de “Pâdişâh iskelenin bir seneligini bana altmış bin kuruşa satmıştır. Sen onu benden isteme, pâdişâhdan iste.” der. Bunun üzerine Mahmûd, muzipçe ve bir o kadar da zekice olan şu cevabı verir:

Pâdişâhın ol günde başı aşhâb-ı hukûkuñ mühâcemesiyle Balıkesir ve Uzuncaova panayırları gibi galabalık olur. Üç gurus için öyle galabalık içine girip çiğnenmekden ise aña nisbetle seniñ başın bir miqdâr tenhâcadır yine senden istemek münâsibdir.⁸⁹

Mahmûd’un söz konusu tenkitleri dikkatle incelendiğinde, bu eleştirilerin dönemin padişahına yöneltilmiş oldukça sert ifadeler içerdiği görülmektedir. Yaşadığı dönemin siyasi koşulları göz önüne alındığında, bu denli açık ve keskin eleştirilerde bulunmak cesur bir tutum olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, böyle eleştirilerin bir tashih metni içerisinde yer alması, yazarın eleştirel düşüncelerini doğrudan ifade etmek yerine dolaylı bir yolla dile getirmeyi tercih ettiğini ve tercihinin muhtemel nedenlerine dair önemli ipuçları sunduğunu göstermektedir. Mahmûd, bu bölümü muhatabın idrak seviyesi ve ahlaki yeterliliği gözetilmeksizin söylenilen sözün ve edilen nasihatlerin faydasız olduğunu vurguladığı, hikmetli sözün yerinde ve ehline söylenmesinin esas olduğunu dile getirdiği şu şiirle bitirir:

Söyleme söyleme direm yine diliñ durmaz
Merd-i ʿâkıll boşuna esb-i vücûdun yormaz
Niçe bir söyleyesin bir sözü ki kâr etmez
Aña kim cürm ü kuşûrın bilip ikrâr etmez
Her sözüñ râstdır ammâ ki demiş bunu bir er
Varak-ı mîhr ü vefâyı kim okur kim diñler
Bir kişi gelmeyecek dâʿire-i terbiyete
Hoş meşeldir ki demişler *dep anı gitsin öte*
Gel-e ey **Nâşih**-ı fâzîh edelim hatm-i kelâm
*Yesserallâhu lene'l-hatme bi-dîni'l-İslâm*⁹⁰

89 Mahmûd Nâşihî, *Şemʿatü'l-Meḥâfil*, 29b.

90 Mahmûd Nâşihî, *Şemʿatü'l-Meḥâfil*, 29b.

Kültürel Yozlaşma ve Bozukluklar

Tanzimat döneminde Osmanlı aydınlarının, “modernleşme” ya da bir çıkış yolu olarak Batı’ya, bilhassa Fransız kültürüne yönelmesi, zamanla kendi geleneksel değerleri ve kültüründen uzaklaşmaya ve sathi bir taklitçiliğe dönüşmüştür. Dil, giyim-kuşam, edebiyat ve gündelik yaşam tarzında gözlemlenen bu dönüşüm, dönemi idrak eden pek çok münekkitt tarafından “medeniyet”in yalnızca biçimsel ve gösterişe dayalı bir görüntüye indirgenmesi dolayısıyla şiddetle eleştirilmiştir. Batı’nın bilimsel ve kurumsal birikiminden ziyade, yalnızca kültürel formlarının ve modalarının taklit edilmesi, toplumun hâkim değerleriyle bağının zayıflamasına, dolayısıyla kültürel yabancılaşma ve yozlaşmaya yol açmıştır. Bu bağlamda Nâmık Kemal ve Yeni Osmanlılar, Tanzimat Dönemi idarecilerini, özellikle Batı’yı şekilci bir yaklaşımla taklit ettikleri gerekçesiyle sert biçimde eleştirmiş; bu eleştirilerinde dönemin etkili sadrazamları olan Âli ve Fuad Paşaları doğrudan hedef almışlardır.⁹¹

Eleştirel bir kimliğe sahip Mahmûd da, yaşadığı dönemin dikkatli bir gözlemcisi olarak söz konusu kültürel yozlaşma ve ahlakî çözülmeyi *Şem‘atü’l-Mehâfil* adlı çalışmasındaki metin arası notlarında gündeme getirip tenkit etmektedir. Bu manada bahsi geçen çalışmasının, zulüm konusunun ele alındığı bir başka bölümünde, bir kez daha metin arasına girip önce “ya’nî” ifadesiyle Sahaflar Şeyhizâde Es‘ad Efendi’nin (ö. 1848) tercümesine atıfla *el-Muştaṭraf* adlı eserden konuya ilişkin bir hikâye nakleder. Ardından haşiye kısmında “Makâletü’l-musahhih” başlığı ile işaret edip kendi dönemindeki bürokratik ve kültürel yozlaşmaya dair eleştirilerini yapar. Özellikle ümerâ ve memurlar arasında Fransız kültürüne duyulan hayranlığı sert bir dille tenkit eder. Ona göre, bu kimseler Fransız kâfirleriyle sürekli yiyip içmekte, onlarla yakınlık kurmakta ve onların yaşam tarzlarını benimsemektedir.

Nâsıh, bu kültürel etkilenmenin yalnızca yüzeysel bir taklitten ibaret olmadığını, aile yapısına kadar sirayet eden bir yozlaşmaya dönüştüğünü ileri sürer. Bu bağlamda, dönemin devlet erkânı arasında yaygınlaştığını duyduğu bir uygulamayı aktarır: Buna göre bazı devlet adamları, eşleri çocuk doğurduğunda, doğan çocuğun kısa sürede Fransızca öğrenmesini sağlamak amacıyla bir Fransız kadın bulmakta, bir gayrimüslim sultanneyi de ço-

91 Bk. Şenol Gündoğdu, “Türkiye Modernleşmesini Tanzimat Eleştirileri Bağlamında Düşünmek: Taklit ve Günah Keçisi Kavramları,” *Tarih Araştırmaları Dergisi* 42, no. 74 (2023):296-9. Nâmık Kemal’in eleştirileri için bk. İsmail Kara ve Nergiz Yılmaz Aydoğdu, ed., *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005).

cuğu emzirmek üzere görevlendirmektedir. Söz konusu çocuk, sütten kesilinceye kadar bu kadın tarafından emzirilmekte; böylelikle Fransız dili ve kültürünün, neredeyse doğumdan itibaren çocuklara aktarılmasına zemin hazırlanmış olmaktadır.⁹²

Bu anlatımla Nâsîh, dönemin memur ve yöneticileri arasında yaygınlaşan Batı hayranlığının yalnızca siyasi veya idari bir etki değil, aynı zamanda toplumsal değerleri tehdit eden derin bir kültürel çözülme olduğunu vurgular. İşittiği bu kültürel yozlaşmayı anlatan Mahmûd bu metin arası girişini, mahlasını zikrettiği şu uzunca şiirle bitirir. Şiirde kendi hayatına dair önemli bir ipucu vererek eleştirileri neticesinde beldeden beldeye sürüldüğünü belirtir. Şiirin sonunda da tüm bu olumsuzluklara rağmen doğruyu söylemekten vazgeçmemesini kendisine salık verir:

Anlarıñ kim fuqarāya işi bî-dād oldu
Hırmen-i devleti çok sürmedi ber-bād oldu
Fuqarayā niçeler zulm ü te'addî etdi
‘Âkıbet şa‘sa‘a-i devleti söndü gitdi
Seyl-i eşk-i fuqarā şanma ki beyhûde akar
Zâlimiñ kaşr-ı vücûdun kırmaz ol seyl yıkar
Ey gürûh-ı fuqarā şâbir oluñ etmeyîñ âh
Zulm edenler bize mağhûr olur inşa‘allâh
Söyledim toğru sözü râh-ı sedâda gitdim
Neyleyem çok kişiler hâtırımı incitdim
Toğru söz söyledim ammâ ki dilâ gör n’oldum
Beldeden beldeye nefy olmağa lâıyk oldum
Sen yine söyle ‘adû olsa saña cümle-i nâs
Gelmesin qalbiñe anlardan ebed havf u hirâs
Sû‘i kaşd etse saña her ne kıadar kıavm-i le‘îm
Toğrunuñ nâsırır kı hazret-i Allâh-ı ‘alîm
Nâsîhâ söyle şakın bildiğini ketm etme
Bildigiñ söylemeyip sen de cañîme gitme⁹³

Nâsîh’in kültürel yozlaşma ve kadim değerlerin bozulması yönündeki eleştirilerinden bir kısmı da yaşadığı dönemde insanları aldatan sahte şeyhlere, temsil ettiği değerler ile yaşadığı hayat arasında uçurumlar olan kimselere yöneliktir. Bu anlamda tashih edilen metinde çirkin bir işi kalb ile bilir

92 Mahmûd Nâsîhî, *Şem‘atü’l-Meñâfil*, 16a.

93 Mahmûd Nâsîhî, *Şem‘atü’l-Meñâfil*, 18b.

olsa kerih görmenin hardal danesi kadar da olsa bir imana işaret etmesine dair bahiste Nâsîh yeniden metin arasına girip sözü yaşadığı devre getirir. “Gör ki bu zamânda ekşer-i ʿavâm-ı nâs mürtekib-i menâhî ve fâʿil-i maʿâşî olanlara kalbleriyle buğz etmediklerinden mâ-ʿadâ ol menâhî vü maʿâşîyi kalbleriyle kerih görmek yaʿnî takbîh eylemek değil belki kalben ve kâliben yaʿnî zâhiren ve bâtinen taḥsîn ederler.”⁹⁴ diyerek bu durumun yaşadığı dönemde daha ziyâde “dervîşân-ı har-menişân” ve “müteşeyyihân-ı bed-revişân” gürûhunda tezahür ettiğini belirtip bu sefer eleştirilerini toplumun farklı bir kesimine doğru yöneltir. Bu bölümdeki eleştirilerini Şeyh Abdül-bâkî’nin tercüme ettiğini söylediği *el-Mevâhibü’l-Ledünniyye fî’l-Minahî’l-Muḥammediyye* isimli kitaptan konuyla ilgili bir kısmı naklederek teyit eder. Alıntıyı sonlandırdıktan sonra Mahmûd, yeniden haşiye alanında “maḳâletü’l-muṣaḥḥih” başlığı altında sahte şeyhlerin eleştirel bir tasvirini yapar. “Başlarında dürlü dürlü tâc ve arḳalarında gün-â-gün elbise ve reng-â-reng hırka ve bellerinde çeşit çeşit kemer, aḥkâm-ı şerʿat ve âdâb-ı ṭarîkatden bî-ḥaber...”⁹⁵ gibi ifadelerle nitelediği bu sahte ve cahil şeyhlerin insanları aldattıklarını belirtir. Buna benzer bir diğer grubu daha eleştirilerine hedef kılan Mahmûd, görünüşte fakirlik ve yoksunluğu seçen kalender görünümlü bir mülhid/sapkın grubun da ibadet mahallerinden şiddetle kaçıp Anadolu ve Rumeli’deki köy ve kasabalarda dolaşp küfür dolu sözleriyle özellikle gençler başta olmak üzere birçok müslûmanın itikadını bozduklarını söyler. Mahmûd bu kısmı da şekil ve sözde kalan sahte dervişliği reddettiğini belirttiği, hakiki dervişliğin ahlak, ibadet ve içten gelen Allah korkusuyla mümkün olduğunu savunduğu, aynı zamanda okuyucuyu samimi bir tasavvuf yoluna, geçmişteki sâlihlerin izine uymaya davet ettiği şu uzunca manzumesi ile sonlandırır:

Söyle Nâsîh sırası geldi yine söylemeniñ
 Meclise baḥş-ı tefârîḳ-i sūḥan eylemeniñ
 Ehl-i sünnet işidip sözleriñi şâd olsun
 Tâ kıyâmet daḥi ḥayr-ile adıñ yâd olsun
 Allâh Allâh bu ne sözdür bir alây mülhidler
 Dînimizde niçe menhileri hoş gör derler
 Nefs ü şeytâna uyup maʿşiyet etdikde kişi
 Etdirir Ḥâlîḳ’ı derler aña ḥâşâ o işi

94 Mahmûd Nâsîhî, *Şemʿatü’l-Meḥâfil*, 32b.

95 Mahmûd Nâsîhî, *Şemʿatü’l-Meḥâfil*, 32b.

Esb-i ‘aqlı ne revā rāh-ı dālāle sürmek
Ḥālīkñ ‘abdine hoş görmedigin hoş görmek
Böyle mülhidlere uyup niçe dervīş olalım
Gel biraz düşünelim ‘ākābet-endīş olalım
Hoş demişler *kişi dervīş ise dil-rīş gerek*
Kār-ı evvelde daḥi ‘ākābet-endīş gerek
Bi’l-bedāhe dedi bu mışra‘ı bir ehl-i vuḫūf
Şimdiki tekyeleriñ şeyḫine dervīşine yūf
Şeyḫ olup etmez ise şer‘-i şerīf üzre ‘amel
Tekyesi öyle ḥabīşñ başına geçse maḥal
Ḥūkm-i şer‘-ile o dervīş ki olmaz ‘āmil
Yegdir andan seg-i bāzār u ḥar-ı nā-kābil
Pāy-ı dervīş hemān rāh-ı şerī‘atde gerek
Erişir menzil-i maḫşūda o yoldan giderek
Allāh Allāh bu ne işdir bir alāy ehl-i dālāl
Tāc u ḥırka vü kemerle ede da‘vā-yı kemāl
Ey şerī‘atle ṭarīkatden olan bī-behre
Duymadıñ mı ne dedi ḥazret-i Yūnus Emre
Dedi *dervīşlik eger olsa be-tāc u ḥırka*
Durmayıp alır idim ben de otuza kırka
Var dilinde iki sözün birisi eyvallāh
Yok derūnuñda velī zerre kadar ḥavfullāh
Ne namāz u ne niyāz u ne şıyām u ne kıyām
Böyle mi vāşıl-ı Ḥaḫ oldular eslāf-ı kirām
Kendimi bileli yok Ḥaḫḫ’a yarar bir işim
Böyle olur ise ben senden iyi dervīşim
Sikke-i lāf ise sermāyesi dervīşñ eger
Şā‘iriñ tūtī zebānı anı ra‘nā söyler
Lāf ile rütbe-i bālāyı kim olmuş ḥā‘iz
Bal bal demek ile tatlı olur mu ağız
Gel-e ey vād-i ḥizlānda kalan bī-çāre
Gel-e ey cehl-ile kendiyi kılan āvāre
Nāṣihī’niñ sözüne şıdk-ile tūt gūş-ı qabūl
Olayım dersēñ eger sen de ez-aşḥāb-ı vuşūl
Milket-i ma‘rifet içre o ki bir server-idi
Diñle Ḥaḫḫı gibi bir pīr-i ṭarīkat ne didi⁹⁶

96 Maḥmūd Nāsiḥī, *Şem‘atü’l-Meḥāfil*, 34b-35a.

Bu uzunca manzumesinden sonra Nâsîh, İsmâil Hakkı Bursevî'nin altı adet şiirine yer verirken aralarda bu şiirlerin takdimini yine birer veya ikişer beyitle yapar.

Hayatının baharı denilecek bir yaşta dünya telaşesinden ele etek çekip tasavvufa meyl eden Nâsîh, kendisinin de mensup olduğu çevredeki bozulmalardan, yozlaşmadan ve sahtekârlıktan çok muhtarip görünmektedir. Bundan dolayı olsa gerek, *Şem'atü'l-Mehâfil*'de konuya birkaç defa temas etmekten kendisini alamaz. Temaslarından birinde metinde şeriate uygun hareket etmeyen sahte şeyhlerden bahsedilirken kendisi araya girip başından geçen bir hadiseyi nakleder. Hadisenin Mahmûd'un ağzından ifadesi günümüz Türkçesine şu şekilde uyarlanmıştır:

1284 ve 1285 seneleri sırasında Bursa'da Tahtakale yakınlarında bulunan Kurşunoğlu Medresesi'nde hücre-nişîn iken bahsi geçen şehirde halk arasında muteber ve muhterem görülen Sa'diyye tarikatı şeyhlerinden Hacı Haydar Efendi isminde bir şeyhin dervişlerinden olup mezkur Tahtakale'de Dikiciler dükkânı altında kahvecilik yapan Dervîş Alî isimli bir cahil vardı. Ben kahve içmek için bazen oraya giderdim. Bir gün yine orada kahve içerken söz konusu şahısla selef-i sâlihînin güzel amelleri hakkında sohbet ediyorken bu cahil adamın "Bizim pîrimiz Sa'düddîn çok büyüktür. Allâh ona 'Yâ Sa'deddîn sen benim sırrıma erdin, ben senin sırrına eremedim.' demiş." demesiyle başımdan bir kazan kaynar su dökmüşler gibi sinirlenip elimdeki kahve fincanını bıraktım. "Bu nasıl bir sözdür, Allah'a haşa noksanlık isnat ediyorsun. Böyle bir sözü tımarhanedeki deliler, belki Uzunçarşı'da oturup mal-ı fatura satan Ermeniler bile demez." deyip bu cahili ikna edip susturmak için hayli naklî ve aklî deliller getirdikten sonra "Sen bu sözü kimden işittin?" dediğimde "Şeyhimden işittim" dedi.⁹⁷

Mahmûd bu hadiseyi naklettikten sonra "Söz sözü açar." mealinde Arapça bir mesel ile yeni bir anektoda geçip bu sefer benzeri başka bir şeyhten bahseder. Buna göre Mahmûd, Bursa'ya göç ettiği sıralarda Hisariçi'ndeki Nakşiyye dergâhı şeyhi Abdülhâdî Efendi isminde bir cahildir. 1284/1867 yılından birkaç yıl evvel maaşını yediği bu dergâh tamir edilir. Yenilenen mescit ve dergâhlara bazı ayet, hadis, Allah'ın isimleri veya Hz. Peygamber'in isimlerini tahta bir levhaya yapıştırıp teberrüken asmak hattatların adeti ol-

97 Mahmûd Nâsîhî, *Şem'atü'l-Mehâfil*, 53b.

duğu üzere iki hattatın her biri hüsn-i hatlarıyla “Allâh” lafzı yazdıkları birer adet levhayı getirip bahsi geçen şeyhe teslim ederler. O da birini semahane dedikleri yere birini de teneffüs odası denilen hücreye asar. Daha sonra dergâhın zarafet sahibi büyüklerinden biri gelip şeyhin yanında semahanede asılı bulunan levhaya bakar ve hattın sahibini beğenip ona övgüler yapar. O esnada şeyh bu zata hitaben “Efendim bir Allâh da içeride vardır. O bundan daha güzeldir.” der. O zat da “Güzel Allâh birdir, iki değildir.” diyerek cahil şeyhin cehaletini zımnen ortaya koyar.

Yine aynı şeyhe birisi büyücek bir kağıt üzerine “Mâşâ’allâh” yazıp vermiş. O da cahil olduğundan bu levhayı semahane duvarına ters olarak yapıştırmış. Yani mîm ve şîn ve Allâh lafzının dişlerinin yukarı doğru bakan yerlerini aşağı tarafa getirmiş. Görenler bunu gülerek hikaye ediyorlarmış.⁹⁸

Bu çalışmanın ilk kısımlarında bahsi geçen Mehmed Rif’at isimli bir şeyhin oğlu olan Alî Rıfkî’nin İsmâil Hakkı Bursevî dergâhında meşihat makamına oturmasına karşın haram ve helali yok sayan bir anlayışta olması da Nâsîh’i hayli öfkeliendirip hüznlendirmiştir.⁹⁹

Tashih ettiği kaynak metinde esrar bahsi geçtiğinde, metnin arasında değil de haşiyesinde (sayfa kenarında) “esrâr-keş”lerin esrarı nasıl üretip tükettikleri hakkında bilgi verirken bu türden madde kullananları oldukça olumsuz ifadelerle eleştirdiği görülmektedir.¹⁰⁰ Nâsîh’in bu eleştiriyi yaparken Mehmed Şemseddîn’in afyon bağımlısı olduğunu söylediği Alî Rıfkî’yi de zihninde canlandırmış olması uzak bir ihtimal olmasa gerektir.

Klasik Türk Şiiri Geleneğine Hakimiyeti

Sosyal ve siyasi eleştirilerini, hem istinsah hem de tashih ettiği metin arasında cömertçe serpiştiren Nâsîh’in nasıl bir edebiyat anlayışına sahip olduğunu da başta *Şem‘atü’l-Meḥâfil fi’l-Âdâbi’l-Menâzil* ve *Sübḥatü’s-Sâlikîn* adlı eserleri olmak üzere tashihlerine düştüğü notlardan hareketle tahmin etmek güç değildir. Her şeyden evvel o, yaşadığı dönemde derin bir etkiye sahip olan Batı edebiyatından ne form/biçim de ne de içerik olarak çok fazla etkilenmiş görünmez. Yazdığı mensur metinlerin arasına gazel, mesnevi ve kıt’a nazım biçimlerindeki manzumeler ilave etmesi ve *Sübḥatü’s-Sâlikîn*

98 Bk. Mahmûd Nâsîhî, *Şem‘atü’l-Meḥâfil*, 54a.

99 Bk. Mahmûd Nâsîhî, *Şem‘atü’l-Meḥâfil*, 62b-63a.

100 Bk. Mahmûd Nâsîhî, *Şem‘atü’l-Meḥâfil*, 132b-133a (sayfa kenarı).

adlı derlemesinin Bursa İnebey Ktp. Genel 1700 numarada yer alan nüshasının 468-480 yaprakları arasındaki kısmını, kahir ekseriyeti tarih manzumeleri olmak üzere az sayıda gazel ve tahmisni de kaydettiği bir mecmua hâline dönüştürmesi onun klasik Türk şiiri terbiyesiyle yetişmiş ve bu çizgide sahip olduğu kabiliyeti ortaya koymaya çalışan biri olduğuna işaret etmektedir. Nitekim aldığı eğitim ve yaptığı tashihlerde bahsettiği çok sayıdaki metin de bunu teyit etmektedir.

Mahmûd'un; İsmâil Hakkı Bursevî'nin neredeyse tüm eserleri ve tashih ettiği metinleri bir yana, Sahaflar Şeyhizâde Es'ad Efendi'nin *el-Mustatraf* tercümesi, Şeyh Abdûlbâkî'nin tercüme ettiğini söylediği *el-Mevâhibü'l-Ledünniyye fi'l-Minahî'l-Muhammediyye*'si gibi birçok Türkçe¹⁰¹ eseri okuyup istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra *Şem'atü'l-Mehâfil*'de, tashih edilen metinde "oğlan" kelimesi bahsinin geçtiği kısımda yaptığı bir ilave ile klasik Türk şiirine vukufiyetini daha net bir şekilde gördüğümüz Mahmûd'un, Klasik Türk şiiri ile ilgili netameli konulardan birisini oluşturan oğlan¹⁰² konusunda klasik anlayışı benimsediği görülmektedir. Bu mealden olarak klasik Türk şiirinde sevgili tipi olarak tasvir edilen oğlanın özelliklerini verirken Abdûlbâkî, Siyâlî, Fasîhî, Sultân II. Murâd, Pertev-i Atîk, Ârif, Nev'î, Fûrû'î ve Akşemseddînzâde Hamdî gibi klasik Osmanlı şairlerinden birçok beyit ve kıt'a aktararak, nâdir güzellikteki bir oğlanın fiziki özelliklerini anlatır. Bu manada yüz hatları, gül yanakları, hilal kaşları, servi boyu, müşk kokulu zülfleri, çenesi ve şeker kamışına teşbih edilen dudaklarıyla bu delikanlı/oğlan, klasik Türk şiirinde idealize edilen maşuk tipinin tüm niteliklerini taşır. Nâsîh, bu kadar güzel bir oğlanın çarşı ve pazar gibi umuma açık alanlara bırakılmaması, bilakis "cevher-i cân" gibi korunması, fitneye ve kötülüklere sebep olabilecek bakışlardan uzak tutulması gerektiğini ifade eder. Özellikle "dil-i divâne"lerin bu tür güzellik karşısında zapt altına alınmasının zorluğuna değinir ve böyle bir gencin zülfüne takılan bir âşık gönlün başkalarının kalbinde fitneye sebep olabileceğini vurgular.¹⁰³

101 Mahmûd Nâsîh'in tespit edebildiğimiz tüm tashihlerine kaynaklık eden ve istifade ettiğini belirttiği metinlerin Türkçe olması, onun bu yönde bir hassasiyeti olarak kaydedilebilir.

102 Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Mücahit Kaçar, "Divan Şiirinde 'Erkek Sevgili Tipi' Şehrengizlerdeki Erkek Güzeller," *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. XXXVII, İstanbul, 2007: 61-83.

103 Bu bölüm için bk. Mahmûd Nâsîhî, *Şem'atü'l-Mehâfil*, 19b-20a.

Dilbilimsel İzahlar

Musahhih/müstensih Mahmûd'un tashih ettiği metnin arasına dahil ettiği "makâletü'l-muşahhih" başlıklı notlar ile daha küçük ölçekte yer verdiği ben-anlatılarının bir kısmı, kaynak metindeki kimi Türkçe asıllı kelimelerin anlam dairelerine yöneliktir. Bu gibi notlarında bir dilbilimci veya halkbilimci edasıyla yorumlar yapan Mahmûd, bu türden birkaç notta kelimenin anlam dairesini netleştirirken yaptığı araştırmalardan bahsedip yine biyografisi noktasında hayli önemli bilgiler verebilmektedir. Bahsi geçen eserde "kendene" isimli bitki hakkında bilgi verilirken Mahmûd metnin arasına girip bu bitki isminin etimolojisi ve kullanımına dair ayrıntılı bir açıklama yapar. Bitkinin fiziksel özellikleri, yetiştirme dönemi ve kullanım biçimleri hakkında bilgi verirken "*huşûşan maskat-ı re's-i fakîrî olan İslambol şānehallāhu °ani'l-āfāti bi'l-°arzi ve't-°tûl ve civār-ı enhāsında mebzuldür*"¹⁰⁴ diyerek hem doğum yerinin İstanbul olduğunu teyit eder hem de adı geçen bitkinin İstanbul'da çok yettiğini belirtir.

Benzeri notlardan birinde Mahmûd, kaynak metinde geçen "sumsuk" kelimesine dair açıklamalarda bulunur. Öncelikle kelimeyi harekeler ve ardından bu kelimenin seslendirmesini ve anlamını bir köylüden işittiğini şu şekilde izah eder:

Muşahhih-i fakîr der ki muşannifiñ işbu "şumşuk urup söyletmedi" °ibâresinde vâki° şād-ı mühmelelerin zammeleri ve mimiñ ve kâfiñ sükûnlarıyla şumşuk lafzı bu fakîriñ iki yüz toksan senesi Bursa Yenişehrine muzāfe İznik kaşabasına tâbi° Akharîm-nâm karyede min gayri liyâkatin hîdmet ü imâmetde müstaḥdem bulunduğu hilâlinde °an-aşl vilâyet-i Anadolıda Kemâh kazâsı ahâlisinden olup karye-i mezkûrede mütevaṭṭın °Alî Ağa bir gün ba°zı yārânla bir meclisde idāre-i aḳdāh-ı kelām eşnāsında bi'l-münāsebe ber-vech-i muḥarrer şād-ı şāniyeden soñra kâf ile "şumşuk" diyü tekellüm etmesiyle ba°de ḥatmi'l- mükāleme "Şumşuk ne demekdir?" diyü kendisinden istifsâr eyledigimde merḳûmuñ eliyle ve diliyle ta°rîfinden bizim ta°birimizce yumruk demek olduğı ma°lûm olmuşdur..¹⁰⁵

Mahmûd'un tashih ettiği *Âdâb-ı Menâzil*'de yer alıp da üzerinde durduğu kelimelerden biri de "kâzircilik" kelimesidir. Mahmûd, "bu kelimenin

104 Mahmûd Nâsihî, *Şem°atü'l-Meḥâfil*, 41b.

105 Mahmûd Nâsihî, *Şem°atü'l-Meḥâfil*, 55b.

metindeki farklı yazım biçimlerine dikkat çekerek, kelimenin Arapça kökenli olup “boyacılık” anlamına geldiğini ifade eder. Böylece bir vesile bulup nüshalardaki hatalı yazımlara dair görüşlerini ifade etmeye başlar. Kelimelerin nüshalardaki yanlış okuma ve yazımlarının metinlerin asli dil ve anlam bütünlüğünü bozduğunu, eserlerin ilmî ve estetik değerini zedelediğini eleştirel bir dille ortaya koyar. Özellikle Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış eserlerin bazı hattatlar ve yazıcılar tarafından hatalı şekilde istinsah edilmesinin metinlerin okuyucu nazarındaki itibarını düşürdüğünü, hatta bu yanlışlıkların müellifin bedduasına sebep olacak kadar vahim sonuçlar doğurduğunu ifade edip bunu kendi başından geçen bir hadise ile örnekler. Belirttiğine göre Bursa’da bulunduğu sırada Diyarbakırlı Muhibbullah Efendi’nin himayesinde Süleymân Nahîfî’ye ait, Hz. Peygamber’in doğumuna dair menkıbeleri konu alan değerli ve hacimli bir manzumenin peşine düşer, ancak bu eseri istinsah eden hattatın cehaleti nedeniyle her on beyitte bir anlam ve yazım hatasıyla karşılaşır. Bu durum karşısında, metni derin bir hayal kırıklığı içinde istinsah etmekten vazgeçtiğini dile getirir.¹⁰⁶

Mahmûd’un üzerinde durduğu ve bu vesile ile görüşlerine yer verdiği bir diğer kelime, tashih edilen metinde “nüre” olarak geçip “hîrzime” şeklinde karşılanan kelimedir. Mahmûd bu şekilde bir karşılamının yeterli olmadığını, çünkü “hîrzime”nin de anlam bakımından açıklamaya muhtaç olduğunu ifade eder. Ardından “nüre” kelimesinin Arapça kökenli olup Türkçede “zîrnîh” veya “zîrnîk” olarak bilinen bir çeşit toprak olduğunu belirtir. Bu madde, geçmişte hamamlarda tellaklar tarafından sönmemiş kireçle karıştırılıp bez içinde bekletilerek kılların giderilmesi amacıyla kullanılırdı. Mahmûd, gençlik yıllarında bu uygulamaya şahit olduğunu, ancak uzun süredir kullanılmadığını, bunun da sünnet-i seniyyenin unutulmasıyla ilgili olduğunu ifade eder.¹⁰⁷ Böylece, bir kelime açıklaması vesilesiyle hem eski bir temizlik uygulamasına dair önemli bir kültürel bilgi verirken hem de zamanla terk edilen dinî uygulamaları eleştirel bir tarzda gündeme getirir.

Benzer bir açıklama ve eleştiri de kaynak metinde yer alan “çulha” kelimesi için yapılır. Mahmûd bu mesleğin peygamber mesleği olmasına karşın son zamanlarda kötü kişilerin eline geçmesiyle gözden düştüğünü belirtir-

106 Mahmûd Nâsîhî, *Şem’atü’l-Meḥâfil*, 106b-107a.

107 “bu fakîr eyyâm-ı şebâbetimde ḥammâmlarda böyle görür idim ḥayli vakîtdenberü gördüğüm yokdur çünkü bunun isti’mâli sünnet-i seniyyeden bulunduğundan ve zamân-ı kıyâmet karîb olduğundan niçe niçe farz u vacib ü sünnetler metruk olduğu mişillü bu sünnet dahî metruk olmuştur.” Mahmûd Nâsîhî, *Şem’atü’l-Meḥâfil*, 109a.

ken şu cümlelerle berbelik mesleğinin de o dönemde aynı kaderi yaşadığını ifade eder:

Nitekim zamânımızda berberlik şan[°]ati gibi ki aşlında şan[°]at-i maḳbûle vü merḡûbeden ise de biraz vaḳitden beri yed-i esâfil ü dest-i erâzile geçmekle bütûn bütûn dîde-i i[°]tibâr-ı ehl-i istikâmetden sâḳıṭ olmak derecesine varmışdır. Zîrâ evvelki gibi mütedeyyin ü müstaḳîmü'l-etvâr üstâdlar ve şâḥib-i nâmûs u [°]âr müşteriler bu zamânda aḳall-i ḳalîldir.¹⁰⁸

Mahmûd kaynak metinde yer alan “at boşaltmak” deyimisel ifadesinin semantik dairesini imamlık yaptığı yerde yaşlı bir adama sorduğunu, onun verdiği cevap neticesinde metni anladığını ama mecliste bulunan başka birinin verdiği bilgilerle konunun daha fazla vuzuha kavuştuğunu açıklarken kültür tarihi açısından önemli veriler kaydeder:

Muşaḥḥih-i fakîr der ki muşannifiñ işbu at boşaltmak ta[°]bîri ne ma[°]nâya olduğunu istifhâm için Anaṭolıñın içeru taraflarından ve eski [°]Oşmanlulardan Hâcî İbrahîm Âga-nâm bir müsinn âdemden istifsâr eyledigim münâsebetiyle “Murzi[°]a ḥatun ki aña bizim ta[°]bîrimizde emzikli denür öyle ḥâtuna zevci mücâme[°]at eylese ve ol ḥatûn ḥâmile olsa südi fâsid olup eger ol meme emen şabî oḡlan ise ol fâsid südüñ eşeri muşannifiñ bâlâda zıkr etdiği üzre zâhir olur imiş dediğimde ol meclisde bulunan kimselerden birisi dedi ki biz daḡı şöyle işidiriz ki anası emzikli olmadığı ḥâlde ana rahmine düşen veled anasından doğduktan soñra minâre gibi yüksek yerden düşse bir yeri incinmez derler demişdir ki bu kelâmıñ mefhûm-ı muḥalifi muşannifiñ kelâmını mü[°]eyyiddir fe’fhem. Fi’l-vâḳi[°] çok kerre müşâhede olunmuşdur ki ba[°]zı şabî öyle yüksek yerden düşer ki eger büyük âdem düşse kırılmadıḡ kemiği ḳalmaz öyle iken yine ol şabiniñ ḳalem gibi kemüklerinden birisi şikest olmaz.¹⁰⁹

Bu alıntı, Mahmûd’un yaptığı tashih işlemini ne kadar titiz bir şekilde gerçekleştirdiğini gösterdiği gibi onun muhatap olduğu metni derinlikli olarak anlama çabası neticesinde sadece yazılı değil aynı zamanda modern bir dil bilimci ve halkbilimci gibi sözlü kaynaklara da müracaat etmesi açısından dikkate değerdir. Bu yönüyle yukarıdaki metin, sadece bir kelime serhi

108 Mahmûd Nâsîhî, *Şem[°]atü’l-Meḥâfil*, 114a.

109 Mahmûd Nâsîhî, *Şem[°]atü’l-Meḥâfil*, 119a.

değil; aynı zamanda bir halk bilimi malzemesi ve sözlü kültürün yazılı bel-
lekteki yansıması olarak da değerlendirilebilir

Sonuç

Bu makalede varılan en önemli sonuçlardan biri, Osmanlı ben-anlatılarının beklenmedik biçim, amaç ve bağlamlarda görünüm kazanabilmesidir. Bundan dolayı son zamanlarda hayli rağbet gören, hem nitelik hem de nicelik bakımından önemli araştırmaların yayımlandığı bu sahadaki tespit çalışmalarında, Mahmûd'un, nüshalarda kalıp pek de dikkat çekemeyen tashihlerinin içine, modern zamanların metin üretim pratiklerine göre beklenmedik ve şaşırtıcı bir şekilde gömülmüş bu türden metinleri göz ardı etmemek için azami gayret gösterilmesi gerekir.¹¹⁰ Öte taraftan Mahmûd örneği bize göstermektedir ki, tespiti ve değerlendirilmesi daha kolay ve net olan müstakıl veya kısmi ben-anlatıları yanında parçalı ben-anlatıları biyografi geleneğine dahil olacak kadar "merkez"e yakın olmayan ve belki de "sıradan" denilebilecek kişilerin biyografisini inşa etmede paha biçilmez veriler sunmaktadır. Arşiv belgeleri, yazma eser/nüshalardaki kayıtlar ve bu türden otobiyografik malzemeye birlikte, biyografisi oluşturulacak kimselere daha yakından bakmak, onun "özel"ine girip günlük hayatı, sosyal konumu ve çevresi ile eğitimine dair daha ayrıntılı sonuçlara varmak mümkündür. Nitekim bu çalışmaya konu olan Mahmûd da şimdiye kadar sadece *Osmanlı Müellifleri*'ndeki kısa bir biyografik bilgi ve *Sübhatü's-Sâlikîn*¹¹¹ isimli eseri ile tanınır/maz/ken tashih ettiği nüshalara serpiştirdiği ben-anlatıları veya otobiyografik veriler sayesinde onun nispeten geniş bir biyografisi oluşturulmuştur. Böylece bu tashihlerin, yazma kültüründe nüshaların değişim dönüşümü ve müstensihlerin muhatap oldukları metinlere müdahaleci tavırlarını anlamak noktasında çok önemli bir örnek olduğu anlaşılmıştır.¹¹²

110 Bu satırların yazarı tarafından yakında neşredilecek makalede görüleceği üzere, Vücûdî mahlaslı bir 16.-17. yüzyıl şairi de, şaşırtıcı bir gerekçe ile, eserinin başkaları tarafından aparılmasının önüne geçmek amacıyla *Hayâl ü Yâr* isimli mesnevisinin sonuna neredeyse mesnevisinin yarısına denk gelecek bir hacimde bir sergüzeştine yer vermektedir.

111 Nâsîh'in bu eserinin varlığı bilinmekteyse de maalesef henüz neşri gerçekleştirmediği gibi eserde kendisine dair otobiyografik birçok bilgi verip eserinin oluşum sürecini anlattığı yoğun derkenar kayıtları da ele alınıp değerlendirilmiş değildir.

112 Bu satırların yazarı, Mahmûd'un yaptığı tashih çalışmalarını bu bağlamda değerlendirip bir kitap hâline getirmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda ilk çalışma Şemseddin Sivasî'nin *Mevlid*'i ile Abdî'nin *Nev-zuhûr* isimli eserlerini kaynak alan tashih çalışmalarını değerlendiren bir makaleyi yakın zamanda neşretmeyi hedeflemektedir.

Bizzat kendisinin sunduğu otobiyografik malzeme sayesinde nispeten ayrıntılı bir biyografisini oluşturduğumuz Mahmûd'un doğar doğmaz yetim, henüz dört yaşında ise öksüz kaldığı, hayatının geri kalan kısmında da yetim ve öksüzlüğüne bir de "garip"lik eklediği görülmektedir. Kuvvetle muhtemel hayatı boyunca evlenemeyen Mahmûd'un, doğduğu şehir olan İstanbul'u terk edip Bursa'da çok zorlu şartlar altında, kimi zaman bir dergâhta kimi zaman bir medresede kimi zaman da bir handa, yalnız bir şekilde hayatını geçirdiği görülür. Onun, eleştirel bakışı açısı sebebiyle yaşadığı dönemde toplumun yeni yeni karşılaştığı kimi ekonomik uygulamaların ağır yükünü, padişah dahil tüm devlet ricalini cesur bir şekilde eleştirerek gündeme getirdiği, toplumdaki yozlaşma ve bozuklukları çekinmeden tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Bundan dolayı olsa gerek, pek de sahip çıkılmadığı anlaşılan Mahmûd yaşadığı 62-63 yıllık hayatı boyunca "yetim ve öksüz gördüğünü nüshalara sahip çıkıp"¹¹³ bunların uğradığı bozuklukları, isteyerek ya da istemeden metinleri özgün hâllerinden daha da uzaklaştırma pahasına, tashih edip onlardan yeni nüshalarını çıkarmaya gayret etmiştir.

Bu çalışma bir kısmı başka çalışmalarda ayrıntılı olarak ele alınmaya elverişli bazı soruları da gündeme getirmektedir. Bunlardan biri "Mahmûd'un, kendi biyografisini ve yaşadığı dönemin sosyal ve siyasi eleştirisi açısından çok önemli olan ben-anlatılarını neden tashih ettiği içeriği farklı bu metinlerin içerisine gömdü?" sorusudur. Kendisini güvende hissedip, zor olan hayatını daha fazla zorlaştırmamak için tespit edilmesi pek de kolay olmayan böyle bir konforlu alanda yazma yoluna başvurduğu, böylece izini kaybettirmeye çalıştığı ilk elden akla gelebilse de bunun için başka gerekçeler de düşünülebilir. Bu mealinden ve belki de bunun bir devamı olarak Mahmûd'un kendini anlatma ihtiyacı hissetmesi veya buna karar vermesi, hayatı boyunca eserleriyle hemhal olmak suretiyle manevi mürşidi bellediği İsmâil Hakkı Bursevî'nin izinden gitmek isteği şeklinde yorumlanabilir mi? Oluşturduğu mecmualar ve yazdığı eserlere benzer şekilde hayli otobiyografik malzeme serpiştiren¹¹⁴ Bursevî'nin Mahmûd'a bu yönde ilham vermiş olması yadırganacak bir durum olmamakla birlikte bu konunun da müstakil bir çalışmayı hak ettiğini düşünüyoruz.

113 Bu ifade kıymetli meslektaşım Mehmet Kalaycı'dan sözlü olarak nakledilmiştir. Kendisine teşekkür ederim.

114 Bk. Nurdan Şahin, "Sûfi Pratiklerde Kendilik İnşası Bağlamında Yazının Yeri ve İsmail Hakkı Bursevî (1653-1725)" *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi* 2, no. 1 (2024): 98-123.

Başka çalışmalarda daha derinlikli olarak ele alınmayı gerektirse de bu çalışmada ortaya çıkan bir diğer önemli sonuç da yazma kültüründe üretilen nüshaların ne kadar geniş ve yoğun değişim ve dönüşümlere açık olduğu, müstensihlerin adını vererek ya da vermeden nüshalara müdahale etme konusunda ne kadar serbest davranabildikleridir.

Kaynakça

- Abdi. *Nev-zuhûr*. Musahhih ve müstensih: Seyyid Mahmûd Âgâh, Yazma Başışlar nr. 5738: 39b-47a. Süleymaniye Yazma Eser Ktp.
- Akyıldız, Ali. "Tanzimat." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tanzimat> (Erişim tarihi: 25.04.2025).
- Alvan, Türkan. *Sultan Murad-ı Salis'in Dünyası: Mektupları ve Rüyaları Işığında Bir Derviş Padişah*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.
- Baltacı, Cahit. "Mektep." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mektep#2-osmanlilarda-mektep> (Erişim tarihi: 24.04.2025).
- Beyazıt, Yasemin. "Eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye Külliyyatında Otobiyografik Anlatılar." *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi* 2, no. 2 (2024): 32-65.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*, hazırlayan: M. A. Yekta Saraç, editör: Mustafa Çiçekler. 2. cilt. Ankara: TÜBA, 2016.
- Çonoğlu, Mustafa. "Mecmû'a-i Hakkî." Yüksek Lisans Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi, 2019.
- Erdem, Hüsameddin. "Abdüllatif Karamânî." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullatif-karamani> (Erişim tarihi: 22.04.2025).
- Esir, Hasan Ali. "XVIII. Yüzyılın Başında Yazılan Bir Miraciye: İsmâil Hakkı Bursevî ve Miraciye'si." *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 5, no. 1 (2023): 1-39.
- Fazlıoğlu, İhsan. "'Öznenin Kıyâmı: 'Ben', 'Biz' ve 'Kendilik' Hakkında Nazarî Bir Çözümleme." *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi* 1, no. 1 (2023): 45-63.
- Felek, Özgen. *Kitabü'l-Menamat: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- Gündoğdu, Şenol. "Türkiye Modernleşmesini Tanzimat Eleştirileri Bağlamında Düşünmek: Taklit ve Günah Geçisi Kavramları." *Tarih Araştırmaları Dergisi* 42, no. 74 (2023): 296-99.
- İşinsu Durmuş, Tuba. "Mısır-ı Hünerde Kendüyi Satmak Gerek Kişi: Tezkire Önsözleri, Divan Dıbaceleri ve Sebeb-i Teliflerde Sanatçı Kendisini Nasıl "Satar?" *Bilgi* 57 (Bahar 2011): 65-81.
- İnalcık, Halil. "Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri." *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, editörler: Halil İnalcık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu. İstanbul: Türk İş Bankası Kültür Yayınları, 2011:
- Kaçar, Mücahit. "Divan Şiirinde 'Erkek Sevgili Tipi' Şehrengizlerdeki Erkek Güzelleri." *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXXVII (2007): 61-83.
- 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 Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullah Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (2021): 1-90.
- Kara, İsmail ve Nergiz Yılmaz Aydoğdu (ed.), *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Karaver, Ümit. "XV. Yüzyıl Timurlu/Karamanlı/Osmanlı Ulemâsından Şeyh Alî El-Bes-tâmî Musannifek'e Dair Otobiyografik Kayıtlardan Hareketle Biyografik Bir İnceleme." *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi* 2, no. 1 (2024): 1-36.
- Karaver, Ümit ve Muhammed Taki Hüseyini. "Şeyh Alî El-Bistâmî'nin (Musannifek) Hakâiku'l İmân Li-Ehli'l-Yakîn ve'l-İrfân Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme." *İslam Tetkikleri Dergisi* 12 (2022): 397-439.
- Karahasanoğlu, Selim. "Ben-Anlatıları." *Tarih Bilimi ve Metodolojisi*, ed. Mehmet Yaşar Ertaş. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2019.
- , "Ben-Anlatıları: Tarihsel Kaynak Olarak İmkanları, Sınırları/Ego-Documents: Potentials and Limitations as a Source for Historical Research." *Turkish History Education Journal* 8, no.1 (2019): 211-230.
- , "Niçin Çıkıyoruz?" *Ceride* 1, no.1 (2023): 18-23.
- , "Ottoman Ego-Documents: State of the Art." *International Journal of Middle East Studies* 53, no. 2 (2021): 301-308.
- Koç, Mustafa, (ed.). *Revnakoğlu'nun İstanbul'u İstanbul'un İç Tarihi: Fatih C. 2*. İstanbul: Fatih Belediyesi Kültür Yayınları, 2021.
- Mahmûd Nâşîh. *Sûbhatü's-Sâlikîn*. Genel nr. 1699: 32 yk. Bursa İnebey Ktp.
- , *Sûbhatü's-Sâlikîn*. Genel nr. 1700: 481 yk. Bursa İnebey Ktp.
- , *Şem'atü'l-Mehâfil fî Âdâbi'l-Menâzil*. Genel nr. 1682: 145 yk. Bursa İnebey Ktp.
- Mehmed Şemseddîn. *Yâdigâr-ı Şemsî I-II*, hazırlayanlar: Mustafa Kara ve Kadir Atlansoy. Bursa: Uludağ Yayınları, 1997.
- Namlı, Ali. "Kitâbetle Mübtelâ Olmak: İsmâil Hakkı Bursevî." *TALİD* 16 (2020): 333-68.
- Niyazioğlu, Ash. *17. Yüzyıl İstanbul'unda Rüyalar ve Hayatlar*, çeviren: Ayşen Anadol. İstanbul: Doğan Kitap, 2020.
- Okuyucu, Cihan ve Sadık Yazar. *Tuhfetü'l-İhvan: XVI. Yüzyıldan Bir Katibin Sergüzeşti, İnceleme, Tenkitli Metin*. İstanbul: TYEK, 2020.
- Örenç, Ali Fuat. "1827 Navarin Deniz Savaşı ve Osmanlı Donanması." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 46 [Prof. Dr. Ali İhsan Gencer Hatıra Sayısı I] (2007): 37-84.
- Özgül, M. Kayahan. *Türk Edebiyatında Siyasi Rüyalar*. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Şâhidî İbrâhîm Dede, *Gülşen-i Vahdet*. Musahhih: Mâhmûd Nâşîh, Yz A 2109: 18 yk. Milli Ktp.
- , *Gülşen-i Vahdet*. Musahhih: Mâhmûd Nâşîh, Hüdai Efendi nr. 663: 17 yk. Hacı Selim Ağa Ktp.
- , *Gülşen-i Tevhîd*. Musahhih: Mâhmûd Nâşîh, Genel nr. 2031: 1b-127b. Bursa İnebey Ktp.
- Şahin, Nurdan. "Sûfî Pratiklerde Kendilik İnşası Bağlamında Yazının Yeri ve İsmail Hakkî Bursevî (1653-1725)." *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi* 2, no. 1 (2024): 98-123.

- Şahin, Oğuzhan. "Klasik Metinlerde Övgünün Karakteristiği: Müellif Kendini Nasıl Yüceltir?" *Divan: Disiplinlerarası Çalışma Dergisi* 23, no. 45 (2018/2): 81-117.
- Şemseddin Sivasî. *Mevlid*. Musahhih ve müstensih: Seyyid Mahmûd Âgâh, Yazma Başlıklar nr. 5738: 1b-38b. Süleymaniye Yazma Eser Ktp.
- Şentürk, Ahmet Atilla. "Klasik Şiir Estetiği." *Türk Edebiyatı Tarihi*, C. 1, ed. Talat Sait Halman. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007.
- Terzioğlu, Derin. "Tarihi İnsanlı Yazmak: Bir Tarih Anlatı Türü Olarak Biyografi." *Cogito* 29 (2001): 284-96.
- Tolasa, Harun. *Kendi Kalemile Temeşvarlı Osman Ağa: Bir Osmanlı Türk Sipahisinin Hayatı ve Esirlik Hatıraları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1986.
- Uludağ, Süleyman. "Rüya." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ruya#2-tasavvuf> (Erişim tarihi: 24.04.2025).
- Yurtsever, Mehmet Murat. "İsmâil Hakkı Bursevî." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ismail-hakki-bursevi#2-edebi-yonu> (Erişim tarihi: 17.04.2025).
- , "Yünus Emre, Niyâzî-ı Mısrî ve İsmâ'îl Hakkî Bursevî'de Türk Tasavvuf Şiirine Özgü Maзмün Arayışları." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23, no. 2 (2019): 693-714. <https://doi.org/10.18505/cuid.612502>
- Yûsuf Sinâneddin b. Ya'kûb Efendi. *Menâsikü'l-Hac*. Musahhih ve müstensih: Mahmûd Nâsîh. Milli nr. 3769: 39 yk. Bursa İnebey Ktp.

Ekler

Mahmûd'un Mühürleri

	
Vakıf-ı Hacı el-Hac Mahmud Nâşih 1308	Es-Seyyid Mahmud Nâşih 1299

Mahmûd'un Ben-Anlatılarından Birkaç Örnek

1. Çocukluğuna Dair Ben-Anlatısı (*Şem'atü'l-Mehâfil fi'l-Âdâbi'l-Menâzil*, 141a-142a)

Muşahhih-i mukaşşir der ki pederim Seyyid Hâfız İbrâhîm Âga ve vâlidem Seyyide Hâdîce Hatun ve min kibeli'l-ümme ceddem Âişe Hatun *rahimehumullâhu te'âlâ rahmeten vâsi'a* İstanbul'da Yavuz Sultân Selîm Câmî-i şerîfi kurbünde Çerâgî Hamza Dede mahallesinde kâ'in menzil ü me'vâlarında sâkinler iken bu fakîr biñ iki yüz kırk bir (1241/1825) senesi işbu 'âlem-i miñnet-âbâda kadem-nihâde olup pederim mezbûr Hâfız İbrâhîm Âga bu fakîriñ rûz-ı vilâdetiniñ kırk birinci günü bi'l-cümle evlâd ü 'iyâlini cenâb-ı Rabbü'l-hâfıza ısmarlayıp kendisi şunûf-ı 'asâkir-i şâhâneniñ humbaracı sınıfından bulunduğu mülâbesesiyle sene-i mezkûre hılâlinde Mora vak'a-i mü'ellimesi hudûşunda bâ-irâde-i padişâhî İstanbul'dan ol tarafa mukaddem ü mu'aḥḥar irsâl ü isbâl olunan elli beş kıt'a sefâin-i hümâyunuñ biriyle Der'aliyye'den fekk-i lenger-i ikâmet ve Avaran-nâm maḥalle muvâşalat ve maḥall-i mezkûrda Moskov, İngiliz ve Fransız kefare-i feceresiniñ ihrâkıyla ducâr-ı çâr mevc-i telef ü mücib-i esef-i derûn-ı muvehḥidîn olan sefâin-i harbiyye-i mezkûreniñ birinde bulunduğu hâlde garîk-i deryâ-yı rahmet ve sîrâb-ı zülâl-i şehâdet olduğdan soñra bu fakîre ra'z-ı pistân-ı mâderden ferâğat gelmedin ya'nî bizim ta'birimizce memeden kesilmedin vâlidem mezbûre Hâdîce Hatun daḥi 'âzime-i gülşenserâ-yı âḥiret ve bî-iştibâh nâ'il-i na'im-i cennet olup ba'de vefâtihâ bu fakîr, ceddem mezbûreniñ zir-i cenâḥ-ı ḥimâyet ve hicri terbiyetinde kalıp düşe kalka henüz çâr sâle yetmedigim ve nîk ü bedi fark u temyîz etmedigim zamânda ki ceddem mezbûreniñ naql u rivâyeti üzre kırk yedi aylık bir tıfl-ı yetîm-i ma'sûm bulunduğum eşnâda ḥânesi ḥanemize muttaşıl Kırşuncu Âlî nâmında bir müdmin-i hamr ya'nî be-her aḥşam ḥâne-i nuḥûset-lânesine serḥoş olduğu hâlde gelir bed-sîret bir koñşumuz olup bir gün aḥşam vaḳti ceddem [142b]

mezbûre bu fakîr ü yetîmi hânemiziñ kapısı öñine oturdup kendisi tabh-ı ta'âm ile meşgûl iken bu fakîr hâlâ şahş-ı habîşini teşahhus edemedigim mezkûru'l-ism serhoş koñşumuz ol aḥşam yine mest ü sekrân olmuş gelir ve kapımızıñ önüñden geçer iken bu fakîr ü yetîm ü ma'şûmuñ elinde bulunup anuñla oynayup eglendigim degnegiñ üzerine kör gibi başup ve degnek ayağına tolaşup şâ'irüñ beyt:

Ḥadeng-i ğamzesine sînede nişâne arar
O kaşî yâ beni öldürmege bahâne arar

beyt-i maзмün-meşhûnu mefâdi üzre o serhoş-ı bî-hûşuñ binâ-yı vücûd-ı habâşet-nümûdu esâsından yıkılmağa bâhâne-cû olarak yıkılıp gelir iken ḥaşeb-pâre-i mezkûruñ ayağına tolaşması biraz ziyâdece yıkılıp gitmesine sebeb ü bahâne olduĸda hemân mey-ḥor-ı menfûr-ı mezkûr yıkılarak yanına gelip ve elimden ol degnegi alıp ve bir eliyle bir kolumdan tutup ol degnek ile bu fakîr ü yetîme ḍarb-ı şedîd ile ḍarb etmege ve bu fakîr ü yetîm daḥı acı acı feryâd u fiġân etmege başlayıp feryâd-ı 'âcizî ceddem mezbûreniñ sem'ine vâşıl olduĸda hemân baş açuĸ ve yalın ayak segirdip bu fakîri ol zâlimiñ elinden alıp ve bağına başıp ve dü-dest-i du'âyı dergâh-ı icâbet-penâh-ı cenâb-ı 'Azîz-i zü'ntikâma ref' edüp

“İlâhî İlâhî! Sevgili habîbiñ Muḥammed Muştafâ *'aleyhi ezke't-teḥâyâ* hürmetine ḥuşûsen bu yetîm ü ma'şûm u bî-günâhıñ işbu gözi başı hürmetine şol zâlim karîb zamânda belâsını bulduĸunu bu 'âcize-i 'âşîye 'Âişe kuluña göster.”

diyü sûziş-i derûn ile tazarru' u niyâz ve ittifâkıyyât-ı umûrdan olarak ol zâlimiñ bu kâr-ı nâ-hemvârından iki gün mürûrunda hânemiziñ ba'zı maḥallerini ta'mîr ü termîm etdirmek üzre ceddem mezbûra bir ihtiyâr zimmî dülger getirip muḥtâc-ı ta'mîr ü meremet olan maḥalleri zimmî-ı mersûma irâ'e ve levâzım-ı ta'mîreyi ol gün bi't-tedârûk zimmî-i mersûm ertesi günü 'ale'-ş-şabâḥ gelip ta'mîre mübâşeret eylediginde zikri murûr eden serhoş şabâḥ vaktinde hânesinde kelb gibi yatar iken hânemizde olan dülger taḳırdısı güyâ kendüyi ta'cîz edip râḥatsız olduĸundan ğazablanıp ve

ḳalkıp eline bir şopa alıp ve bāğcemiz tarafında kā'in koṣu ḳapısı ta'cīr olunur bāb-ı ṣağīrden ḥafiyen gelip zimmī-i mesfūra ḥiṭāben:

“Behey şöyle böyle etdigimiñ gāvuru! Nedür şabāḥleyin bu ṭaḳırdı bu ta'cīzlik?”

diyü elidenki şopa ile **[142a]** ḥaylice dögüp gitmesiyle zimmī-i mersūm daḥı bürehne-ser ü mekşūfu'r-re's olduḡu ḥâlde ellerin maḥall-i nüzul-i Raḥmet-i Rabbānī olan cenāb-ı semāya ref' edip ağlayu ağlayu:

“Ey cümle müslem ü tersānıñ ḥalığı! Ey cümle insān u ḥayvānıñ ḥalığı u rāzıḳı! Sen cümle şeyleri görür ve bilirsıñ, bugün bu zālīm bu ednā kuluña etdiği zūlmü gördüñ. Senden dilerim ki ol zālīmı yakın vāḳitte bir çāresi bulunmaz derde dūçār eylesin.”

diyü inkisār-ı ḳalb ile du'ā vü niyāz ve ḥānemiziñ ta'mīr işini terk-ile zenbīlini alıp gitdiği gündün beş gün mürūrunda minārelere ḳurşun ḳaplayanları görenleriñ ma'lūmı olduḡu üzre zālīm-i mezbūr-ı menfūr İstanbul'da Ṭophāne-i 'āmire ile Beşikṭaş arasında kā'in Fındıklı cāmi'-i şerīfi mināresiniñ ṭıṣarısından 'alemine urḡān ile şalıncaḳ ḳurup ve üzerine oturup mināreye ḳurşun ḳaplar iken bi-emrillāhi te'ālā urḡān çözümlmesiyle ol zālīm, cāmi'-i mezkūr ḳapısı önüne düşmüş ve düşdüḡü ānda zenbūr-ı mevt başına ve mūr-i merg 'asel-i 'işine üşmüş olduḡunu bu faḳīr, siyāḥ ü sepīdi ve 'atīḳ u cedīdi ve ḥaṣeb ü ḥadīdi ya'cī nīk ü bedi ve ḥurūf-ı ebcedi fark u temyīze ḳābil olduḡum hengāmede ceddem merḥūmeden mesmū'um olmuşdur.

Fe-sübḥānallāhi'l-meliki'l-mucībi'l-ḳādiri'l-ḳaḥḥār! Fi'l-ḥaḳīḳa zimmī-i mazlūm-ı merḳūmuñ du'āsı üzre zālīm-i mey-ḥor-ı menfūr-ı mezkūr, devāsı bulunmaz derde dūçār ya'cī pençe-i ḳahr-ı Ḳaḥḥāra giriftār ve bilā-tevbe tābūt-ı fenāya süvār olup dār-ı caḥīmde ḳarār etmesiyle ḥadīş-i şerīf-i mezkūruñ iki cihetden sırrı zāḥir ü bedīdār olmuşdur, şadaḳa nebiyyü'l-muḥtār, intehā.

2. Mahmûd'un İki Rüyası

Muşaḥḥiḥ-i kâşır der ki bu fakîr biñ iki yüz seksen altı senesi maḥrûsa-i Burusa'da Şeyḥ İsmâ'îl Ḥakkî *ekremellâhu bi-mezîdi't-terakkî* ḥazretleriniñ zâviye-i feyz-ḥâviyelerinde ḥücre-nişin bulunduğum eşnâda Şeyḥ-i müşârün-ileyhiñ âşâr-ı ḥâme-i ma'ârif-âlamelerinden kitâb-ı Silsiletü'l-Celevetiyye-nâm eşer-i cemîlelerini taḥrîr ile meşğûl iken kitâb-ı mezkûruñ emr-i taḥrîri taḥmînen nişfına resîde olduḡda ol gece bu fakîr âlem-i menâmda şöyle gördüm ki gûya bir maḥalde leb-i deryâdan ya'nî kenâr-ı baḥrden bir zevraḡçeye süvâr olmak iktizâ etmekle ol ânda fakîr ayağımda olan pâpûşlarımı evvelâ fülke-i mezkûre içine atıp ba'dehû kendü râkib olmak murâd etmemle pes vech-i meşrûḥ üzre pâpûşlarımı ayağımdan çıkarıp sefine-i mezbûre derûnuna endâḥt eyledigimde bir teki sefine derûnuna bir teki baḥre düşmesiyle fakîr daḡı bu ḥâle müte'essifen bîdâr olmuşdum, fi'l-ḥaḡîka ferdâsı gün ba'de'z-zuhr bir vak'a-i mükeddirenîñ vuḡû'u ve bir ḥâdişe-i mü'ellimenîñ ḥudûsı kitâb-ı mezkûruñ taḥrîrine mâni'-i kavî ve sebeb-i zâhiri olup kitâb-ı mezkûr nâ-tamâm ḡalmışdur ya'nî sefine derûnunda ḡalan bir tek pâpûşuñ bir işe yaramayacağınıñ bedâheti kitâb-ı mezkûr daḡı nişf ḡalıp ve nişf-ı kitâb ise erbâb-ı müṭala'aya çendân kâr-ger olmayacağına işâret-i ḡaybiyye olmuşdur.

Ve yine bu fakîr biñ iki yüz ṡoksan ve ṡoksan bir senelerinde Burusa Yeñişehri'ne muzâfe İznîḡ ḡaşabasına tâbi' Aḡharîm-nâm ḡaryede imâm bulunduğum eşnâda ḡuşamâ-yı âcizîden imâm ḡıyâfetinde Deli Muṡtafâ-nâm bir câhil bu fakîriñ ḡarye-i mezkûra imâmetinden ayağını ḡaydırıp oraya kendi imâm olmak emeliyle ḡayli vakitden beri ṡolaşmakda iken mârru'z-zîkr ṡoksan bir senesi şehr-i Şaferü'l-ḡayrîñ ikinci Cum'a günü yine emel-i mezkûresi zımnında ḡarye-i mezkûreye gelmesiyle bu fakîre ba'zı cihetle ḡalecân-ı kalb vâḡi' olduğundan ol gece ya'nî mâh-ı mezkûruñ üçüncü mübârek Sebt gecesı vakṡ-i şubḡa ḡarîb bu fakîri âlem-i menâmda İstanbul'da Yavuz Sultân Cami'-i şerîfi ḡurbunda Çerâḡî Ḥamza De-de maḡallesinde kâ'in menzilimiziñ bâḡçe ṡarafında olan oṡasında

yatar iken oṭa kapusınıñ ḥāricinden birisi çağırıp bu faḳīr der-[°]aḳab yaṭağımdan kalkıp kapıyı küşāde etmekle bir [°]Arab hemān ḳolumdan tutup beni menzil-i mezkūrdan ṭaşra çıkarmak diledikde bu faḳīr daḥı zengī-i merḳūmu tutup ḳaldırıp yere urup ve gögsü üzerine çıkıp oturup zengī-i merḳūma bu vech-ile ḡalebe eyledigimi mu[°]lin ya[°]nī ḥaşm-ı [°]āciz-i mezbūr emel-i mezkūresine nā[°]il olamayıp ḥuṣūs-ı mezkūrede bu faḳīre ḡalebe edemeyeceğini müş[°]ir leyle-i mezkūrede bu faḳīre işāret-i bā-beşāret-i ḡaybī vāḳi[°]c olmuştur, *hāzā min faẓli Rabbī* işte bunlar daḥı vaḳ[°]a-i āfāḳiyyeniñ ferāsetle ta[°]bīr olunan nev[°]indendir, intehā.

3. Şeyh Sinan Efendi'nin *Menāsikü'l-Hac* Adlı Eserinin Tashihinde Yer Alan Sebeb-i Tashīh Bölümü (Bursa İnebey Ktp. Milli 3769, 46a-49a)

[46a] **Sebeb-i Taṣḥīḥ-i in nüṣḥa-i dil-peẓir ve terceme-i ḥāl-i muṣaḥḥih-i faḳīr**

İşbu nüṣḥa-i nefiseniñ muṣaḥḥihi Seyyid Maḥmūd Āgāh-ı pūr-günāh fi'l-aşl Āsitāne-i [°]aliyyede Yavuz Sultān Selīm Cāmi[°]c-i şerīfi ḳurbünde Çerāḡi Ḥamza Dede maḥallesinde Ḥāfız İbrāhīm Aḡa'nıñ şulbünden [°]ālem-i vücūda gelip biñ iki yüz yetmiş üç (1273/1856) senesi terk-i tecemmülāt-ı dünyeviyye ile maḥrūsa-i Burusa *ḥumiyet ahālīha [°]ani'z-zarrā'i ve'l-be'sā'*ya hicret ve maḥrūsa-i mezkūrede kā[°]in ḳuṭbu'l-[°]ārifin ḡavşu'l-vāşılın ḥātimetü'l-müfessir'in bülbul-i ḳudsī-i feyz-āşiyān mü[°]ellif-i tefsiri'l-meşhūr el-mevsūm bi-Rūḡi'l-Beyān eş-Şeyḡ İsmā'ıl Ḥakkī *a[°]tāhullāhu mezīde't-terāḳkī* ḥazretleriniñ binā vü iḫyā buyurup derūnunda defīn-i ḥāk-i ıṭr-nāki olduḡu dergāh-ı feyz-iktināhlarında peygüle-nişin-i vaḥdet ve Şeyḡ-i müşārun ileyh *şabballāhu sicāle'l-envāri [°]aleyh* ḥazretleriniñ kütübḥānelerinde mevzū[°] kendi ḥaṭṭ-ı [°]anberīn-nuḳaṭlarıyla muḥarrer olan on biñe ḳarīn dürer-i manzūmelerin ḥurūf-ı hecā tertibi üzere taḥrīr ve sâ[°]ir mü[°]ellefāt-ı kerāmet-āyātların ḡāḥ muṭāla[°]a ve ḡāḥ ketb ü taṣṭir etmekde iken, **beyt li-muṣaḥḥihi'l-faḳīr:**

Urdu felek gör ehl-i diliñ sînesine dâğ
 Şad hayf °andelîb yuvasına kondu zâğ
 beyti me°alince ve Kemâl Paşazâde merhûmuñ **kıṭ°â**:
 Uçdı ise hümâ yuvasından
 Yirine konmağa komañ bûmı
 Dimesünler görenler ol şûmı
 Ol hümâ yirine konan bûmı

kıṭ°a-i maṭbû°ası mefâdıncı fî zamâninâ meşhûd-ı bâşıra-i pâk-fıṭrat
 u âteş-feşân-ı dil-ḥâne-i ehl-i sünnet olduğı üzere ekşeriyyâ bu
 mişillü zevât-ı kerâmet-simâtıñ mekân-ı feyz-âşiyânlarına ğurâb-ı
 siyeh-rû vü bed-ḥû gibi **[46b]** ve bûm-ı pür-şûm mişillü bir niçe câhil
 ü kâhil zındîk-meşreb mülhid-mezheb mûhîn-i ehl-i sünnet ve cemâ°at
 mu°în-i ehl-i bid°at ve ḡalâlet kimesneler ṭolmuş ve bu cihetle ğüyâ
 ma°bed-i ehl-i îmân mecma°-ı °abede-i evşân olmuş nitekim bu
 müdde°âyı müşbit °azîz-i mûmâ-ileyh *Kitâbu'l-Ḥitâb*-nâm eşer-i
 celîlesinde buyurmuşdur, **naẓm**:

...¹¹⁵

Muḡaşşal ol târîḡde dergâh-ı şerîf-i mezkûrede bulunan ve
 evşâf-ı mezkûre-i mezmûme ile mevşûfe olan kesân-ı ḡalâlet-resânıñ
 bu fakîre hezâr u hezâr cefâ vü ezâlarına bir vech-ile taḡammül olu-
 namayıp ba°zı ihvân-ı zevi'l-°irfânıñ teşvîkleriyle kıaryelerde imâmet
 ve bu ṭarîḡ-ile dâḡil-i ḡavza-i selâmet olmak ümniyyesiyle evvelâ biñ
 iki yüz yetmiş altı (1276/1859) senesi maḡrûsa-i mezkûre
 kıurâlarından İzvât-nâm kıaryeye imâmet-i °acizi eşnâsında ḡaṭır-ı
 fâtıra şöyle ḡuṭûr eyledi ki eger cenâb-ı Kâsımu'l-erzâḡ **[47a]** ve
 Ḥâlîḡu'l-enfüsi ve'l-âfâḡ ḡazretleri bu °abd-i °acize ṭarîḡ-i ḡacca vefâ
 edecek aḡçe ihşân ider ise “°âzim-i râḡ-ı Ḥicâz olayım ve [...]”¹¹⁶ edâ-
 yı farîzatü'l-ḡac Medîne-i münevverede mücâvir olup kıalayım.” niy-
 yeti cây-ġir-i zâmîr-i fakîr olmuş-idi.

Ba°demâ iki yüz yetmiş sekiz (1278/1861) senesi maḡrûsa-i
 mezkûreye tâbi° Kite kıazâsı kıurâlarından Yörükyeñicesi-nâm kıaryede

115 Bu bölümde İsmâîl Hakkı Bursevî'nin yedi beyitlik bir şiirine yer verilmiştir.

116 Kelime silinmiştir.

imāmetimiz zamānında kārīye-i mezkûre ahālīsinden Hācī Muḥammed Kālfā-nām kimesne ile eṣnā-yı muṣāḥabetde *men aḥabbe şey'en ekṣera zikrahū* mefhūmu üzere aḥvāl-ı ḥacc-ı şerīfe dā'ir kelāma āgāz olunduḡda ol vakte kadar menāsik-i ḥac risāleleri manzūr-ı °acizī olmadıḡından “Āyā risāle-i mezkûreye ne-vech-ile dest-res olunur ve nerede bulunur. İşte bu keyfiyyet aḡdem-i āmālimdir.” dedi-gimde meger risāle-i mezkûre merḡūm Hācī Muḥammed Kālfā'nıñ müsteṣḡabı olup ancak kendisi bir ümmī kimesne bulunduḡundan “Bende bir ḥac kitābı vardır size getireyim, görüñ.” demesiyle bu ḡuṣūṣuñ ḡuṣūli-çün tekrār-be-tekrār kendisinden niyāz-mend olduḡumda bir gün risāle-i mezkûreyi getirip pīş-taḡta-i āmāl-i °acizī üzere nihāde kıldıḡda bu °abd-i bī-miḡdār daḡı alıp evvelinden āḡirine dek muṡālā°a eyleyip gördüm ki ḡaḡkā derūnunda meṡtūr olan meṡā°il ü feṡā°il-i ḡaccuñ her biri bir dürr ü gevher ve līkin elfāzı kâ°ide-i inṡā°iyyeden dūr-ender-dūr olmaḡla zāḡiri ḡuliyyat-ı ifādeden bī-zīb ü zīver olduḡundan ḡayrı dībāce vü sebeb-i te°lif ve tertīb-i ebvāb u fuṡūli ve bāblarıñ ser-nāmesi ve risāleniñ ḡātimesi ḡuṣūṣlarından iḡtiṡārı evlā vü enseb olan maḡalları mufaṡṡal u mü-kerrer ve izāḡ u tafṡīli elzem ü evceb **[47b]** olan maḡalleri mübḡhem ü muḡtaṡar olmaḡın ṡab°a melālet-āver olduḡundan ḡayrı **ḡıṡ°a**:

Kālem olsun yedi ol kātīb-i bed-taḡrīrūñ
 Ki sevād-ı raḡamı nāmemūzi şūr eyler
 Gāḡ bir ḡarf suḡūṡıyla ider nādiri nār
 Gāḡ bir noḡṡa suḡūṡıyla gözi kör eyler

ḡıṡ°a-i maṡbū°ası mefādınca risāle-i mezkûreniñ rāḡımı her kim ise me°āl ü ma°nā fehminden bī-behre ve kâ°ide-i ketb ü imlādan bī-ḡaber bir kimesne olmaḡla ekṡeri maḡallerini saḡīm ü nā-müstaḡīm yazmış olduḡu cihetle risāle-i mezkûre bütün bütün istifādeden ḡalmaq ve i°tibārdan sāḡıṡ olmak derecesinde ḡarīb olmuş olduḡundan pes bu faḡīr-i pūr-taḡṡir risāle-i mezkûreniñ bir nüṡḡa-i ṡāḡīḡasını der-dest etmekde her ne miḡdār mücidd ü sā°ī olmuş isem de ancak bir ṡaṡ baṡması nüṡḡasından ḡayrıya dest-res olmayıp o daḡı bundan

bed-ter ü sakīm olup iki sakīmden bir müstakīm meşelince bir birine muḳābele ile gāh bunu andan ve gān anı bundan taṣḥīḥ ve ber-vech-i meşrūḥ kâide-i inşâiyyeye muḡâyir elfâz-ı zâide vü kelimât-ı bî-fâide ve ta'bîrât-ı bârideleri laḡv-ile ve ba'zı mesâ'il ü fıkārâtıñ faḳaṭ mefhûm u me'âllerini aḡz ile şûret-i mes'eleyi kâlib-ı taḳrîr-i âḡara ifrâḡ birle her birini ta'bîrât-ı selise vü faṣḡa ve taḳrîrât-ı nefise vü şarîḡa ile taḳrîr ü taṣḥīḥ ve ḡuşûṣâ dîbâcede ism-i mü'ellifi ityân ve sebeb-i te'lifi bir ḡoşça beyân ve ebvâb u fuşûli vech-i münâsibi üzere ta'yîn ü 'ayân ve ḡâtimedede kârî vü kâtib-i risâleye du'â-ı duḡûl-ı cinân [48a] ve müşâhede-i cemâl-i Rabb-i mennân ḡuşûşlarınıñ ḡûsn-i tertîb ü taṣvîbine ḡasbe'l-maḡdûr sa'y-i mevfûr kılınarak ve ba'zı taṣḥīḡi kâbil olmayıp şüphelü olan maḡallerine 'alâmet olmak üzere satrlarını kenârına üçer nokṡa vaẓ'ıyla ehlini veyâ nûşḡa-i şaḡîḡasını bulup sü'âl ü taṣḥīḡine tevḡîf olunmuş-idi. Vaḡtâ ki cenâb-ı Vâhibü'l-âmâl *tenezzeḡe zâtuhû 'ani's-şibhi ve'l-mişâl ve tekaddese şıfâtuhû 'ani't-tebeddülü ve't-teḡayyürî ve'z-zevâl* bu 'abd-i bed-a'mâl ü bed-ef'âle, **kıṡ'a der-târîḡ-i ḡacc-ı evvel-i in muşahḡih-i faḡîr:**

Âsitân-ı beyt-i Rabbü'l-ekreme yüz sürmegi
ḡaylî demdir kim cenâb-ı ḡaḡ'dan eylerdim niyâz
Biñ iki yüz ile seksen beşde bâ-'avn-i ḡudâ
ḡamd ü şükr olsun ki oldum 'âzim-i semt-i ḡicâz

kıṡ'ası mefâdınca biñ iki yüz seksen beş (1285/1868) sâlinde Mekke-i Mükerreme *şerrefehallâhu ilâ yevmi'l-kıyâme*ye deḡâletle beyt-i mu'azzamayı tavâf u ziyâret ve ḡacer-i esvede ruḡ-sûde-i 'ubûdiyyet eylemek rûzî kılmaḡla dükkânçe-i derûn-ı feẓâḡat-meşḡûn-ı 'âcizânemi cevâhir-i eltâf-ı ḡûn-â-ḡûn ile mâl-â-mâl eyleyip *izâ erâdallâhu şey'en heyye'e esbâbehâ ḡablehâ* mefhûmu üzere ol sene-i pür-meymeneden soñra yigirmi sene aḡdem Mekke-i mükerre-meye hicret ve ḡarem-i şerîfe mulâşık Dâvudiyye Medresesi'nde küşe-nişîn-i vaḡdet ve külle yevmin ṡâlibine tedris-i fıkḡ u tefsîr ve ḡuşûṣâ Ramazân-ı maḡfiret-nişânda ḡuccâc-ı müslimîne va'z u tezḡîr

ve mesā'il-i mühimme-i aḥkām-ı ḥaccı tefhīm ü takrīr ile imrār-ı nehār u leyāl etmekde bulunan ʿālim ü ʿāmil fāzıl u kāmīl Ṭaġistānī el-Ḥāc Muḥammed Rüşdī Efendi'niñ şeref-i şoḥbetleriyle müteşerriḥ ve luṭf-ı ḥüsn-i himmetleriyle mütelaṭṭıf olduğumda risāle-i mezkûreyi **[48b]** fāzıl-ı mûmā-ileyhiñ ḥuzûr-ı fażilet-mevfûrlarına ibtidāsından intihāsına deġin kırā'et ve taşḥīḥ u tavzīḥine ṭarafeynden ziyāde i'tinā vü diġkat olunduğundan soñra, **kıṭ'a der-tārīḥ-i ḥacc-ı şānī-i in muşahḥih-i fakīr:**

Cāna te'şīr etmiş-idi ḥasret-i dīdār-ı ḥac
Ḥabbezā ʿarz-ı cemāl etdi yine dildār-ı ḥac
Biñ iki yüz ile ṭoḡsan birde bā-luṭf-ı Ḥudā
Ḥamd ü şükr olsun ki Āgāh eyledim tekrār-ı ḥac

kıṭ'ası meʿālince biñ iki yüz ṭoḡsan bir (1291/1874) senesi cenāb-ı Laṭīf ü Kerīm ü Mennān bu ʿabd-i keşīrū'z-zünûbi ve'l-ʿişıyāna bi-tekrārın ḥacc-ı beytullāhi'l-ḥarām ve ziyāret-i meşhed-i münevvere-i Seyyidü'l-enām luṭf u kerem ü iḥsān buyurmaġla tārīḥ-i mezkûreden yaʿnī biñ iki yüz ṭoḡsan bir sāl-i meymenet-fālinden otuz sene aġdem Mekke-i Mükerreremeye hicretle mevāsım-i ḥacc-ı şerīfde ḥuccāc-ı müslimīn ü züvvār-ı muvaḥḥidīne vaʿz u naşīḥat ve eyyām-ı sâ'irede tedrīs-i ʿulûm-ı mütenevvi'a ve ta'lim-i âdāb-ı müteferri'a ile ṭalebe-i ʿulûmu irşād u terbiyet etmekde bulunan medrese-i mezkûre müder-risi Ṭaġistānī el-Ḥāc Hasan Zühdi Efendi'niñ maʿrifet-i fāzılāne ve muʿāvenet-i kāmīlānesiyle risāle-i mezkûre bir ḳat daḥi tesviye vü tanzīm ve taşḥīḥ u tavzīḥ olunaraġ ḥamden-fe-ḥamden bunuñ daḥi itmām-ı taḥrīr u taşḥīḥine ʿavn-i Bārī yārī olmuşdur. *Ve ercū minallāhi el-ʿināyete fi'l-bidāyeti ve'n-nihāyeti.*

Münācāt

Yā İlāhī beni kıl beyt-i rızāña vāşıl
Zemzem-i luṭfuñ içir anda dil-i bīmāra
Reh-i aʿmālde tevḥīkiñi kıl baña refīḳ
Pey-rev eyle reh-i ṭāʿatde beni ebrāra

albimi Merve aı-n eyle afâ'ya arîn
Menzil etme dilimi âfile-i ekdâra

[49a]

ayra sa'y eylemedim 'umre-i 'mrm ire
ayf kim etdi beni nefis  hevâ âvâre
Etdigim crm  cinâyetlere yok add  isâb
TiĒ-i 'iyânla vcd badan ayaĒa yare
Ekmedim toĒm-ı 'amel mezra'a-i 'uĒbâya
Eylesem kendimi ad pâre olur mu çâre
Mecma'-ı âĒirete cem' olıcaĒ cmle 'uât
orĒarım bencileyin olmaya yz are
Hey meded bkd belim bâr-ı girân-ı 'iyân
ıldı ammâl beni nefis-i denî evzâre
BaĒ nie umĒ u belâhet ile mevfm kim
Var mıdır kendin atar kendi eliyle nâre
Bu nice fıkı-i za'if  bu nice 'aĒl-ı aır
Esb-i tnd-i dili srmez reh-i istiĒfâre
'âb-ı Ēafletle yatıp aldım İlâhî zâtın
Dilerim bâĒ-ı hidâyetle beni uyara
Byle alırsa eger are dek olmam bîdâr
Eylese tiĒ-i belâ baımı pâre pâre
FarĒ-ı iyânımı bir kâmile erm-ile dedim
Dedi kim almı iin maĒfıret-i Ēaffâr'e
Lîk esbâb-iledir 'afv  'aĒâ ecr  cezâ
abl-i esbâba yapı sıdk-ile ey bî-çâre
Ola kim bir 'amel-i ayra muvaffaĒ olasın
Seni mlĒaĒ ede 'uĒbâda Ēudâ aĒyâre
Bu sz g edip andan yine tevfiĒin ile
Ēayret etdim bunu taĒih ederek izbâre
'Avn u luĒfnla leke'l-Ēamd tamâm olduĒda
Eyledim byle tesellî dil-i pr-efkâre
Dedim ey dil sebeb-i 'afv  'aĒâ lâzım ise
Bu bahâne ile gel yalvaralım Settâr'e
Eylemez ĒaĒĒ anı maĒrm-ı kerem bir Ēula kim
Dîdeden ek-i nedâmet dkerek yalvare
Yâ İlâhî bunu zâd-ı sefer-i âĒiret et

Bu muṣaḥḥih Ḥācī Maḥmūd-ı feẓāḥat-kāre
°Afv u ğufrāna sebeb tūtdu bu nā-çizi kuluñ
Bu meşeldir ki *düşen bahre şarılır mâre*
Bu kitâbı sebeb-i fevz ü necât et Yâ Rab
Şeyḥ Sinân'a daḥi Āgāh-ı zelîl ü zâre

4. Gülşen-i Vahdet Tashihinde Yer Alan İfâde-i Musahhih Bölümü (Milli Ktp. Yz A 2109, 17b-18a)

Bu eşer-i bî-naẓîrūñ tekrîr ü tahrîrine bâ°iş ü bâdî oldur ki bu °abd-i °âciz ü fakîr Maḥmūd Nāṣih-i ḥakîr biñ iki yüz kırk üç (1243/1827) senesi İstanbul'da Yavuz Sultân Selîm Cāmi°-i şerîfi kırbinde Çerāġi Ḥamza Dede maḥallesinde tevellüd edip biñ iki yüz altmış üç senesi ḥilâlinde yine İstanbul'da kendüden fenn-i Fārisî ta°allüm eyledigim Ḥācī Muḥammed Şālîḥ Efendi'niñ rahmetullāh ihbâr u teşvîkiyle eşer-i mezkûr °Osmâniye Kütübḥānesi'nde mevzû° bir nüṣḥadan °acâleten evrāk-ı ğayr-ı muntazama üzerine alınmış ve âheste âheste tebyîz u tahrîri vaqt-i âḥara şalınmış idi. Ba°dehâ bu fakîr niçe niçe girdâb-ı ıztırâba talmış ve evrāk-ı ğayr-ı muntazama-i mezkûre sâ°ir kütüb ü resâ°il-i müsteşhibât-ı °âcizî miyânında kalmış idi. Ve ba°d-ez-ân bu fakîr biñ iki yüz yetmiş üç (1273/1856) senesi maḥrûsa-i Bursaya hicret ve maḥrûsa-i mezkûre kıurâ vü enḥâsında min ğayri liyâkatin çend sene imâmet ederek biñ iki yüz seksen beş (1285/1868) ve toḡsan bir (1291/1874) senelerinde bi-tevfîķillâhi te°âlâ iki def°a Mekke-i Mükerreme ve Medîne-i Münevvere'ye dehâlet ve ol maḳâm-ı mübârekleriñ ḥāk-i pâkine ruḥ-sûde-i °ubûdiyyet ve yine maḥrûse-i mezkûre cânibine °azîmetden soñra ber-minvâl-i muḥarrer ba°zî kıaryelerde ḥidmet-i imâmete müdâvemet etmiş isem de âḥirü'l-emr ḥidmet-i mezkûreden daḥi keff-i yed ü ferâġat edip biñ üç yüz üç (1303/1885) senesi evâ°ilinde maḥrûsa-i mezkûrede kâ°in Şeyḥ Aḥmed Ġazzî *ḳuddise sırruhû* dergāḥ-ı şerîfinde müsâferet üzre iḳâmet eşnâsına dergāḥ-ı mezkûrede müteşeyyiḥân-ı zamândan Muḥammed Vahdî Efendi'niñ odasında şu bardaġı ve ḳahve edevâtı kıonulan ve lisânımızda andan ḥücre ile ta°bir olunan maḥalde bir

mikdâr evrâk-ı perîşân tırnakda idi. “Âyâ bu evrâk ne aşl evrâkıdır ki niçe zamândan beri burada tırur almazlar ve kimseler buña dest-i itibâr şalmazlar?” diyü bir gün merķūm yoğ-iken alıp baķdım ki bir manzūme-i Fârisiyye-i maţbū’a evrâkıdır, hemân cümlesini der-dest edip ve kendi odama gidip ol evrâk-ı maţbū’aniñ numaraları hisâbınca her biriniñ yerini ve evvelini ve âhirini bulup ve ‘inde’l-muţâla’a bildim ki meger biñ iki yüz toķsan sekiz (1298/1880) senesinde İstanbul’da ṭab’ u temşil olunmuş İbrâhîm Şâhidî *kuddise sirruhū* ḥazretleriniñ *Gülşen-i Tevhîd*-nâm eşer-i mu’teberi nüşhası evrâkı imiş. Merķūm kemâl-i cehlinden nâşî nazar-ı itibârından isķât ile maḥall-i mezkûre atmış ve evrâk-ı bî-lüzūm ‘idâdına ḳatmış ve kendüsi çirk-âb-ı efķâr-ı âmâl-i dünyâya batmış olduğı tebeyyün etmekle bu fakîr evrâk-ı mezkûreyi mücellide getirip teclid etdirdikde sâlifü’l-beyân biñ iki yüz altmış üç (1263/1846) senesi ‘acâleten evrâk-ı ğayr-ı muntazama üzerine alınan işbu *Gülşen-i Vahdet*-nâm eşer-i mu’teberiniñ daḥi tebyîz u tahrîrine vesile-i ḳaviyye olmuştur. Ve ğüyâ kırķ seneden beri biri birinden dūr u mehcūr olan iki ḳarındaş yek-diğerini bulmuştur. *El-ḥamdülillâhi’l-müşîli ilâ menzili’l-murâd ve minhü’l-imdâdu ve’l-irşâd*.

5. Sübḫatü’s-Sâlikîn Nasıl Oluştı?

(Sübḫatü’s-Sâlikîn, Bursa İnebey Ktp. Genel 1700, 86b-87a)

Câmi’u’l-fakîr Seyyid Maḥmūd Nâşih el-ḥakîr der ki nâzım-ı fâḥım eş-Şeyḫ İsmâ’îl el-Ḥaḳḳî *şerrefehullâhu bi-mezîdi’t-teraḳķî* ḥazretleriniñ işbu mecmû’a-i maţbū’ada meştūr manzūmât-ı şerîfe ve âşâr-ı münîfeleri biñ iki yüz seksen dört (1284/1867) senesi evâ’ilinden seksen beş senesi (1285/1868) şehr-i Recebü’l-müreccebi evâ’iline deĝin bir buçuk sene mikdârı bu fakîr nâzım şeyḫ-i müşârün ileyhiñ maḥrûsa-i Burusa’da kâ’in derûn-ı feyz-nümûnunda medfûn bulunduğı dergâh-ı şerîflerinde dâmen-dermiyân-ı ḥidmet ve ḥücre-nişîn-i fakr u meskenet olduĝum eyyâmda ihtilâs-ı vaķt olunduķça nâzım şeyḫ-i mûmâ ileyhiñ kendi ḳalem-i ḥuceste-raḳamlarıyla tahrîr olunmuş ve taḳrîrât-ı fakîrden müstebân olacağı üzere dest-i

zabt-ı nā-ehle giriftār olmuş çend °aded kitāb-ı müsteṭāblarından kalem-i kâşîrî ile bilâ-tertib evrāk-ı mûte°addide üzerine tahrîr olunup sene-i mezkûre ya°nî biñ iki yüz seksen beş (1285/1868) senesi şehir-i mezbûr evā°ilinde edā-yı farîzatü'l-ḥacc niyyet-i ḥālîşasıyla maḥrûsa-i mezkûreden nehẓat u riḥlet edip bi-tevfikillāhi ve °ināyet-i te°ālā sene-i mezkûre şehir-i Ramazānu'l-mübārekinden beş gün muḳaddem Mekke-i mûkerreme *şerrefehallāhu te°ālā ilā yevmi'l-kıyāme*ye vāşıl olup *el-ḥamdülillāhi te°ālā* ba°de edā-yı nūsûki'l-ḥacc biñ iki yüz seksen altı (1286/1869) senesi şehir-i Muḥarremü'l-ḥarām evāsı°ında bi's-şihḥa ve'l-°āfiye maḥrûsa-i Burusa'ya muvāşalat ve maḥrûsa-i mezbûrede Tahta'l-kal°a kurbünde Kurşunizāde Medresesi'nde bir hücre-i ḥāliyye ferş-i eşāş-ı ikāmetden çend māh murûrunda ğıdā-yı beşerîyye ve kıvām-ı bedeniyye esbāb-ı zāhiriyye olan aḳvāt-ı yevmiyyeye eşedd-i ihtiyāc-ı °ācizî vukû°ından evrāk-ı mûte°addide-i muḥarrere ile ba°zı kütüb ü resā°il-i mu°tebere hücre-i mezkûrede bırağılıp celb-i erzāk-ı muḳaddere ve cerr-i nefaḳāt-ı müyessere ümniyyesiyle maḥrûsa-i mezkûre qurālarında geşt ü gūzār olunduğu eyyām-ı ālām-encāmda işbu ānifen taştîr olunan nazm-ı şerîf mişillü her bir maḥallinde bālāsına kalem-i kâşîrî ile "Me°ḥāzine mürāca°atla taşhîḥ oluna." di-yü işāret olunan birkaç nazm-ı şerîf meştûr olan evrākı mûş-ı bî-hüş **[87a]** dendān-ı sūhān-mişāliyle tahrîb etmiş olduğundan nazm-ı meştûr-ı mezkûruñ üçüncü beytiniñ mışrā°-ı evvelinde olup maḥalli açık burağılan lafz telef-kerde-i ḥayvān-ı mazarrat-bün-yān-ı mezkûr olduğu gibi birkaç nazm-ı şerîfleriñ daḥi maḥalleri açık bırağılan elfāzı bu fakîr şeyḥ-i mûmā-ileyhiñ manẓûm u menşûr āşār-ı kalemîyyelerin °acāleten evrāk-ı mûte°addide üzerine tahrîr evānında ol ḥazretiñ kendi zamānlarında kendilerine vāḳi° olduğu gibice bu fakîr ü ḥaḳîriñ bārān-ı belā vü muşibet yağmaḳda ve dūd-ı āh u efġān-ı zacret cānib-i semāya ağmaḳda olduğu cihetle kemāl-i ıztırāb-ı derûn-ı fakîrî ve ṭabtāb-ı dil-i maḥzûn-ı ḥaḳîriden nāşî ḥāme-i °ācizîniñ tahrîr ü istinsāḥ ḥuşûşında vāḳi° olan ba°zı sehevātı ba°de mürûri'z-zamān zāhir olmuş ise de kütüb-i mezkûre, dergāh-ı şerîf-i mezkûrede post-nişîn-i meşîḥat olmağa ğayr-ı lâyıḳ Muḥammed

Fâ'ik-nâm cāhil ü nâ-kābil ve bir baḥil-i bed-aşlîñ yed-i nezāret-i ḥaṣāretinde bulunduğundan saḳatāt u sehevāt-ı vāḳı'anıñ kütüb-i mezkūreden taṣḥîhi için kitāb-ı mezbūreleriñ beşer ve onar daḳıka müddetle maḥallinden iḥrāc ve silk-i meṭālib-i 'acizîye idrācı emeliyle baḥil-i bed-aşl-i merḳūmuñ dest ü dāmānını telşim ü taḳbîl mertebesinde 'alil ü zelîl gözsüzler ve bî-kes ü bî-çāre öksüzler gibi feryād-ı niyāz-bünyādı arturduğumca ol daḥi kelām-ı istirḥām-ı fakîriye 'adem-i iltifātda 'inād-ı bî-dādı artırıp ya'ni bu 'aciz ü zelîle baḥil-i bed-aşl-i denā'et-meftūr, dil-rübā-yı kitāb-ı mezkūrleriñ rüy-ı dil-ārāsını bir daḥi göstermeyip ve cāhil-i merḳūmuñ bu mu'āmele-i nā-sezāsına sebep budur ki bu fakîr ü ḥakîr işbu le'ālî-i manzūmeyi rişte-i taḥrîre dizdigim eṣnāda ba'zı kesāna demiş idim ki "Nāzım *ḳuddise sirruhū* ḥazretleriniñ işbu āṣār-ı manzūmeleri tertîb üzre cem' u taḥrîr olundukda aṣḥāb-ı şervetden bir kimse ṭab' u temşîl etdirmiş olsa bir eşer-i ḥayr olur ve ḥaylice ticāret-i dünyevî vü uḥrevî bulur." Cāmi'ü'l-fakîrūñ bu kelāmını ba'zı ḡammāz-ı fitne-sāz cāhil-i merḳūmuñ gūş-ı bî-hūşuna üsrüb-āsā izābe vü ilkā etmesiyle anıñ daḥi dîk-i hıḳd u ḥasedi āteş-i iḡvā-yı şeyṭāniyye ile ḡaleyāna başlayıp kendi ta'birince "Eger bu âdem pîrimiziñ kelāmlarını yazıp çizip ve topunu bir yere toplayıp başdırır ise ya'ni cümlesini telfîḳ u cem' ve nūsaḥ-ı 'adidesini temşîl ü ṭab' etdirirse bu āṣār-ı şerîfeler benim yed-i zabtımnda olmaḳ mülābesesiyle ḥavāşş u 'avāmıñ baña olan şecere-i teveccühātlarını kökünden ḳal' u ḳam' eder. Ya'ni bu kütüb-i şerîfe vü mecmū'āt-ı münîfeleri görmek için ba'd-ez-în baña kimse eyvallāh etmez. Ve mezra'a-i âmâlde bir ḥabbe bile bitmez. El-ḥāşıl bu yüzden kendisi müntefi' ve raḡabāt-ı nās benden mürtefi' ü münḳatı' ḥisāb-ı şeyṭānet-nişābından nāşî ber-vech-i meşrūḥ kütüb ü mecmū'āt-ı şerîfelere zafer-yāb olmaḳdan bu fakîri maḥrūm edip şāhid-i maḳşūd verā-yı perde-i ḥirmānda mefkūd ḳalmaḡla rüy-ı dil-kūşā-yı maḳşūddan niḳāb-ı ḥirmānıñ keşfi ya'ni bu müşkiliñ ḥall ü def'i cāhil-i bed-aşl-i merḳūmuñ vücūd-ı bî-sūdu pençe-i ḳahr-ı Ḳahhār ile rüy-ı arzdan def'ine mütevaḳḳıf olduḡu nümāyān olmaḡla eger bu fakîr dā'ire-i ḥayātde bulunduḡum müddetde tîr-i mes'ûl vāşıl-ı hedef-i vuşûl olmaz ya'ni maṭlûb-ı mezkūr āyîne-i merāmde

şûret bulmaz ise kalem-i şikeste-zebân-ı cāmi'ü'l-fakîr ile her nazmın başına meḥāzî tahrîr olduğu uşûl-i ḥasenesine binâ'en işbu mecmû'a-i maṭbû'a-i mürettebeye ihâle-i nazar buyuran ihvân-ı zî-ilm ü irfândan mercûdur ki o mişillü saḳatât u sehevât manzûr-ı çeşm-i ma'ârif-meftûrları oldukda mehmâ-emken meḥāzîlerine mürâca'atla taşhîihine raġbet ü himmet ve bu fakîriñ kuşûr u noḳşânını itmâm u ikmâle sa'y ü ġayret ve ḥuşûşan nâzım şeyḥ-i müşârün ileyh ḥazretlerine bir ḥidmet-i pür-meymenet ile nâ'îl-i ecr ü meşûbât olalar.

Araştırma Makalesi/Research Article

Yoldaki “Ben”ler: 19. Yüzyıl Avrupa Seyahat Günlükleri

The “I”s on the Road: 19th Century European Travel Diaries

TUĞBA İSMAİLOĞLU KACIR

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

(tugba.kacir@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0002-9418-3375

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 13.02.2025

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 14.06.2025

İsmailoğlu Kacır, Tuğba. “Yoldaki “Ben”ler: 19. Yüzyıl Avrupa Seyahat Günlükleri.” *Ceride* 3, no.1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp 123-152
DOI: 10.5281/zenodo.15769828

Araştırma & Yayın Etiği

Bu makale en az iki kör hakem tarafından incelenmiş, *iThenticate* intihal ve benzerlik raporu oluşturulmuştur. Araştırma ve yayın etiğine uygundur.

Etik Beyanı & Çıkar Çatışması

Bu makalenin yazarı çıkar çatışması bildiriminde bulunmamış, makalenin bilimsel ve etik kaidelere uygun olarak hazırlandığını beyan etmiştir.

Research & Publication Ethics

This article has been double-blind peer-reviewed by two or more reviewers, and an *iThenticate* plagiarism and similarity report has been created. The article complies with research and publication ethics.

Ethical Declaration & Conflict of Interest

The author of the article has disclosed no conflicts of interest and has affirmed that the manuscript was prepared in adherence to ethical and scientific principles.

Öz

Ben-anlatısı olarak kabul edilen metinlerin başında gelen günlüğün bir türevi olan "seyahat günlükleri" (*Reisetagebücher*) Avrupa'da oldukça yerleşik bir yazın türüdür. Erken Modern dönemden beri yaygınlık kazanan ve modern zamanlarda popüler hale gelen seyahat günlüklerinin tür olarak seyahatname mi yoksa günlük mü olduğu sorusu ben-anlatısı metinlerini tanımlama çabasında olan tarihçi için oldukça ilgi çekicidir.

Bu çalışmada 19. yüzyılda Alman coğrafyasında yazılmış seyahat günlüklerinin bir günlük mü yoksa bir seyahat anlatısı mı olduğu sorusuna karşılaştırmalı analiz yöntemiyle odaklanılmıştır. Bir seyahatnameye seyahat günlüğü adı verilmiş olması o metnin gerçekten bir günlük olduğu anlamına gelir mi sorusu post-yapısalcı bakış açısıyla dönemin metinlerinin söylem dinamikleri üzerinden irdelenmeye çalışılmıştır. Bir seyahat günlüğünde anlatıcı "ben"ini nasıl kurgular ve konumlandırır, peki bu "ben" seyahat halindeki "ben" olarak mı sunulur? Çalışma için farklı sosyo-kültürel arka plandan gelen kişilerin çeşitli amaçlarla çıktıkları seyahatlerde tuttukları çok sayıda seyahat metni incelenmiş ve tasnif edilerek değerlendirilmiştir. Görülmüştür ki ne seyyahların aidiyetleri ne de metinlerin adlandırılması türü belirlemek adına bir veri sağlamaktadır. Daha ziyade türsel melezliğin ön plana çıktığı ve dönemin metinlerinin sabit bir kategorizasyona müsaade etmediği, çok katmanlı ve bağlamsal bir okumanın gerekliliği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Ben-anlatıları, Seyahat Günlükleri, Seyahatname, 19. Yüzyıl, Avrupa Tarihi

Abstract

Travel diaries (*Reisetagebücher*), a derivative of the diary genre which is considered one of the primary forms of ego-documents, constitute a well-established literary

tradition in Europe. The question of whether travel diaries, which have been widespread as a genre since the early modern period and have become increasingly popular in modern times, should be classified as travelogues or diaries is of particular interest to historians studying ego-documents.

This study focuses on whether travel diaries written in German-speaking regions during the 19th century should be regarded as diaries or travel narratives, using a comparative analysis method. From a post-structuralist perspective, the question of whether calling a travelogue a travel diary means that the text is actually a diary, has been examined. How does the narrator construct and position the “I” in a travel diary, and is this ‘I’ presented as the “I” who is traveling? To address these questions, numerous travel texts written by individuals from diverse socio-cultural backgrounds for various purposes have been examined, classified, and evaluated. The findings indicate that neither the travelers’ identities nor the titles of the texts offer a reliable basis for genre classification. Rather, genre hybridity comes to the fore, revealing that the texts of the period resist fixed classification and instead demand multilayered, contextualized readings.

Keywords

Self-narratives, Travel Diaries, Travelogues, 19th Century, European History

Giriş

Kökenleri Antik Yunan’a değin götürülen “seyahat literatürü”, Batı edebiyatının en eski türlerinden biridir. Almanca literatürde ise türün ilk örneklerini 14. yüzyılın hagiografik¹ metinleri oluşturur.² Mevcut araştırmalara ve bibliyografyalara göre modern dönemde en çok seyahat literatürü üretilen dillerden biri de Almancadır.³ Her ne kadar August Schlözer’in 1777’deki “Biz Almanlar belki de dünyadaki diğer tüm halklardan daha fazla seyahat ediyoruz.” iddiası tetkike muhtaçsa da 18. yüzyıl boyunca Alman bölgelerin-

- 1 Hagiografi, Hristiyan azizlerinin, ermişlerin, kilise büyüklerinin ya da kendisini dine adanmış kişilerin yaşam öykülerinin anlatılandır. Bu metinler genellikle bir “arınma yolculuğu”na örneklik teşkil etmeleri bakımından hem maddi hem de manevi seyahatlerle örülüdür. Kurtuluş yolunu gösterme çabasında olan bu metinler sık sık hac yolculuklarına dair betimlemelere de yer verirler.
- 2 Peter J. Brenner, *Der Reisebericht in der deutschen Literatur: Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*, 2. Sonderheft, Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1990), 434.
- 3 Sadece Eutiner Landesbibliothek’in proje kataloğunda 6000 orijinal seyahat metni bulunmaktadır. <https://lb-eutiner.kreis-oh.de/benutzung/reiseliteratur/reiseforschung>, (Erişim tarihi: 12.05.2025).

de seyahat literatürüne hatırı sayılır bir talep olduğu aşıkardır. William E. Stewart'a göre, 1784'e gelindiğinde Alman okuyucu Avrupa'da seyahat literatürünün ana tüketicisi haline gelmiştir. Dönemin okuma derneklerinin kitap envanterinin yüzde sekseninin seyahat literatüründen oluştuğu ve hatta seyahatnamelerin okul kütüphanelerinde de önemli bir yer tuttuğu söylenmektedir. 1740 ile 1800 yılları arasında Almanca kitap pazarındaki seyahat literatürü hacmi ise yüzde 1,86'dan yüzde 4,51'e yükselmiş ve yüzyılın sonuna gelindiğinde beş ila altı bin arasında kitap yayınlanmış,⁴ bu artış 19. yüzyıl boyunca da ivme kazanarak devam etmiştir. Bu dönemde seyahatnamele-re duyulan ilgiyi göstermesi açısından gazete köşelerinde seyahat günlüğü serilerinin çokça basılması da önemli bir veridir. Bu çalışma bu zenginliği dolayısıyla 19. yüzyılın Almanca seyahat metinleri üzerine yoğunlaşmış olsa da türün zaman içerisindeki seyrini takip edebilmek için dönem dışında kalan metinleri de dikkate almak durumunda kalmıştır. Ancak zaten türün edebi bir tür olarak algılanması ve yaygınlaşması için yukarıda işaret ettiğimiz gibi 18. yüzyılın sonlarına kadar beklemek gerektiğinden, öncesinde yazılan seyahatname türü metinler otantik ya da bilinmeyen dünyalardan haber verme işlevleriyle ön plana çıktıklarından⁵ doğal olarak çalışmanın odak noktası 19. yüzyıl olmuştur. Ayrıca 19. yüzyıl ile yaygınlaşan teknik gelişmeler sayesinde seyahat etmek nispeten daha ucuz ve daha kolay hale gelmiş ve bu durum seyahat eden kişilerin ekonomik ve sosyo-kültürel arka planını çeşitlendirmiştir. Hükümdarlar, diplomatlar, askerler, kaşifler ve bilginler, din adamları, misyonerler ve hacılar, zanaatkarlar ve tüccarlar, yazarlar ve şairler klasik seyahatname yazarları olarak karşımızda dururken bu dönemde daha önce nadirattan olan kadınlar, hizmetçiler, orta sınıf çocukları ve işçiler de seyahat etme ve izlenimlerini kaleme alma fırsatı bulmuşlardır. Zira artan okur ilgisi sayesinde profesyonel seyahatname yazarlığı bu dönemde oldukça iyi bir gelir kapısına da dönüşmüştür.

Peki literatürdeki bu artış türün muhtevası açısından ne anlama gelmektedir? Genellikle yeni olanın peşinden giden modern dönem seyahat anlatıları bilhassa Aydınlanmanın Avrupa entelektüelinin zihninde yarattığı ve hare hare topluma yayılan bilme merakı, içinde yaşanan coğrafya ile sınırlı

4 Rainer S. Elkar, "Reisen bildet - Überlegungen zur Sozial- und Bildungsgeschichte des Reisens während des 18. und 19. Jahrhunderts" *Reisen und Reisebeschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert als Quellen der Kulturbeziehungsforshung*, ed. Boris I. Krasnobaev vd. (Berlin: Camen, 1980), 54.

5 Brenner, *Der Reisebericht*, 434.

kalmamış ve yeni yolculuklara çıkılması için gereken ilhamı vermiştir. Ancak yine de dönem şartları gereği seyahatin hala sıra dışı bir eylem olduğu göz önünde bulundurulursa, “yolda olmak” ya da okur açısından “yolda olanı takip etmek” heyecan verici bir eylem olsa gerektir. Öyle ise bu hareket halinde olma durumu yazarın “bireysel yolculuğu” olarak yorumlanabilir mi? Seyahat halindeki birey içine girdiği “yabancı” dünya ile “kendisi” arasında bir yolculuğa çıkmıştır. Dolayısıyla bu metinlerde yerleşik olduğu coğrafyanın dışında bulunan yazarın “öteki” karşısında kendini konumlandırması, gözlemlerini, deneyimlerini, kanaatlerini “kendisi” olarak belirtmesi kaçınılmazdır. Bu durumda okura sunulan dünya yazarın “kendi” ile “yabancı” olan arasındaki ilişkinin bir hasılasıdır. Yazar bu yeni kültür içinde kendi kültürünü ve kimliğini sergiler ve istemsizce hatta bilinçsizce de olsa savunur. O halde seyahat halinde olmak kişilerin hayatlarında önemli bir dönüm noktasına işaret ediyor olabilir mi? Seyahat halinde olan birey çağına göre içinde bulunduğu bu sıra dışı duruma şahitlik edilmesini mi istemektedir? Bu sorular bizi metinlerde yazar olarak karşımızda duran “ben”lere getirir. Sidonie Smith ve Julia Watson’a göre otobiyografik özne sabit ve değişmez değilken, bilakis söylem içinde, kültürel ve tarihsel bağlamlarla inşa edilirken,⁶ hareket halindeki bir öznenin tanıklıklarla, yeni karşısındaki dönüşümüyle daha da kırılgan olduğu yadsınamaz. Seyahatname anlatısında karşımızdaki “ben” hiç olmadığı kadar dinamik, geçişli ve anlatıda tutarsız olabilir. Dolayısıyla 19. yüzyıl seyahat metinlerini incelerken seyahat halindeki bir bireyin iç dünyasını doğrudan yansıtan, bütünlüklü bir özne arayışı çalışmayı bir çıkmaza sokabilir, çünkü bu metinler bireyin ait olduğu kültürün dışında başka bir tarihsel-kültürel-politik bağlamın içinden konuşurlar.

Buna rağmen belki de bu sebepten 19. yüzyıl seyahat günlükleri daha önceki dönemlerle kıyaslandıklarında seyyahların hayatındaki bu “özel” anlara şahitlik etmeleri bakımından okurları ile daha yakın bir ilişki kuruyor gibidirler. Genellikle seyahatin başlangıç noktasından itibaren okuyucusunu günlük bir maceraya çıkaran bu metinler hem okur ile yazar arasındaki mesafeyi en aza indirirler, hem de okuru bizzat bu seyahate davet ederler. Yazar doğası gereği seyahat günlüğü üzerinden okuru ile oldukça samimi bir ilişki kurar ve buradan bir özgünlük ve dürüstlük iddiası kendiliğinden doğar. Bu noktada da Philippe Lejeune’ün “otobiyografik sözleşme”si doğal

6 Sidonie Smith ve Julia Watson, *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001), 32-37.

olarak kurulmuş olur. Lejeune’e göre yazar ve okur arasındaki örtük sözleşme otobiyografinin ilk kuralıdır. Anlatıcı ve anlatılanın, yani yazar ve öznenin aynı kişi olduğu otobiyografik metinlerde bu durum yazar tarafından en başından ilan edilir ve okurla yazar arasında dile gelmemiş bir anlaşma yapılmış olur.⁷ Örtük sözleşmenin getirisi yazar ile okur arasında samimiyet ve dürüstlüğe dayanan bir ilişkinin kendiliğinden kurulmasıdır. Dolayısıyla seyahat günlüklerinin bir otobiyografik tür olan günlüğün bir formu olup olmadığı sorusunun peşinden giden bu çalışma için bu metinlerde “otobiyografik sözleşme”nin olup olmadığına bakmak önemli bir katkı yapabilir. Çünkü seyahat halindeki “ben” kendi gözlemlerini aktarırken bir yandan da kendi benliğini inşa eder, dolayısıyla karşımızda kendisi hakkında genellikle “ben” formunda anlatısını kuran bir ben vardır, ki bu da Presser’in *ego-documents* [ben-anlatısı] tanımına bire bir uyar.⁸ Peter Brenner’e göre de bu metinlerin yapısında doğal olan bu özgünlük iddiası, seyahat edebiyatını prensipte kurgusal edebiyattan ayırır.⁹ Seyahat literatüründe her ne kadar Lejeune’ün beklediği gibi gerçeklik iddiası en başından beri var olsa da Lejeune’ün kurgusunda metnin merkezinde konumlanan özne bu metinlerde bazen kenara çekilerek bir bilimsel ya da kültürel gözlemci olarak konuşabilir, silikleşebilir. Dolayısıyla burada değerlendirmeye aldığımız metinlerde öznenin metindeki konumlanışını Lejeune’ün yaklaşımıyla irdelemek anlamlı olabilir.

Öte yandan seyahat literatürünün oldukça karmaşık, geçişken ve eklektik bir yapısı vardır. Tarih boyunca türün geçirdiği dönüşümler 19. yüzyıla gelindiğinde türü inanılmaz derecede zenginleştirmiş, ancak diğer taraftan sınırları da bir o kadar bulanıklaştırmıştır. O halde tartışmaya devam edebilmek adına türün içinde de bir sınıflandırma ihtiyacı olduğu aşikardır. Peki bu sınıflandırma kitaplara verilen isimlerden hareketle yapılabilir mi? Bu noktada karşımıza çıkan yeni soru ise “seyahat günlüğü” adını taşıyan metinlerin diğer seyahat yazılarından ayrıştıkları bir noktanın olup olmadığıdır. Dolayısıyla bu çalışma, seyahat günlüklerinin 19. yüzyılın mevcut yazınında nerede durduğunu görmek için dönemin diğer seyahat metinlerine

7 Philippe Lejeune, *On Autobiography*, ed. Paul John Eakin (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), 11–21.

8 “Bu makalenin yazarının ‘ego documents’ olarak adlandırdığı bu kaynaklarda kullanıcı kendini, metinde sürekli bir biçimde mevcut olan, yazan ve betimleyen bir özne olarak ‘ben’ veya nadiren (Sezar ve Henry Adams örneklerinde olduğu gibi) bir ‘o’nun karşısında konumlanmış bulur.” (Jacques Presser: “Bir Tarih Kaynağı Olarak Hatırat [Memoires als geschiedbron],” çev. İsmail Hakkı Kadı. *Ceride* 1, no. 1 [2023], 149.)

9 Brenner, *Der Reisebericht*, 24.

de bakmayı, bu metinler arasında bir okuma yapmayı zorunlu kılmıştır. Bu sebepten makalenin iki ana ekseninden birini “metinleri isimlerine göre sınıflandırmanın bir veri sağlayıp sağlamadığı” sorusu oluşturmakta olduğundan seyahatnamelerin isimleri tam olarak zikredilmiştir. Ancak seyahatnameleri incelerken karar kılınan tasnif girişimi her ne kadar çalışmanın sınırlarını genişletmiş olsa da yazarların sosyal ve mesleki arka planları ve seyahat amaçları üzerinden yapılmış ve ikinci ve belki de daha çok veri sağlayacağı düşünüldüğünden önemli eksen bu kategorizasyon oluşturmıştır. Yazarların sosyo-kültürel arka planlarının ve seyahat motivasyonlarının metinlerin içeriksel ve anlatısal özellikleri üzerine belirleyici bir etkisinin olup olmadığı, çalışmanın sınırlarının elverdiği ölçüde örneklemeler üzerinden karşılaştırmalı analiz yöntemiyle irdelenmiştir. 19. yüzyılın Almanca yazılmış seyahat günlüklerinin ben-anlatıları olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini tartışan bu çalışma, rastgele seçilen iki yüz elliye yakın seyahat metnini isimlerinden, yazarların sosyo-kültürel sınıfından ve seyahat amacından hareketle bir tasnife tabi tutarak ancak türsel belirsizliklerin farkında olarak sabit tür kategorilerini, özne-nesne ikiliklerini ve yazılı ifadenin istikrarlı anlam üretme iddiasını temelden sorgulayan Jacques Derrida’nın post-yapısalcı yapıbozum yaklaşımıyla analiz ederek “günlük mü, seyahatname mi?” sorusunu metinler arası ve bağlamsal olarak tartışmayı hedeflemektedir. Her ne kadar bu çalışmada seyahat metinleri belirli kategorilere ayrılarak incelenmiş olsalar da bu tasnifin yapısal ya da içeriksel bir zorunluluğa değil, dönemsel bağlamlara, yazarların kimliğine ve anlatı stratejilerine dayandığı dikkate alınmalıdır. Derrida’nın çok anlamlılık vurgusu, bu türsel sınıflandırmaların aslında ne denli geçirgen, değişken ve söylemsel olarak kurulan yapılar olduğunu destekler niteliktedir.

Seyahat Literatürünün Tarihsel Seyri İçinde “Ben”e Yolculuk

Daha önce de değindiğimiz gibi Orta Çağ seyahat literatürünün ana metinleri hacıların elinden çıkmıştır. 7. yüzyıldan itibaren düzenli olarak yapılan hac yolculukları bin yılın başında artık kitlesel bir harekete dönüşmüş ve bu durum 12. yüzyıla değin devam etmiştir.¹⁰ 15. ve 16. yüzyıllarda hacılık meselesi artık inanç turizmine dönüşmüştür. Erken dönem metinleri Latince olarak kaleme alınmış, ilk hagiografik Almanca tercüme metni de 14. yüzyı-

10 Brenner, *Der Reisebericht*, 42.

lın ortalarında Ludolf von Sudheim tarafından yazılmıştır.¹¹ Bu metinlerin dini içerikle sınırlı kalmayıp seyahat rotaları ve önerileri verdikleri de olmuştur. Bilhassa matbaanın kullanılmaya başlandığı ve reform dönemi dindarlığının zirve yaptığı zaman diliminde türün yaygınlaşmasıyla hayali ya da kısmen hayali yolculuklarla ilgili metinler de üretilmiştir.¹² 20. yüzyıla değin varlığını muhafaza eden hagiografik metinler zaman içerisinde dini karakterlerini kaybetmiş, 18. yüzyıldan bu yana, daha çok doğa tarihi ve coğrafya ile ilgili konulara odaklanmışlar, 19. yüzyılda ise Romantizmin Doğu’ya karşı olan tutkusunun etkisiyle, özellikle Doğu seyahatnameleri çatısı altında büyük bir artış göstermişlerdir. Bu dönemde artık ‘Kutsal topraklara’ duyulan özlem daha az dini motivasyonlu hale gelmiş, “Romantizmden güçlü bir şekilde etkilenen bir duygu dünyası” metinleri şekillendirmeye başlamış, böylece yolculuklar sonunda hac niteliğini kaybetmiştir.¹³

Hacılarla başlayan bu seyahat serüvenini ekonomik çıkarlarını gözeten tüccarlar, başka memleketleri merak eden bilginler, askerler, soylu beyler sürdürerek evde kalanlara ve gelecek kuşaklara tanıklık etmeye devam etmişlerdir. Ancak Avrupa okyanuslara açılmadan önce seyahat için baskın motivasyon hala dindir ve seyahat günlüğü gibi daha bireysel türler çok sonraları bağımsız hale gelmiştir.¹⁴

Orta Çağ’da yaygın olan ve günlük olması hasebiyle bizi özellikle ilgilendiren bir diğer seyahatname türü ise gemi kaptanlarının çoğunlukla hava durumu veya hız gibi verilerin yanı sıra denizdeki günlük olayları da kaydettikleri “Seyir defterleri” (*Logbücher*)’dir. Bu metinler ilk seyahat günlükleri (*Reisetagebücher*) olarak görülebilirler. Dolayısıyla seyahat günlüklerinin Orta Çağ’da genellikle keşif yolculuklarını anlatmak için kullanıldığı düşünülebilir.¹⁵

Rönesans döneminde seyahat etmek artık bir zorunluluk olmaktan çıkmış ve insanın “bilme arzusuna” hizmet eden bir eyleme dönüşmüştür. Arayış içindeki insan uzak yerlere özlem duymaya başlamış, seyahat yeni idealler ve birlikte yaşamanın yeni yollarını bulmak için bir fırsat olarak görülmeye başlanmıştır. Montaigne, seyahatin insanın “yeni uyanan benlik algı-

11 Brenner, *Der Reisebericht*, 58.

12 Werner Paravicini, ed. *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters: Eine analytische Bibliographie I* (Frankfurt am Main; Berlin: Peter Lang, 2000), XI-XII.

13 Brenner, *Der Reisebericht*, 79.

14 Paravicini, *Europäische Reiseberichte*, XI-XII.

15 Irmela Sperl, *Geschriebene Identität: Lebenslinien in Tagebüchern* (Münih: Herbert Utz, 2010), 26.

sı” için önemini özellikle vurgulamış, seyahatin aslında insanın huzurunu bozan, onu istikrarsızlığa sürükleyen bir eylem olarak insanı erken yaşlarda oluşan ve düşüncelerini çarpıtan “kabuklarından” koruduğunu söylemiştir. Ona göre seyahat tefekkür ve kendi üzerine düşünme yoluyla değil, benliğin dünyayla yüzleşmesi, karşılaşması ve tepki vermesi yoluyla gerçekleşebilecek bir benlik arayışıdır.¹⁶ Kişi bu vesileyle kendi gerçekliğinden başka bir sosyal gerçekliği deneyimleyerek kendini tanır. İlginç bir şekilde bu dönemin seyahat metinleri hagiografik metinlere kıyasla daha nesnel metinlere dönüşürler.

Hacıların metinleri seyahat halindeki arınma çabasında olan “ben”den çokça bahsederken özellikle 16. yüzyıl metinlerinde daha çok gidilen yer ile ilgili coğrafi ve kültürel bilgiler formal bir tonda aktarılmaya başlanır. Ancak Alman coğrafyasında bu dönemde etkili olan mezhep çatışmalarının da bu otoriter bilgi paylaşımı pratiğinde bir rolü olduğu vurgulanmalıdır. Zira matbaanın yaygınlaşması ile zamansal olarak örtüşen reformasyon sürecinde zirve yapan kitap basımlarında Katolik Kilisesi eleştirileri oldukça yaygındır ve seyahat metinleri de yerel şahitliklerle bu değirmene su taşıma hevesine kapıldıklarından sahipsiz bir bilgi kaynağı olarak görülme arzusuyla nesnel aktarımlar yapmayı hedeflerler. Doğayı gözlemlemeye adanmış merak ve doğal güzelliğin kâşifi olmak dönemin metinlerinin dikkat çeken bir başka yönüdür.

Hümanist kuşağın metinlerinde öne çıkan bir diğer özellik ise karşılaştığı yeni dünyalar, örneğin İslam coğrafyası ya da Amerika yerlileri karşısında gerçekçi olmasa da en azından daha tarafsız olmaya çalışmalarıdır.¹⁷ Bu dönemde bilimsel ilginin artmasıyla türe özgü önemli değişiklikler meydana gelmiş, araştırma merakı ve maceraperestlik, seyahati bilimle ilişkilendirilerek daha metodik hale getirmiştir.

Hacı raporlarından farklı olarak seyahatin bilimselleşmesi, 16. yüzyıl seyahat metinlerinde nesnelleşmeye yol açmıştır. 17. yüzyıl seyahat metinleri de bu nesnellik çabasını muhafaza etmişlerdir. Seyahatnamelerin çoğu bilimsel bir görev üstlenmiş ve pratik bilgiyi doğrulamaya ve aktarmaya hizmet etmiştir.¹⁸ Dolayısıyla bu dönem metinleri edebi nitelikleriyle değil,

16 Karin Hlavin-Schulze, *“Man reist ja nicht, um anzukommen”: Reisen als kulturelle Praxis* (Frankfurt am Main: Campus, 1998), 87, 165.

17 Brenner, *Der Reisebericht*, 81-84.

18 Elisabeth Dietrich, *Selbstzeugnisse vom Rhein: Interdisziplinäre Zugänge zur Schreib- und Reisekultur in der Romantik* (Köln: Böhlau, 2022), 12.

"deneyimleme yoluyla elde edilen otantik bilgileri" aktarma işlevleriyle ön plana çıkmışlardır. Yabancı dünyaların mümkün olduğunca aslına sadık ve nesnel bir görüntüsünü sunmak seyahat kitabı yazarlarının görevidir. Ancak 18. yüzyılda Aydınlanmanın etkisiyle seyahat edebiyatına yönelik talepler değişmiş, bilimsel seyahatnamenin yanı sıra edebi olan da ortaya çıkmıştır.¹⁹ Bu dönemde seyahat, hem rasyonel bir şekilde dünyayı kavrama ve pragmatist bir bilgi edinme aracı olarak hem de bireyin kendi kendini anlaması ve "aydınlatması" için önemli bir yöntem olarak görülmeye başlanmış, bu da seyahat edebiyatının geniş kitlelere ulaşan ve burjuva toplumuna yön veren önemli bir araç haline gelmesini sağlamıştır.²⁰ Modern, edebi seyahatnameler Almanya'da 18. yüzyılın sonlarında çok moda olmuş, kitap piyasasında büyük talep görmüştür. Elbette bunun başlıca nedeni insanların çok seyahat etmesi değil, gerçekleştirilemeyen yolculukların yerine geçecek bir şeye duyulan ihtiyacın artmasıdır.²¹ Bu nedenle 18. yüzyılda seyahat romanları da bir hayli popülerleşmiş ve seyahat edebiyatı kurgusal edebiyata yaklaşmıştır. İçerik açısından seyahatnameler daha çok öznel, insani bakış açısına yönelmiştir. Okurlar, yabancı kültürlerle dair kişisel izlenimleri ve duygularla zenginleştirilmiş doğa tasvirlerini, gerçeklere dayalı olarak yazılmış seyahatnamelere tercih etmeye başlamıştır. Bu etki seyahatname literatürünün her türüne sirayet etmiş; yeni öznel tasvirler, bilimsel yönelimli metinlerde de ön plana çıkmıştır. Bilginin bireysel olarak edinilmesi giderek önem kazanmış ve öznel betimlemelere de dayanabilir hale gelmiştir. Bu da bilme arzusu ile bireysel deneyim şahitliği taleplerini bir arada karşılayan metinlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu sebepten Aydınlanma Çağı seyahatnameleri, içerik olarak daha karmaşık ve biçimsel olarak öncekilerden çok daha katmanlıdır.²² Seyahatname 16. ve 17. yüzyıllardaki etnografik, yani yabancı kültürler hakkında geniş bir kitleye bilgiler aktarma misyonuna, Aydınlanma toplumunda kendini anlama aracı ve kültürel karşı-

19 Ulla Siebert, "Reisetexte als ‚true fictions‘: Wahrheit und Authentizität in Reisetexten von Frauen, 1871-1914," *Reisebilder: Produktion und Reproduktion touristischer Wahrnehmung* (Münih; Berlin: Waxmann, 2001), 155-56.

20 Thomas Grosser, *Reiseziel Frankreich: Deutsche Reiseliteratur vom Barock bis zur Französischen Revolution* (Berlin: Springer, 2013), 143.

21 Norbert Oellers, "Quod bonum publicum promovet. Johann Gottfried Seumes Rußland-Erfahrungen und ihre Darstellung," *Reisen und Reisebeschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert als Quellen der Kulturbeziehungsforschung*, ed. Boris I. Krasnobaev (Berlin: Camen, 1980), 226.

22 Paul Fürnschuß, *Die Professionalisierung des regionalen Reiseverkehrs in und um Wien in der Biedermeierzeit*. Yüksek Lisans Tezi, (Karl-Franzens-Universität Graz, 2018), 50.

laştırma ve toplumsal eleştiri rolünü de eklemiştir. Böylece, birçok açıdan onu salt kurgusal edebiyatın üzerine çıkaran bir statü kazanmıştır.²³ Zira seyahatname, otobiyografi ve benzeri kişisel hatıra edebiyatından bilgiye dayalı düz yazı ve uzmanlık metinlerine kadar geniş bir yelpazede yer almıştır.²⁴ Tüm bu yüzyılların birikimi bir yandan türü zenginleştirirken bir yandan da daha dinamik ve geçişli bir hale getirmiştir.

18. yüzyılın sonuna doğru seyahatin kendisi, öznel seyahat deneyimi haline dönüştü. Seyahatin motivasyonu ve amacı artık Aydınlanma dönemi eğitim ideallerinin belirlediği dünyayı tanımaya yönelik değildi. Dolayısıyla deneyim arayışı “içe” doğru, kişinin kendi duygusal dünyasına yöneldi. Dünya deneyimi böylece duyguların harekete geçmesi için bir başlangıç noktası ve uzaklara yapılan yolculuk sadece içsel bilinmeyenlere yapılan bir yolculuk için bir motivasyona dönüştü.²⁵ Yani seyahat alışkanlıkları ve ilgi alanlarındaki paradigma değişimi ile erken Aydınlanmanın bilgi edinme arayışından Romantiklerin kişisel gelişim ihtiyacına doğru evrim söz konusudur.²⁶ Ancak bu evrim kişinin ait olduğu yerden uzaklaşmasına, kimliğinin bileşenlerinden koparak özgürleşmesine²⁷ dayanıyordu. “Varoluşsal ve metafizik anlamda dünyada kendi benliğini keşfetme” yolculuğu, insanın kendini gerçekleştirmesinin ve gelişiminin bir koşulu ve ifadesi haline geldi.²⁸

19. yüzyılın başında ortaya çıkan bu işlev kaybı, aynı zamanda bir işlev rahatlaması anlamına da geliyordu. Seyahatname olgusal yaklaşımdan büyük ölçüde sıyrıldı ve bu faydacı işlevin kendisine dayattığı biçimsel kısıtlamaları terk edebildi. Seyahatname giderek gezginin öznelliğine açık bir tür haline geldi.²⁹ Bu aynı zamanda kanıtlama yükümlülüğünden kurtulmak anlamına geliyordu, artık hem yazar hem de okur için metinler “bilgilendirici” yerine “anlatıcı” işlevleriyle ön plana çıkıyorlardı. Bundan sonra metin, se-

23 Brenner, *Der Reisebericht*, 275.

24 Christian von Zimmermann, *Reiseberichte und Romanzen: Kulturgeschichtliche Studien zur Perzeption und Rezeption Spaniens im deutschen Sprachraum des 18. Jahrhunderts* (Tübingen: Max Niemeyer, 1997), 129–30.

25 Zimmermann, *Reiseberichte*, 159.

26 Thomas Strack, *Exotische Erfahrung und Intersubjektivität: Reiseberichte im 17. und 18. Jahrhundert: Genregeschichtliche Untersuchung zu Adam Olearius, Hans Egede, Georg Forster*, c. 2 (Hamburg: Igel, 1994), 156.

27 Hlavin-Schulze, *Man reist ja nicht*, 166.

28 M. Stepień, “Literarische Reiseberichte,” *Gebrauchsliteratur, Interferenz, Kontrastivität: Beiträge zur polnischen und deutschen Literatur- und Sprachwissenschaft. Materialien des Germanistisch-polonistischen Symposiums*, Regensburg, ed. B. Gajek ve E. Wedel, c. 22 (1979), 101.

29 Brenner, *Der Reisebericht*, 275.

yahat eden öznenin anlık düşüncelerine ve hatta duygularına, yani okuyucuya kanıt sunmak ve ispat etmek yoluyla değil, yalnızca sezgisel olarak aktarılan “tamamen öznelci bir hakikat anlayışına” dayanıyordu.³⁰ Öznel deneyimler dikkat çekmeye başladıkça “anlatı” ön plana çıktı.³¹

Fransız Devrimi (1789) ile Restorasyon sonu (1848) arasındaki sancılı dönem için seyahat metinlerini baskın bir paradigmaya hapsetmek uygun olmaz. Tıpkı dönemin edebiyatında olduğu gibi bu türde de “çok yönlü ve çatışan eğilimler” birbirine karışır; farklı akımlar, gelenekler ve yeni başlangıçlar iç içe geçmiştir. Bir yanda Jakoben biçimiyle Aydınlanma seyahatnamesi gelenekleri, değiştirilmiş bir biçimde de olsa etkisini sürdürmektedir, diğer yanda ise Romantizm seyahatnameye yeni ideolojik boyutlar ve estetik hatlar kazandırmıştır. Bunun yanı sıra seyahat metinleri Batı Avrupa bölgelerindeki sanayileşme süreçleriyle ilgili olarak bilgi sağlama görevlerini yerine getirmeye de devam etmişlerdir.³² Aydınlanmacı gezginler endüstriyel eserleri ziyaret etmekten hoşlanırken, romantik gezginler gözlerini kentin keşmekeşinden çevirip arayışlarını bozulmamış doğada sürdürmüşlerdir.³³

19. Yüzyıl Seyahat Metinlerini Tasnif Girişimi

Bu bölümde çalışmanın ana sorunsalı olan seyahat günlüklerinin, dönemin diğer seyahat metinlerinden ayrışıp ayrışmadıklarını değerlendirmek üzere 19. yüzyıl seyahat metinlerinin içerik esaslı bir tasnifini yapmak hedeflenmiştir. Seyahatleri içerikleri üzerinden inceleme girişiminde olan yazarın aklına gelen ilk soru doğal olarak bir tasnif için temel dayanağın “seyahat motivasyonu” olup olamayacağıdır. Metinsellik bağlamında düşünüldüğünde bu soru “yazma motivasyonuna” yani “misyona” dönüşür. Dolayısıyla metinleri yazarların temel misyonları üzerinden bir sınıflandırma çabasına girildiğinde tutarlı bir sonuca ulaşıp ulaşılamayacağı ve metinlerin seyahat günlüğü olarak adlandırılmasının içerik açısından bir anlamının olup olmadığı iki yüz elliye yakın 19. yüzyıl Alman seyahatnamesi üzerinde çalışıl-

30 Brenner, *Der Reisebericht*, 163.

31 Zimmermann, *Reiseberichte*, 166.

32 Brenner, *Der Reisebericht*, 320-2.

33 Michael Maurer, “What German Travellers Communicated: The Experience of Scotland, Wales and England and the Concept of Britain in the Eighteenth and Nineteenth Centuries,” *Britain as a Model for Modern Society? German Views*, ed. Arnd Bauerkämper ve Christiane Eisenberg (Augsburg: Wissner, 2006), 48.

mış, ancak çalışmanın sınırları elvermeyeceği için burada öne çıkan kategorilere örneklik teşkil etmesi babından bazı eserler anılabilmektedir.

Bu girişimde karşımıza çıkan en büyük kategorilerden birisi bilimsel seyahatnamelerdir. Lakin en başta belirtmek gerekir ki 19. yüzyılda eğlenceli seyahat edebiyatı ile bilimsel ya da edebi seyahatnameler arasında net bir çizgi çizilemez.³⁴ Zaten bu çalışmadaki tüm sınıflandırmalar da yapaydır, sabit değildir. Dönemin anlatı evreni yazarı buraya yönlendirmiş olsa da yapıbozumcu bir bakışla, bu türsel çerçevelerin kendisi de sorgulanabilir birer söylemdir.

Genellikle bir bilim insanının keşif amaçlı çıktığı yolculukların ampirik anlatımına odaklanan bilimsel seyahatnameler ister bir günlük gibi günü gününe, ister tematik formda yazılmış olsunlar son derece nesnelidirler. Daha çok bir bilim kitabı niteliği taşıyan bu seyahatnamelerde yazar eylemleri üzerinden var olur; kişisel paylaşımlarıyla pek ön plana çıkmaz. Çoğunlukla Asya, Afrika ve Amerika ile ilgilenen, uzak ülkelerdeki yeni bitki, hayvan, maden gibi türlerin keşfedilmesinde önemli rol oynayan bu metinler seyahat edilen bölgenin kültür ve sosyal hayatlarındansa topoğrafyası ve coğrafyası ile ilgilenirler.

Bu kategoride bilhassa kâşif Alexander von Humboldt seyahat günlükleri³⁵ sebebiyle anılmaya değerdir. Amacının sanatsever gezginlere ilham vermek olduğunu söyleyen doğa bilimci Alexander von Humboldt Avrupa'nın yanı sıra Amerika kıtası ve İç Asya'ya yaptığı keşif amaçlı bilimsel gezileriyle çağdaşları için bu bölgelerin fiziki coğrafyasını kayıt altına alma amacı taşıyor gibidir. "Yaptığım tüm gözlemleri seçmeden günlüğüme yazmayı kendine görev edindim."³⁶ diyen Alexander von Humboldt'un hemen tüm seyahat notları günlük formunda tutulmuş olsalar da yazarın motivasyonunun fiziki coğrafyadan bilgiler aktarmak olduğu açıktır.³⁷ Smith ve

34 Siebert, *Reisetexte*, 155-6.

35 Alexander von Humboldt'un seyahat günlükleri *edition humboldt digital*, Berlin-Brandenburg Bilimler Akademisi'nin "Alexander von Humboldt auf Reisen - Wissenschaft aus der Bewegung" [Seyahatlerde Alexander von Humboldt - Hareketten Doğan Bilim] başlıklı akademik projesinin çıktısı olarak yayımlanmıştır. Bkz. <https://edition-humboldt.de/index.xql?l=de>, (Erişim tarihi 01.02. 2025). Humboldt'un seyahatlerinin dönem literatürü içinde yerinin derinlikli bir analizi için bkz.: Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Londra: Routledge, 2007).

36 Ulrike Leitner, "Ich habe es mir zur Pflicht gemacht, alle angestellten Beobachtungen ohne Auswahl in mein Tagebuch einzutragen." Über die digitale Neuausgabe der amerikanischen Reisejournale, 1. Band (ART I), im September 2018, *edition humboldt digital*, ed. Ottmar Ette (Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Sürüm 10, 02 Temmuz 2024), <https://edition-humboldt.de/v10/H0016432>, (Erişim tarihi: 01.02.2025).

37 "Gece çökerken deniz çok hırçınlaştı ve rüzgâr şiddetini arttırdı. Bu bölgelerde seyrettiğine inanılan İngiliz fırkateynleriyle karşılaşmamak için kuzeybatıya doğru dümen kırdık. Saat dokuz sularında Si-

Watson'ın tarihsel ve kültürel bağlam arka planıyla şekillenmiş "otobiyografik ben"i üzerinden ele aldığımızda Humboldt "ölçen, sınıflandıran ve denetleyen" bir ben üretir. Lejeune'ün bakış açısıyla değerlendirildiğinde Humboldt, bilimsel keşif amacıyla yazsa da anlatıcının adı, bakışı, yaşadıklarıyla örtüşür, yani ben-merkezli bir bilimsel anlatı mevcuttur dolayısıyla örtük de olsa otobiyografik sözleşme kuruludur. Anlatım tarzı Alexander von Humboldt'a çok benzeyen, 1831'den 1836'ya kadar yaptığı keşif gezisi sırasında günlük tutan Charles Darwin'in günlüğünü³⁸ de Almanca olmasa da yakaladığı ün dolayısıyla burada anmak anlamlıdır.³⁹ Yine Alexander von Humboldt'un yakın arkadaşı Christian Gottfried Ehrenberg'in 1820-26 yılları arasında yaptığı Afrika yolculuğunun günlüğü⁴⁰ her ne kadar seyahat halindeki bir doğa bilimcinin bilimsel araştırmalarını anlatıyor olsa da Ehrenberg'in hayatının altı yılını bizi şahit kılar. Ehrenberg'in seyahat günlüğüne Derrida'nın "çok anlamlılık" kavramıyla bakıldığında metnin hem günlük hem bilimsel rapor hem de seyahatname işlevi gördüğü görülür, yani metin türsel olarak geçirgendir. Ehrenberg metninde Afrika'yı sadece gözlemci olarak aktarmakla kalmaz, kendi zaviyesinden, kültürel arka planından Afrika'yı, doğasını ve coğrafyasını belli bir söylem içinde inşa eder. Eşikle beraber aynı seyahatin bir parçası olan Prusyalı general ve Eski Çağ Uzmanı Heinrich Minutoli ise seyahat motivasyonunu "Gözlemlerim ve incelemelerimle kendimi geliştirmek benim ilk ve öncelikli amacımdı, ancak seyahatimle mümkünse bilime hizmet etmeyi de istiyordum."⁴¹ diye belirtir.

sarga adasındaki bir balıkçı kulübesinin ışığını gördük, bu, Avrupa kıtasından gördüğümüz son şeydi. Uzaklaştıkça zayıf ışık, ufukta beliren yıldızların ışığıyla kaynaşarak yok oldu ve istemsizce gözlerimiz ona takıldı. Böyle izlenimler, duyuların tüm derinliğine ve gücüne sahip olduğu böyle bir yaşta, uzun bir deniz yolculuğuna çıkan birisinin asla unutamayacağı şeylerdir. Karanlık gecede, zaman zaman hareket eden dalgaların arasından parlayan böyle bir nokta, anavatının kıyılarını işaret ettiğinde hayal gücünde ne anılar canlanır!" (Alexander von Humboldt, *Reise in die Äquinoktial-Gegenden des Neuen Kontinents*, ed. Ottmar Ette, c. 1 (Frankfurt am Main: Insel, 1991), 165-66.) Humboldt'un metni her ne kadar nesnel olarak doğayı gözlemleme amaçlı bir seyahatin kaydı olsa da gördüğü üzere burada anavatamı olarak benimsediği Avrupa'nın son topraklarını ardında bırakarak "yeni dünyaya" yelken açan bir gezginin kendilik tanımına dair önemli bir işaret bulunur. Humboldt için Prusya'ya yabancı olan İspanya daha büyük Avrupa'ya dönüşerek kendisinin bir parçası haline gelir ve o artık Eski Dünya'nın bir sakini olarak Yeni Dünya'yı nasıl deneyimleyeceğini ve tasvir edeceğini ortaya koymuş olur. (Ottmar Ette, *ReiseSchreiben* (Berlin; Boston: de Gruyter, 2020), 156.)

38 Charles Darwin, *Majestelerinin Gemisi Beagle Günlüğü (1831-1836)*, çev. Ömer Bozkurt (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022).

39 Sperl. *Geschriebene Identität*, 26.

40 C. G. Ehrenberg, *Reisen in Ägypten, Libyen, Nubien und Dongala: Naturgeschichtliche Reisen durch Nord-Afrika und West-Asien: in den Jahren 1820 bis 1825*, von Hemprich und Ehrenberg: historischer Theil, c. 1, b. 1 (Berlin: Mittler, 1828).

41 J. H. C. von Minutoli, *Reise zum Tempel des Jupiter Ammon in der Libyschen Wüste und nach Ober-Aegypten, nebst Eröffnung der großen Pyramide bei Sakkara, in den Jahren 1820 und 1821* (Berlin, 1822), 4.

Ozon gazının kaşifi olarak tanınan kimyager Christian Friedrich Schönbein'in seyahat günlüğü ise bilimsel seyahatnamelerden içerik olarak ayrışarak yazarın bir yaşam manifestosuna dönüşür. Schönbein'in *Menschen und Dinge: Mittheilungen aus dem Reisetagebuche eines deutschen Naturforschers*⁴² [*İnsanlar ve Nesneler. Bir Alman Doğa Bilimcisinin Seyahat Günlüğünden Notlar*] adıyla yayımlanan seyahatnamesi her ne kadar klasik bir günlük formatında olmasa da yazarın ailesinden ayrılırken hissettikleriyle başlayan ve gezilen, görülen yerlerle bir paralellik içinde olsa da yazarın duygu ve düşünce durumlarını aktaran öznel bir metin olarak dönemin romantiklerinin metinlerini çağırıştırır. Minutoli ve Schönbein'in metinleri her ne kadar her ikisi de bilimsel bilgi aktarıyor gibi görünseler de türün ne derece sabit sınırlarla belirlenemeyecek oranda melez olduğuna ve özne inşalarının ne kadar katmanlı olabileceğine dair önemli temsillerdir. Tam bir günlük formatında olmasına rağmen kamuya açık bilimsel bir anlatı olarak düzenlenmiş olan Minutoli'nin metni, Doğu'yu nesnellik iddiasıyla ama Avrupa merkezli bakış açısıyla, hatta Edward Said'in oryantalizm kuramına tam oturan bir yaklaşımla inşa eder ve metnin misyon söylemi oldukça ağır basar. Oysa Schönbein'in yine doğa bilimcisi olarak kaleme aldığı metni çok daha öznel ve deneyimseldir, deneme formuna kayan bir gözlem paylaşımı yapar. Smith ve Watson'ın otobiyografik özne teorisi çerçevesinde değerlendirildiğinde, Schönbein'in "ben"i, hem bilimsel hem de bireysel bir söylem üzerinden kurulur. Dolayısıyla aynı coğrafyalara benzer misyonlarla yapılmış iki seyahatin ardından kaleme alınan iki metnin içerik ve söylem olarak ne kadar farklılaşabileceğinin iki örneği olarak okunabilirler.

Romantizmin etkisiyle doğaya olan ilginin arttığı bu dönemde, yeni ve egzotik toprakları keşfetme ya da aşına olunan coğrafyaları farklı bir kavrayışla yeniden yorumlama amacıyla çıkılan seyahatler aynı zamanda insanın iç dünyasına yönelik felsefi sorgulamalar, duygularını ve hislerini yorumlamak için de bir fırsata dönüşmüştür. Bilhassa bu dönemde artan iletişim araçları ve hareketlilik imkanları bilgi akışını kolaylaştırmış, siyasi, teknik ve ekonomik değişimlerin yanı sıra, devletlerin istikrarsızlaşması sonucu ortaya çıkan kimlik karmaşası, bireylerin kendilerini eleştirel bir şekilde yeniden değerlendirmelerine yol açmıştır. Böylelikle seyahatin kendisi alternatif dünyalara açılan bir kapıya dönüşmüştür.⁴³ Benliğin şekillenmesine

42 Christian Friedrich Schönbein, *Menschen und Dinge: Mittheilungen aus dem Reisetagebuche eines deutschen Naturforschers* (Leipzig: Besser, 1855).

43 Dietrich, *Selbstzeugnisse*, 44.

hizmet eden bir eyleme evrilen seyahat artık yolda olmakla ve bunu anlatmakla alakalı bir amaç haline gelmiştir. Seyahat eden öznenin duygularının, özlemlerinin ve beklentilerinin yeniden değerlendirilmesi, ana karakterin dönüşüm ya da gelişim serüvenine okuyucunun eşlik etmesi otobiyografik seyahatnamelerin ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır.⁴⁴ Artık okuyucu seyahat edilen yerde havanın ne kadar soğuk olduğunun kendisine derece verilerek bildirilmesinden o soğuk havanın seyyah tarafından nasıl hissedildiği ile daha çok ilgilidir.

Edebi seyahatnameler genellikle dönemin önde gelen şair ve edebiyatçılarının kaleminden çıkmıştır.⁴⁵ Bu yolculuk anlatıları hem doğayı hem insanı hem de seyahat halindeki insanın doğasını, onun seyahatle birlikte geçirdiği dönüşümü anlamaya yönelik deneme yazıları gibidirler. Artık “ben”in duygu ve düşünceden beslenen, estetik ve söylemsel kurgusu söz konusudur. Bilimsel seyahatnamelere kıyasla “ben” merkezde ve çok daha katmanlı anlatılarla yer alır.

Goethe’nin neşredilen günlüklerinin içinde 1775-1782 arası dönemi kapsayan gün gün ne yaptığını bazen uzun bazen kısa pasajlarla anlatan seyahat günlükleri⁴⁶ bulunmaktadır. Goethe’nin 1786-1787 yıllarında yaptığı ve yayımlandıktan sonra büyük bir popülerlik kazanan meşhur *İtalya Seyahati* de bu günlüklerin ardından aynı cildin devamında günlük formatında basılmıştır.⁴⁷ Bir kısmı Goethe’nin mektuplarından oluşan *İtalya Seyahati* bir yanda kamuya hitap eden diğer yanda bir öz keşif yolculuğuna dönüşen iç içe geçmiş melez bir metindir ve yazarın kendi sanatsal ve kişisel gelişimini derinden etkileyen bir deneyim olarak önem taşır. Goethe’nin dış dünyaya paralel olarak kendi iç dünyasını da keşfettiği bu eser otobiyografik metin olarak kabul edilir. Goethe’nin külliyyatının içinde bulunan günlükleriyle birlikte basılan orijinal metin çok daha kişisel olmasına rağmen metnin kitap olarak basılan versiyonlarında bu türden bazı kısımlar dışarıda bırakılmıştır. Bu seyahatinde Antikitenin izlerini arayan Goethe, aslında hayatının içinde bulunduğu kötü bir döneminde kendi varoluşsal soruları-

44 Dietrich, *Selbstzeugnisse*, 13-17.

45 Edebi seyahatnameler bu sebepten edebi yaşam hakkında paha biçilmez bir bilgi kaynağıdır. Yazarlarının hayatlarına ve eserlerinin tarihine ışık tutarlar. (Stepień, *Literarische Reiseberichte*, 104.)

46 *Goethes Werke*, c. III, b. 1, *Tagebücher 1775-1787* (Weimar, 1887), 8-141.

47 Goethe ve Heine’in seyahat günlükleri ile ilgili oldukça önemli bir çalışma için bkz. Manfred Link, *Der Reisebericht als literarische Kunstform von Goethe bis Heine* (Doktora Tezi, Universität zu Köln, 1963). Bu çalışmaya ulaşmamı sağlayan Osman Kara beyefendiye çok müteşekkirim.

nın peşinden gidiyor gibidir.⁴⁸ Lejeune'ün otobiyografik sözleşme veçhesinden bakıldığında Goethe'nin "ben"i sakin ve betimleyici bir karakter sergilerken bir yandan kendi yaşamına dair kişisel izler taşır diğer yandan bilinçli bir biçimde yapılandırılmış edebi bir form sunarak okuyucusunu arada bırakır.

Johann Gottfried Herder'in *Journal meiner Reise*⁴⁹ [*Seyahat Günlüğüm*] adlı eseri ise bir edebi seyahatname olsa da dönemin yaygın seyahat edebiyatı anlayışından belirgin şekilde farklılaşır. Seyahat sırasında karşılaşılan yerlerin veya kişilerin betimlemelerine neredeyse hiç yer verilmez. Bunun yerine, metin adeta bir düşünsel ve ruhsal yolculuk gibi,⁵⁰ kendi durumu üzerine düşünceler, yazmayı planladığı kitapların taslakları ve hatta eğitim reformuna dair fikirlerle örülüdür.⁵¹ Herder'in seyahat anlatısı, seyahatin belirli anlarına oldukça zayıf bağlantılarla değinir ve kısa süre içinde serbest düşüncelere dalarak parçalı anlatılarla bu kronolojik seyahat düzenini terk eder. Metin dış dünyadan koparak zengin içsel bir monoloğa dönüşmesine rağmen eserin etkisi değişmeden kalır. Herder'in iç dünyası, düşünme, hissetme ve isteme biçimi, bu eserde hiçbir kısıtlama olmaksızın ortaya çıkar. Öncesinde belirli görevlerle, edebi amaçlarla ve okuyucuya hitap etme zorunluluğuyla yönlendirilen bu dünya, burada özgürce, yalnızca fikirlerin çağrışım yasasına göre akış bulur.⁵² Herder'in anlatısında "ben", tamamlanmış ve tutarlı bir kimlikten ziyade, parçalı, duygularla şekillenen, henüz oluş halinde karşımıza çıkar. Bu yönüyle Smith ve Watson'ın "sürekli olarak yeniden inşa edilen ben" anlayışıyla örtüşür.

Heinrich Heine'nin 1822'den 1828'e kadar Londra, Paris, Floransa, Cenevre, Göttingen gibi Avrupa şehirlerine yaptığı seyahatlerden oluşan, Türkçeye *Seyahat Tabloları* olarak çevrilmiş olan *Reisebilder*'i⁵³ bir şairin kale-

48 "Dünyanın teşekkülü hakkındaki teorime yarar bazı şeyler keşfettim. Fakat bunlar ne büsbütün yeni ne de beklenmedik şeyler. Çoktan beridir dilimden düşmeyen modeli de hep rüyamda görüyorum. Bu modelde, içimi dolduran ve tabiatla herkesin gözüne sokmayı beceremediğim şeyleri canlandırmak istiyorum." Johann Wolfgang von Goethe, *İtalya Seyahati*, C. I, çev. Sabri Gökçıl (Ankara: MEB Yayınları, 1990), 18; orijinali için bkz. *Goethes Werke*, c. III. b. 1, *Tagebücher 1775-1787* (Weimar: 1887), 160. Türkçe tercüme eserin orijinali ile değil, sonradan basılmış Almanca versiyonlar ile uyumludur.

49 Johann Gottfried Herder, *Journal meiner Reise im Jahr 1769* (Berlin, 1999).

50 "Şikayetçiyim, hayatımın bazı yıllarını kaybettim. Peki bunları yaşamak benim elimde değil miydi? Kader bana bunun için tüm fırsatları sunmadı mı?... " diye başlayan uzunca bir bölümde geçmiş yılları ve bugünüyle yaptığı hesaplaşma, bu durumu yansıtan anlamlı bir örnek olarak anılabilir. Herder, *Journal meiner Reise*, 8.

51 Robert Stockhammer, "Zwischen zwei Bibliotheken: J. G. Herders, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*" als Beitrag zur Diätetik der Lektüre," *Literatur für Leser*, no. 3 (1991): 167.

52 Rudolf Haym, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*, c. 1 (Berlin, 1880), 318.

53 Heinrich Heine, *Reisebilder*, 4 c. (Hamburg, 1826-31).

minden çıkmış oldukça bireysel, edebi gücü son derece yüksek, hiciv dolu bir metindir. Günlük formatındaki bu metinde yazar seyahatine paralel olarak kendi hayatını, çocukluk,⁵⁴ üniversite yıllarını, memleketini anılarıyla harmanlayarak anlatır. Heine'in duygularını,⁵⁵ iç dünyasındaki çatışmaları oldukça perdesiz bir şekilde ortaya koyan metin bir yandan da döneminin siyasi ve toplumsal eleştirisini⁵⁶ yapar, çalkantılı devrim Avrupası'nı liberal Heine'in gözünden sunar.⁵⁷ "Alaycı ve esprili dili, hem hantal akademik düzyazıya hem Romantiklerin 'yükseltilmiş sanat tarzı'na hem de Goethe'nin üslubuna keskin bir karşıtlık oluşturmuştur. Heine'nin stilini belirleyen, betimleme ile düşüncenin iç içe geçtiği akıcı bir çağrışım tekniğidir."⁵⁸ Heine, doğa betimlemeleriyle romantizmin sınırlarını zorlarken siyasi eleştirileri ile de bir hayli realist bir alana kayarak döneminin romantik seyahat anlatılarından farklılaşır, bütün kalıpları ironik bir şekilde alt üst eder. Deneme, hiciv, siyasi göndermeler ve otobiyografik yansımalar arasında gidip gelen bu çok katmanlı edebi performans Derrida'nın çok anlamlılık ve anlamın ertelenmesi kavramlarıyla⁵⁹ okunduğunda önemli çözümlemelere kapı aralayabilir. Heine'in "ben"i de sürekli kendini yeniden inşa eder, farklı maskelerle okurunun karşısına çıkar, her yeni bağlamda kendisini yeniden üretir.

Öznenin düşünsel ve estetik inşasının ön planda olduğu edebi seyahatnamelerin ardından bir tür olarak kültür ve etnografya üzerine yoğunlaşan se-

54 "Şimdi hâtıramda ilk çocukluğum yeniden çiçeklenecek. Şimdi ben yeni baştan çocuk oldum ve Ren kenarındaki Düsseldorf'ta, saray meydanında başka çocuklarla oynuyorum." Heinrich Heine, *Seyahat Tabloları*, c. II, çev. Pertev Boratav (İstanbul: MEB, 1946), 25.

55 "Benim kötü talihime, aşk rüyalarım binde bir bu masaldaki gibi güzel biter." Heine, *Seyahat Tabloları*, c. I, 35.

56 "Gece başımdan tuhaf bir şey geçti. Bunu ne zaman hatırlasam tüylerim diken diken olur. Yaradılıştaki korkak değilim, ama cinlerden, perilerden, "Österreicher Beobachter"den korktuğum kadar korkarım. Acaba korku ne demek? Bu korku dediğimiz şey aklımızdan mı yoksa hislerimizden mi geliyor?" Heine, *Seyahat Tabloları*, c. I, 42. "Österreicher Beobachter" Restorasyon döneminin muhafazakar gazetesidir.

57 Edebi seyahatnamelerin politik-sosyal ve sanatsal-romantik ağırlıklı olarak ikiye ayrıldığı varsayılabilir. Alman yazarlar İngiltere ve Fransa'daki politik, ekonomik ve sosyal değişimleri keşfetmeyi tercih etmişler; "geri kalmış" koşulları eleştirerek, aynı zamanda bugününün politik bir yansımasına giden yolu da bulmuşlardır. Bu tür seyahatnameler, 1819'dan sonra Almanya'da özellikle siyaset ve gazetecilik açısından önem kazanmış ve mümkün olduğunca sansürcüleri yanıltmak isteyen pek çok yazar için uygun bir araca dönüşmüştür. Özellikle Heine'in seyahatnameleri, hicivsel sivrilikleri ve aykırı kurgularıyla Vormärz'in (1815 Viyana Kongresi ile 1848 Mart Devrimi arasındaki muhafazakar dönem) siyasi edebiyatını şekillendirmiştir. (Philipp Prein, *Bürgerliches Reisen im 19. Jahrhundert: Freizeit, Kommunikation und soziale Grenzen*, c. 3 (Münster: LIT Verlag, 2005), 57.)

58 Viktor Žmegač, ed., *Geschichte der deutschen Literatur Band I/2: vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart* (Königstein: Athenäum, 1984), 285.

59 Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 155-66.

yahatnamelere baktığımızda 19. yüzyıl metinlerinde en öne çıkan kategorinin Doğu seyahatnameleri olduğunu görürüz. İnsanlığın bilgisinin kadim Doğu’da olduğunu düşünen Romantiklerin ve özellikle Napolyon’un Mısır Seferi’nin ardından Avrupa’da Doğu’ya duyulan ilginin zirveye ulaştığı bu dönemde Doğu halklarının dil, kültür ve yaşam pratikleri büyük merak uyandırmaya başlamıştır. Bu seyahatler kimi zaman yöneticiler tarafından finanse edilmiş, kimi zaman da oryantalistlerin profesyonel araştırmalarının bir parçası olmuştur. Doğu seyahatnameleri daha çok kültürel şahitliklere dayanan bilgi üretimi ve aktarımı motivasyonu taşıyan metinler olsalar da öteki üzerinden kurgulanmış Avrupa-merkezci “ben”ler inşa ederler ve bu metinlerdeki “ben”ler çok geçişkendir ve devinim halindedirler. Metinlerin dikkat çeken başka bir ortak yönü ise yazarların okurlarına “biz” ve “onlar” duygusu vermek gibi bir yükümlülükle yazdıklarının hissedilmesidir; yazar kendi ait olduğu tarihsel-kültürel alanın dışına çıkmıştır ve Smith ve Watson’un işaret ettiği gibi sabit değildir; karşılaştığı bu yeni kültür karşısında kendisini ve söylemini sürekli yeniden inşa eder. Çok yönlü bir bilim insanı olan Ulrich Jasper Seetzen’in 1802 yılında çıktığı araştırma amaçlı seyahati 1811’de Sanaa yakınlarındaki vefatına değin devam etmiş ve bu seyahatler esnasında tuttuğu günlükleri ölümünün ardından yayımlanmıştır.⁶⁰ Seetzen’in yolculuklarını gün gün, saat saat takip eden bu metinler tam bir günlük formunda olsalar da büyük oranda gezilen, görülen yerlerin ve karşılaşılan kişilerin betimlemelerinden ibarettirler.⁶¹ Bu günlükler sayesinde Seetzen’in hayatının son on yılına yakinen şahitlik etsek de Lejeune’ün “otobiyografik sözleşme”sine uymazlar, çünkü bilimsel rapor mahiyetinde yazılmışlardır.

İsviçreli fabrikatör Johann Heinrich Mayr’ın 1812-14 yılları arasında yaptığı Doğu seyahatinin günlükleri ise yayıncılık açısından oldukça iddiasız bir yerde durmaktadır. Mayr notlarını aslında yayınlamak için tutmadığı-

60 Ulrich Jasper Seetzen, *Ulrich Jasper Seetzen’s Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten*, 4 c. (Berlin: G. Reimer, 1854-1859). Seetzen’in İstanbul ikamet ve Anadolu yolculuk günlükleri Türkçe’ye çevrilmiştir: Ulrich Jasper Seetzen, *İstanbul Günlükleri, 12 Aralık 1802-22 Haziran 1803*, c. I, çev. Selma Türkis Noyan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017); Ulrich Jasper Seetzen, *Anadolu’da Yolculuk: Bursa, Manisa, İzmir, Uşak, Afyon, Konya, Antakya: 22 Haziran 1803-22 Kasım 1803*, çev. Selma Türkis Noyan (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017). Almanca Baskısı: *Tagebuch des Aufenthalts in Konstantinopel und die Reise nach Aleppo 1802-1803*, ed. V. Enderlein (Hildesheim: Georg Olms, 2012).

61 Seetzen büyük bir çaba ile devam ettirdiği günlüklerini yazma sebebini şu şekilde ifade eder: “... bu yolculuğumun bilgilenmeye meraklı okurlarım için yararlı olacağına inanıyorum. Bu girişimimden ötürü bazı kimselerin beni alay konusu yapmaları beni kararımдан alıkoymuyor. Belli ki o kişiler, koltuklarında oturarak veya kanepelerine uzanarak bir gezginin maceralarını içeren kitabını okumayı, bu maceraları, beraberindeki tüm zahmetlere katlanarak bizzat yaşamaya yeğliyorlar!” Seetzen, *İstanbul Günlükleri*, 7.

nı, bu konuda kendisini yetersiz gördüğünü, sadece geri döndüğünde arkadaşlarına okutmak üzere seyahatinin güncesini yazdığını belirtir. Mayr bir günlük formatında devam eden seyahatnamesini arkadaşlarının baskısıyla yayınladığını söyler.⁶² Mayr'ın ilginç yanı oldukça dindar bir insan olan Mayr'ın hem hacı hem bilim insanı hem de klasik "Doğu karşısındaki medeni Avrupalı seyyah" tipolojisine uygun düşmesidir. Dolayısıyla Derrida'nın anlamın sabitlenemezliği bakışı ile okunduğunda türsel melezlik görünür olur. Tıp doktoru Jacob von Roeser'in 1834-1835 yıllarındaki Doğu seyahatlerini anlatan ve *Seyahat Günlüğüm*⁶³ adıyla yayımlanan metni ise tam bir günlük niteliğindedir, ancak anlatıcı burada Avrupalı doktor kimliğiyle Doğu'nun kendisini değil, Batı karşısında konumlandırılmış bir Doğu'yu kişisel gözlemleriyle sunar. Roeser, seyahati sırasında karşılaştığı sağlık sorunlarını, yolculuk şartlarının zorluğunu ve farklı kültürlerle tanışmanın kendisinde uyandırdığı heyecan ve merakı coşkuyla aktarırken kendi kimliğinin katmanları metinde dönüşümlü olarak sahne alır. Bilimsel veri aktarma motivasyonu bir hayli yüksek olan Doğu dilleri üzerine çalışan ve Osmanlı topraklarına da bu konudaki uzmanlığını ilerletmek için gelen ve İzmir'de genç yaşta hastalanıp vefat eden Otto Friedrich von Richter'in ölümünün ardından günlük ve mektuplarından derlenmiş olan kitabı⁶⁴ da klasik bir ben-anlatısı olarak yazarın kişisel deneyimlerine, gözlemlerine ve hislerine dair önemli bilgiler sunar. Richter'in anlatıları, gezdiği yerler, kültürel karşılaşmalar ve ziyaret ettiği tarihi mekanlar hakkında ayrıntılı betimlemelerin yanı sıra seyahatleri sırasında yaşadığı fiziksel zorlukları ve yerel halkla olan etkileşimlerini de kapsar. Ancak metin mektuplar ve günlüklerden oluştuğu için türler arası bir yapıdadır ve yazarın ölümünün ardından editoryal bir müdahaleye maruz kaldığı için Lejeune'un otobiyografik sözleşmesinin mevcudiyetini varsaymak pek mümkün olmaz. Görüldüğü üzere daha çok etnografya ve kültürle ilgilenen seyahat metinleri her ne kadar edebi seyahatnameler kadar içsel dönüşümlere odaklanıyor olmasalar da bilimsel seyahatnamelere kıyasla daha birey odaklıdır, ancak her metin kendi içinde başka bir özne dinamizmine ve türsel melezliğe sahiptir.

62 Johann Heinrich Mayr, *Reise nach Konstantinopel, Ägypten, Jerusalem und auf den Libanon*, ed. Conrad Appenzeller (St. Gallen, 1820), 569.

63 Jacob von Roeser, *Tagebuch meiner Reise nach Griechenland in die Türkei, nach Aegypten und Syrien, im Jahre 1834 bis 1835*, c. 1 (Mergentheim, 1836).

64 Otto Friedrich von Richter, *Wallfahrten im Morgenlande: Aus seinen Tagebüchern und Briefen dargestellt von Johann Philipp Gustav Ewers* (Berlin: Reimer, 1822).

Burada incelediğimiz birkaç örnek ve bu çalışma için incelenmiş olup burada zikredemediğimiz diğer pek çok seyahatnameye baktığımızda kültürleri tanıma motivasyonu ile çıkmış gezilerin notlarının yazarların karşılaştıkları yeni kültürler karşısındaki kişisel yorumları, ben ve öteki arasındaki farklılık ve benzerliklerini irdeleme sürecinde kendi kimliği üzerine yönelmiş düşünceleri barındırdıklarını görürüz. Genellemelerin taşıdığı riskleri göze alma pahasına olsa da bilimsel seyahatnamelerde seyyahın daha çok bir gözlemci konumunda, edebi seyahatnamelerde seyyahın aslında bir iç yolculukta, kültürel seyahatnamelerde ise seyyahın içinde bulunduğu yolculukla paralel ilerleyen dış dünyayı anlamlandırma çabasında olduğunu varsayabiliriz.

19. yüzyıldaki seyahat kayıtlarını tutma alışkanlığının artışından görünen o ki hanedan mensupları da etkilenmişlerdir. Hanedan mensuplarının seyahatlerinin kayıtlarının maiyeti tarafından tutulması ve bu kayıtların genellikle *Reisediarium*⁶⁵ başlığı altında resmi bir hüviyet kazanması yerleşik bir uygulamadır, ancak bu ritüel aydınlanmış monarkların dönemiyle dönüşmüştür. Bu dönemde hem tutulan seyahat kayıtlarının sayısı artmış hem de bu kayıtlar genellikle bizzat hükümdarlar tarafından ve resmi tavırdan uzak bir şekilde kaleme alınmışlardır. Dolayısıyla hanedan mensuplarının seyahatnamelerini ayrı bir tür olarak değerlendirebiliriz. Kutsal Roma Germen İmparatoru II. Joseph'in dikte ettiği⁶⁶ ve Avusturya İmparatoru

65 Almanca literatürde 19. yüzyıl öncesinde seyahat günlüğünden ne anlamamız gerektiğini görmek adına aşağıdaki örnekleri zikredebiliriz. Pfalz Elektörü Kont II. Friedrich'in özel doktoru olan Johannes Lange'nin 1526'da Granada'ya yaptığı gezinin günlüğü seyahat rotası boyunca gördüğü şehirleri coğrafi ve mimari açılarından tasvir eder, bitki örtüsü ve toprağın verimliliği ile de ilgilenir. (Adolf Hasenclever, "Die tagebuchartigen Aufzeichnungen des pfälzischen Hofarztes Dr. Johannes Lange über seine Reise nach Granada im Jahre 1526," *Archiv für Kulturgeschichte* 5, no. 4 (1907): 385-439.) Kutsal Roma-Germen İmparatoru VI. Karl'ın eşi Elisabeth Christina'nın 1708 yılında ülke içinde çıktığı dört günlük küçük bir seyahatin günlüğü ise saray tarih yazımının klasik bir örneğini teşkil etmektedir. Seyahat günlüğü (*Reise-Diarium*) olarak adlandırılan, muhtemelen İmparatoriçenin maiyetinde bulunan bir kişi tarafından kaleme alınmış olan bu kitapçık gün gün İmparatoriçenin ne yaptığını bir dış gözlemcinin dilinden raporlar. Geç Orta Çağ ve Erken Modern dönemde oldukça yaygın olan bir seyahat günlüğü formunun temsilcisi olarak bu metin anılabilir. (*Reise-Diarium I. Catholischen Majestät der Spanischen Königin Elisabetha Christina, von Amstättten von dem 25 bis 28 April 1708.*) Yine seyahat günlüğü (*Reisediarium*) olarak adlandırılan ancak dini bir karakter taşıyan metinlere bir örnek olması hasebiyle, iki misyonerin Hindistan'daki çalışmaları ve Müslümanlar karşısında nasıl bir metot izlediklerini gün gün anlattıkları kişisel tecrübelerden çok bir davaya hizmet için yazılmış metin olarak örnek verilebilir. ("Der beyden Missionarien, Herrn Kohlhoffs und Herrn Schwartzens, Reisediarium nach Cudalur und Madras im Jahr 1761", ed. Gotthilf August Francken, *Fuenf und neunzigste Continuation des Berichts der Koeniglich-Daenischen Missionarien in Ost-Indien* (Halle, 1764), 1160-1196.) Ayrıca şu metinler türün temsili açısından önemli örneklerdir: Albrecht Dürer, *Albrecht Dürer's Tagebuch der Reise in die Niederlande* (Leipzig: Brockhaus, 1897); *Des Ritters Hans von Hirnheim Reisetagebuch aus dem Jahre 1569*, 2 c. Styria, 1857; *Ein Besuch am Hofe zu Stettin im Jahre 1617* (Berlin: In Kommission den Königlichen Geheimen Ober-Hofbuchdruckerei, 1857).

66 İmparator II. Joseph her gece o günün olaylarını dikte ederek günlüğünde kayıt altına alma alışkanlığını döneminin en çok seyahat eden hükümdarı olarak da devam ettirdiği için Avusturya Devlet Arşi-

I. Franz'ın genellikle bizzat kendi el yazısıyla tuttukları seyahat günlükleri⁶⁷ Avusturya Devlet Arşivleri'nde bulunmaktadır. Bu koleksiyonlar tamamen ayrı bir çalışmanın konusu olmakla birlikte örneğin İmparator I. Franz'ın 1819'daki İtalya seyahati bir yandan bir resmi ziyaret bir yandan bir eğitim gezisi hüviyeti taşımaktadır. İmparatorun gezi sırasındaki gözlemlerini ve deneyimlerini alışılmadık ayrıntılarla yazması sürekli not tuttuğu izlenimi vermektedir. Günlüklerin tarzından imparatorun seyahatinin temelde kişisel nedenlerle gerçekleştiği düşünülebilir. İmparator beklenildiği gibi İtalya'daki siyasi, dini veya diğer güncel olaylara pek de atıfta bulunmazken daha çok manzaralar ve mekanların ve binaların ayrıntılı tasvirleriyle ilgilenir.⁶⁸ Dönemin seyahatname yazma ve okuma eğiliminin yöneticiler üzerindeki etkisini de göstermesi açısından İmparator Franz'ın kendisini bu yolculuklara hazırlamak için en son seyahat literatüründen yararlandığına dair günlüğünde çok sayıda atıf bulunması dikkat çekicidir.⁶⁹

Prusya donanmasının kurucusu olarak ün yapmış olan Prens Heinrich Wilhelm Adalbert'in çocukluk hayalleriyle başlayan seyahat günlüğü de oldukça ilgi çekici bir metindir. Prens bizzat kendi kaleminden yazılmış oldukça sıra dışı olan bu seyahat günlüğünü Prens Adalbert şu şekilde sunar: "Sevgili okur, bu sayfalarda ne bilimsel araştırmalar ve akademik incelemeler ne de tehlikeli maceraların veya olaylarla dolu serüvenlerin tasvirlerini ara. Burada yalnızca biz Almanlara uzak olan bir bölgeye yapılan öylesine, keyfi bir gezinin sade bir günlüğü yer alıyor. İçeriğe göz gezdir ve eğer bu parçalardan biri ya da diğeri ilgini çekerse ne mutlu bana."⁷⁰

Avusturya Arşidükü Johann'ın İngiltere seyahatinin günlükleri⁷¹ ise dönemin İngiltere'sini bir sanayileşme örneği olarak teknik detaylarla oldukça ayrıntılı anlatmakla birlikte Arşidük'e dair neredeyse hiçbir kişisel bilgi vermeyerek klasik bir seyahatname metnine örneklik teşkil eder.

vi'nde imparatorun seyahat günlüklerinden oluşan büyük bir koleksiyon bulunmaktadır. AT-OeStA/HHStA HausA Hofreisen, Reisen Kaiser Joseph II. 1-11.

67 AT-OeStA/HHStA HausA Hofreisen, Reisen Kaiser Franz I. 12-61.

68 Thomas Kuster, "Die Italienreise Kaiser Franz' I. von Österreich 1819," *Römische Historische Mitteilungen* 46 (2004), 307-10.

69 Kuster, *Die Italienreise*, 323-4.

70 Adalbert Prinz von Preußen, *Aus meinem Tagebuche, 1842-1843* (Gedruckt in der Deckerschen Geheimen Ober-Hofbuchdruckerei, 1847), V-VI. Günlükler 1857 yılında daha geniş bir okur kitlesine ulaşmak adına seyahatname adıyla tekrar basılmıştır. H. Kletke, ed., *Reise Seiner Königlichen Hoheit des Prinzen Adalbert von Preussen nach Brasilien* (Berlin, 1857).

71 Erzherzog Johann von Österreich, "Ein Land, wo ich viel gesehen": *Aus dem Tagebuch der England-Reise 1815/16*, ed. Meinhard Brunner und Gerhard Dinacher, c. 41 (Graz: Selbstverlag der Historischen Landeskommission für Steiermark, 2010).

Avusturya Arşidükü ve Toskana Prensi Ludwig Salvator ise hem bir hanedan mensubu hem de bir seyahatname yazarı olarak ilginç bir kavşakta durmaktadır. Arşidük Ludwig Salvator'un oldukça ayrıntılı olan tam bir günlük formatındaki iki seyahatnamesi⁷² yazarın söylediğine göre günlükünden tek bir kelime değiştirilmeden olduğu gibi basılmıştır. Arşidük seyahat dönüşü kendisine nerede olduğunu ve ne yaptığını soran herkese tekra- ren aynı şeyleri anlatmanın çok sıkıcı olacağını düşünmüş seyahat notlarını yayımlamayı uygun görmüştür.⁷³ Ancak arşidükün Lefkoşa yolculuğunun yine günlüklerindeki notlarına dayanarak hazırlanmış, birincil amacı gidi- len yeri tanıtmak olan seyahatname formunda bir başka eseri⁷⁴ daha bu- lunmaktadır.

Bu metinler hanedan mensuplarının seyahat metinlerinde Aydınlanma sonrası bir kırılma yaşandığının net bir göstergesi olarak kabul edilebilirler. Belirttiğimiz üzere hanedan üyelerinin seyahatlerine şahitlik eden günlük- lerin maiyet tarafından tutulması yerleşik bir uygulama, hatta protokoldür ve bu metinlerde devletin bir simgesi olarak hükümdarın şahsında kurgula- nan ben aslında bir şahıs değil kolektif bir benliğin sembolüdür; lakin 19. yüzyıl ile durum değişir ve bu dönem seyahat notları genellikle iktidarın söylemini çoğaltan metinlerden ayrışır. Örneğin İmparator I. Franz hane- dan mensubiyetinin gereği olan simgesel egemenliği korurken bir birey, bir gözlemci olarak da var olur. Artık hanedan sadece gittiği yerlerde gördüğü hürmeti, törenleri, şatafatı gösteren, yani "görünen özne" olmakla yetin- mez, şahsi izlenimleriyle kendisini "gören özne" olarak da konumlandırır. Siyasal temsiliyet çıkarılamayacak bir elbise olduğu için bunun üzerine bi- reysel gözlem ve düşünceler de eklenerek hem hükümdar hem seyyah hem de "kendisi" olarak görünür olmak isteyen bir öznenin yaratıldığı çok sesli metinler ortaya çıkar, bu durum da bu türden metinlerde öznenin bağlama göre sürekli yeniden kurgulandığı, ben-anlatıları kapsamında geçişken me- tinlerin ortaya çıkmasına sebebiyet verir. En kurumsal ve en yerleşik yazın

72 Ludwig Salvator, *Jachtreise in den Syrten 1873* (Prag, 1874); Ludwig Salvator, *Um die Welt ohne zu wollen* (Prag, 1881).

73 "Kış gezimden döndüğümde, birçok tanıdık nerede olduğumu ve neler gördüğümü merak etti. Her defasında aynı şeyleri anlatmak çok uzun ve sıkıcı olacağından, seyir defterimi bastırıp birer nü- hasını onlara cevap olarak göndermeyi düşündüm. Bu bir kitap değil, günlük olarak kaydettiğim not- lardan oluşuyor ve hiçbir şeyi değiştirmedim ki anlık izlenimlerin doğrallığını korumayı başarabileyim. Yeni bir şey bulamayacaksınız, ünlü yerleri herkes zaten herkes biliyor ve benim gittiğim yerlerde kalış sürem detaylı anlatımlara girecek kadar uzun değildi." Salvator, *Um die Welt*, Önsöz.

74 Ludwig Salvator, *Levkosia: die Hauptstadt von Cypern* (Prag, 1873).

türlerinden birisi olması hasebiyle hanedan seyahatnamelerinin dahi bu sınırları zorlamış olması türün dönüşümü açısından çok önemli bir eşik olarak görülebilir.

Sonuç

19. yüzyıl Alman seyahat günlüklerini tanımlama ve otobiyografik yönlerini irdeleme çabasında olan bu çalışmada seyahat literatürünün Orta Çağ’da dini motivasyonlarla başlayan yolculuğunun Rönesans ile bir bilgi arayışına girdiği, Aydınlanma ve Romantizm dönemlerinde düşünsel ve duygusal keşif yolculuklarına dönüşerek büyük bir evrim geçirdiği görülmüştür. 19. yüzyıl, bu dönüşümün zirve yaptığı bir dönem olarak öne çıkmış, çeşitli sosyo-kültürel sınıfa mensup kişiler farklı saiklerle seyahatnameler kaleme almışlardır. Bu çeşitlenme ve dünyaya dair insanın bilgisinin artması ile artık seyahatnameler dış dünyadan bilgi ve haber verme görevlerinin yanı sıra yazarın kendi kimliğini ve iç dünyasını keşfetme aracı olarak işlev kazanmaya başlamış, “ben”in yolculuğu daha belirgin hale gelmiştir. Artık seyahat literatürü, bireyin kendini ve dünyayı anlaması için bir araç olarak görülmeğe başlanmış, bu da seyahatnamelerin bireyi dönüştürücü metinler haline gelmesini sağlamıştır.

Bu noktada bu çalışmanın ana sorusu olan “seyahat günlükleri”nin gerçekten bir günlük türü olarak okunup okunamayacağına ve tüm bu dönüşümün neresinde durduğuna cevap vermek amacıyla dönemin seyahat metinleri incelemeyi kolaylaştırmak adına yazarlarının mesleki ve sosyo-kültürel arka planlarına göre tasnif edilmiş, ancak seyahatnamelerin bilimsel, kültürel, edebi veya siyasi çevreler tarafından yazılmasının metinlerin muhtevası ve metinlerdeki “ben”in varlığı ve kurgulanması anlamında kesin bir veri sağlayamayacağı görülmüştür. Tüm bu anlatılara tek tek bakıldığında dahi ait olunan sosyal sınıfın ya da metnin yazma motivasyonunun seyahatname-nin bir ben-anlatısına dönüşüp dönüşmemesi konusunda bir fikir vermediği anlaşılmıştır. Aynı durum yazarların metinlerine verdikleri isimler için de geçerlidir. Adı “seyahat günlüğü” olduğu halde oldukça nesnel, yazarın neredeyse görünmez olduğu metinler bir hayli fazladır. Bu durum türün 19. yüzyılda yaşadığı çeşitlenme ve çoğalma ile ilintilidir. Seyahat edebiyatının sınırlarının belirsizleşmesi türe yeni bir özgürlük alanı açmıştır. Kimi yazarlar türün klasik bilgilendirme misyonunu sürdürmeye devam ederken kimi-

leri anlatıcı ve dönüştürücü metinler yazmaya, fiziksel yolculuğuna eşlik eden kendini ve dünyayı anlama çabasını, kendi iç yolculuğunu anlatmaya başlamıştır. Dolayısıyla bu dönem seyahat literatürü, şehirleri gezerken kılavuzluk eden seyahat rehberlerinden yazarların kendi eylemlerini, düşüncelerini, duygularını ve arzularını anlattıkları, bir ben-anlatısı tanımına uygun olarak kişilerin kendilerini anlatma niyetiyle yazdıkları metinlere kadar geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Yeni bir dünyayı deneyimlerken yabancı olanla karşılaşmanın benliği keşfetme üzerindeki etkisi, her zaman farkında olmasalar bile yazarları “ben”leri ile ilgili konuşmaya itmiş gibidir. Sonuç olarak yazma motivasyonundan, türünden ve isimlendirilmesinden bağımsız olsa da bir 19. yüzyıl seyahat metninin ben-anlatısı olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinin tamamen içerikle ilgili olduğu, otobiyografik söylemin yer yer güçlenip zayıfladığı ancak seyahat etmenin ve seyahat edeni takip etmenin daha kolay hale geldiği bu dönemde, kendi “ben”i üzerine konuşma konusunda heyecan duyan pek çok seyyahın olduğu söylenebilir. Ancak dönemin metinleri anlatı yapısı, öznenin kurgulanması ve sunumu ve söylem çeşitliliği açısından değerlendirildiğinde sınırların kaybolduğu, türsel melezliğin öne çıktığı sonucuna varılabilir. Bu sonuç metin boyunca yapıldığı üzere Lejeune’ün otobiyografik sözleşmesi, Smith ve Watson’ın bağlamsal olarak sürekli yeniden kurgulanan otobiyografik ben’i ya da Derrida’nın metinlerin çok anlamlılığı perspektiflerinden de tetkik edilmiştir. Metinler arası karşılaştırmalı bir yaklaşımla kaleme alınan bu çalışmada tıpkı her ben-anlatısında olduğu gibi seyahatname, seyahat günlüğü, seyahat raporu, seyahat izlenimleri, seyahat anıları gibi sabit bir türsel ayırımı var olmadığı, bu isimlendirmelerin tarihsel ve bağlamsal olduğu, içerik üzerinde bir etkisinin olmadığı görülmüştür.

Tablo 1: Seyahatnamelerin Sınıflandırılmasına ve İsimlendirilmesine Dair Örnek Tablo

Doğa Bilimsel Seyahatnameler	Edebi Seyahatnameler	Hanedan Üyelerinin Seyahat Günlükleri	Kültürel/ Etnografik - Doğu Seyahatnameleri	Profesyonel Seyahatname Yazarları/ Seyyahlar	
Pittoreske Ansichten der ... / ...'den Pittoresk Manzaralar	Reisetagebuch/ Seyahat Günlüğü	Das italienische Reisetagebuch Kaisers/ İmparatorun İtalya Seyahat Günlüğü	Seetzen's Reisen durch .../ Seetzen'in Seyahatleri	Reise durch ... / ...'da Seyahat	Misyoner Reise-Tagebuch/ Seyahat Günlüğü
Beobachtungen aus der ... / ...'den İzlenimler	Italienische Reise / İtalya Seyahati	Reise Diarium nach .../... 'ya Seyahat Günlüğü	Mayr's Reise nach ... / Mayr'in Seyahatleri	Reise einer Wienerin in das .../ Viyana'lı Bir Kadının ...'a Seyahati	Din Adamı Reisetagebuch / Seyahat Günlüğü
Reisen in .../ ...'de Seyahat Reise zum .../ ...'ya Seyahat	Journal meiner Reise im Jahr .. / ... Yıldındaki Yolculuğunun Günlüğü	Aus dem Tagebuch der England-Reise/ İngiltere Seyahati Günlüğünden	Tagebuch meiner Reise nach .../ ...'ya Seyahatimin Günlüğü	Eine Frauenfahrt um die Welt. Reise von Wien nach. Das Tagebuch meiner Reise / Bir Kadının Dünya Turu. Viyana'dan Yolculuğunun Günlüğü	Asker Aus den Reisetagebüchern des / ...'nın Seyahat Günlüklerinden Reise-Erinnerungen aus / ...'in Seyahat Günlükleri
Reise-Erinnerungen aus dem Tagebuche .../ ... Günlüğünden Seyahat Anıları	Reisebilder/ Seyahat Tabloları	Eine Jachtreise in die ... / ...'da bir Yat Gezisi	Wallfahrten im Morgenlande: Aus seinen Tagebüchern / Doğu'da Hac Yolculukları: [Yazarın] Günlüklerinden	Reisetagebuch/ Seyahat Günlüğü	Hacı Reisetagebuch / Seyahat Günlüğü
Mittheilungen aus dem Reisetagebuche/ Seyahat Günlüğünden Paylaşımlar	Tagebücher/ Günlükler	Um die Welt, ohne zu wollen/ İstemedi Dünyayı Gezmek	Wanderbuch: Handschriftliche Aufzeichnungen aus dem Reisetagebuch/ Gezgin Kitabı: Seyahat Günlüğünden El Yazması Notlar	Handbuch für Reisende/ Gezinler için El Kitabı	Resimden / Şiirden İbarret Seyahat Günlükleri Meine Orientreise/ Doğu Seyahatim

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

Arşiv Belgeleri – Avusturya Arşivi

AT-OeStA/HHStA HausA Hofreisen, Reisen Kaiser Joseph II. 1-11.

AT-OeStA/HHStA HausA Hofreisen, Reisen Kaiser Franz I. 12-61.

Basılı Birincil Kaynaklar

Darwin, Charles. *Majestelerinin Gemisi Beagle Günlüğü (1831-1836)*. Çev. Ömer Bozkurt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.

“Der beyden Missionarien, Herrn Kohlhoffs und Herrn Schwartzens, Reisediarium nach Cudalur und Madras im Jahr 1761.” Ed. Gotthilf August Francken. *Fuenf und neunzigste Continuation des Berichts der Koeniglich-Daenischen Missionarien in Ost-Indien*, Halle, 1764: 1160-1196.

Ehrenberg, C. G. *Reisen in Ägypten, Libyen, Nubien und Dongala: Naturgeschichtliche Reisen durch Nord-Afrika und West-Asien: in den Jahren 1820 bis 1825, von Hemprich und Ehrenberg: historischer Theil*. C. 1, B. 1. Berlin: Mittler, 1828.

Goethes Werke. C. III. B. 1. *Tagebücher 1775-1787*. Weimar, 1887.

Haym, Rudolf. *Herder nach seinem Leben und seinen Werken*. C. 1. Berlin, 1880.

Hasenclever, Adolf. “Die tagebuchartigen Aufzeichnungen des pfälzischen Hofarztes Dr. Johannes Lange über seine Reise nach Granada im Jahre 1526.” *Archiv für Kulturgeschichte* 5, No. 4 (1907): 385-439.

Heine, Heinrich. *Reisebilder*. 4 C. Hamburg, 1826-1831.

—, *Seyahat Tabloları*. C. I. ve II. Çev. Pertev Boratav. İstanbul: MEB, 1946.

Herder, Johann Gottfried. *Journal Meiner Reise im Jahr 1769*. Berlin, 1999.

Mayr, Johann Heinrich. *Reise nach Konstantinopel, Aegypten, Jerusalem und auf den Libanon*. Ed. Conrad Appenzeller. St. Gallen, 1820.

Reise-Diarium I. Catholischen Majestät der Spanischen Königin Elisabetha Christina, von Amsttätten von dem 25 bis 28 April 1708.

Salvator, Ludwig. *Jachtreise in den Syrten 1873*, Prag, 1874.

—, *Um die Welt ohne zu wollen*. Prag, 1881.

—, *Levkosia: die Hauptstadt von Cypren*, Prag, 1873.

Schönbein, Christian Friedrich. *Menschen und Dinge: Mittheilungen aus dem Reisetagebuche eines deutschen Naturforschers*. Leipzig: Better, 1855.

Seetzen, Ulrich Jasper. *Ulrich Jasper Seetzen's Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten*. 4 C. Berlin: G. Reimer, 1854-1859.

—, *İstanbul Günlükleri, 12 Aralık 1802-22 Haziran 1803*. C. I. Çev. Selma Türkis Noyan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.

—, *Anadolu'da Yolculuk: Bursa, Manisa, İzmir, Uşak, Afyon, Konya, Antakya: 22 Haziran 1803-22 Kasım 1803*. Çev. Selma Türkis Noyan. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.

- , *Tagebuch des Aufenthalt in Konstantinopel und die Reise nach Aleppo 1802–1803*. Ed. V. Enderlein. Hildesheim: Georg Olms, 2012.
- von Goethe, Johann Wolfgang. *İtalya Seyahati*. C. I. Çev. Sabri Gökçıl. Ankara: MEB Yayınları, 1990.
- von Humboldt, Alexander. *Reise in die Äquinoktial-Gegenden des Neuen Kontinents*. Ed. Ottmar Ette. C. 1. Frankfurt am Main: Insel, 1991.
- von Minutoli, J. H. C. *Reise zum Tempel des Jupiter Ammon in der Libyschen Wüste und nach Ober-Aegypten, nebst Eröffnung der großen Pyramide bei Sakkara, in den Jahren 1820 und 1821*, Berlin, 1822.
- von Österreich, Erzherzog Johann. *"Ein Land, wo ich viel gesehen": Aus dem Tagebuch der England-Reise 1815/16*. Ed. Meinhard Brunner und Gerhard Dinacher. C. 41. Graz: Selbstverlag der Historischen Landeskommission für Steiermark, 2010.
- von Preußen, Adalbert Prinz. *Aus meinem Tagebuche, 1842–1843*. Gedruckt in der Deckerschen Geheimen Ober-Hofbuchdruckerei, 1847.
- von Richter, Otto Friedrich. *Wallfahrten im Morgenlande: Aus seinen Tagebüchern und Briefen dargestellt von Johann Philipp Gustav Ewers*. Berlin: Reimer, 1822.
- von Röser, Jacob. *Tagebuch meiner Reise nach Griechenland in die Türkei, nach Aegypten und Syrien, im Jahre 1834 bis 1835*. C. 1. Mergentheim, 1836.

İkincil Kaynaklar

- Brenner, Peter J. *Der Reisebericht in der deutschen Literatur: Ein Forschungsüberblick als Vorstudie zu einer Gattungsgeschichte*. 2. Sonderheft. *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1990.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Dietrich, Elisabeth. *Selbstzeugnisse vom Rhein: Interdisziplinäre Zugänge zur Schreib- und Reisekultur in der Romantik*. Köln: Böhlau, 2022.
- Elkar, Rainer S. "Reisen bildet – Überlegungen zur Sozial- und Bildungsgeschichte des Reisens während des 18. und 19. Jahrhunderts" *Reisen und Reisebeschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert als Quellen der Kulturbeziehungsforshung*. Der. Boris I. Krasnobaev vd. Berlin: Camen, 1980: 51-82.
- Ette, Ottmar. *ReiseSchreiben*. Berlin; Boston: de Gruyter, 2020.
- Fürnschuß, Paul. *Die Professionalisierung des regionalen Reiseverkehrs in und um Wien in der Biedermeierzeit*. Yüsek Lisans Tezi, Karl-Franzens-Universität Graz, 2018.
- Grosser, Thomas. *Reiseziel Frankreich: Deutsche Reiseliteratur vom Barock bis zur Französischen Revolution*. Berlin: Springer, 2013.
- Hlavin-Schulze, Karin. *"Man reist ja nicht, um anzukommen": Reisen als kulturelle Praxis*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1998.
- Kuster, Thomas. "Die Italienreise Kaiser Franz' I. von Österreich 1819." *Römische Historische Mitteilungen* 46 (2004): 307–310.
- Lejeune, Philippe. *On Autobiography*. Ed. Paul John Eakin. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

- Link, Manfred. *Der Reisebericht als literarische Kunstform von Goethe bis Heine*. Doktora Tezi. Köln, 1963.
- Maurer, Michael. "What German Travellers Communicated: The Experience of Scotland, Wales and England and the Concept of Britain in the Eighteenth and Nineteenth Centuries." *Britain as a Model for Modern Society? German Views*. Ed. Arnd Bauerkämper ve Christiane Eisenberg. Augsburg: Wissner, 2006.
- Oellers, Norbert. "Quod bonum publicum promovet. Johann Gottfried Seumes Rußland-Erfahrungen und ihre Darstellung." *Reisen und Reisebeschreibungen im 18. und 19. Jahrhundert als Quellen der Kulturbeziehungsforshung*, Ed. Boris I. Krasnobaev. Berlin: Camen, 1980.
- Paravicini, Werner, Ed. *Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters: Eine analytische Bibliographie I*. Frankfurt am Main; Berlin: Peter Lang, 2000.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Londra: Routledge, 2007.
- Prein, Philipp. *Bürgerliches Reisen im 19. Jahrhundert: Freizeit, Kommunikation und soziale Grenzen*. C. 3. Münster: LIT, 2005.
- Presser, Jacques. Bir Tarih Kaynağı Olarak Hatırat (Memoires als geschiedbron). Çev. İsmail Hakkı Kadi. *Ceride* 1, no. 1 (2023): 148-155.
- Siebert, Ulla. "Reisetexte als ‚true fictions‘: Wahrheit und Authentizität in Reisetexten von Frauen, 1871-1914." *Reisebilder. Produktion und Reproduktion touristischer Wahrnehmung*. Münih; Berlin: Waxmann, 2001.
- Smith, Sidonie ve Julia Watson. *Reading Autobiography: A Guide for Interpreting Life Narratives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- Sperl, Irmela. *Geschriebene Identität: Lebenslinien in Tagebüchern*. Münih: Herbert Utz, 2010.
- Stepień, M. "Literarische Reiseberichte." *Gebrauchsliteratur, Interferenz, Kontrastivität: Beiträge zur polnischen und deutschen Literatur- und Sprachwissenschaft. Materialien des Germanistischpolonistischen Symposiums*. Ed. B. Gajek ve E. Wedel., C. 22. Regensburg, 1979: 99-104.
- Stockhammer, Robert. "Zwischen zwei Bibliotheken: J. G. Herders, Journal meiner Reise im Jahr 1769' als Beitrag zur Diätetik der Lektüre." *Literatur für Leser*, no. 3, 1991: 167-184.
- Strack, Thomas. *Exotische Erfahrung und Intersubjektivität: Reiseberichte im 17. und 18. Jahrhundert: Genregeschichtliche Untersuchung zu Adam Olearius, Hans Egede, Georg Forster*. C. 2. Hamburg: Igel, 1994.
- Zimmermann, Christian von. *Reiseberichte und Romanzen: Kulturgeschichtliche Studien zur Perzeption und Rezeption Spaniens im deutschen Sprachraum des 18. Jahrhunderts*. Tübingen: Max Niemeyer, 1997.
- Žmegač, Viktor, Ed. *Geschichte der deutschen Literatur Band I/2: vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Königstein: Athenäum, 1984.

İnternet Kaynakları

<https://lb-eutin.kreis-oh.de/benutzung/reiseliteratur/reiseforschung>
<https://edition-humboldt.de/index.xql?l=de>

Leitner, Ulrike. "Ich habe es mir zur Pflicht gemacht, alle angestellten Beobachtungen ohne Auswahl in mein Tagebuch einzutragen." *Über die digitale Neuauflage der amerikanischen Reisejournale, 1. Band (ART I), im September 2018. edition humboldt digital*. Ed. Ottmar Ette. Berlin: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Sürüm 10, 02 Temmuz 2024. <https://edition-humboldt.de/v10/H0016432>.

Çeviri/Translation

Kleio Anahtar Deliğinden Bakıyor

(Clio kijkt door het sleutelgat)

Clio looks through the keyhole¹

JACQUES PRESSER (*1970)

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

Çeviri/Translated by: İSMAİL HAKKI KADI²

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

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

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 27.05.2025

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 12.06.2025

Presser, Jacques. "Kleio Anahtar Deliğinden Bakıyor." Çev. İsmail Hakkı Kadı. *Ceride* 3, no.1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp 153-166
DOI: 10.5281/zenodo.15769847

Hanımefendiler ve beyefendiler,

Bilimle uğraşan veya ilgi duyan birçoğunuz için, muhteşem peri Kleio'yu, kahinlerin tanrıçası olarak değil de, eğilip anahtar deliğinden gözetleyen bir dikizciye dönüşmüş halde hayal etmek neredeyse imkansız olabilir. An-

1 Jacques Presser, "Clio kijkt door het sleutelgat," in Presser, J, M.C Brands en M.E.H.N Mout, *Uit het werk van dr. J. Presser* (Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1969), 283-93.

2 Metindeki tüm dipnotlar mütercime aittir. Orijinal metinde yer alan Almanca, Fransızca, Latince kelime ve ibareler -kitap isimleri hariç- Türkçeye çevrilerek dipnotta orijinal kelime ve ibareye yer verilmiştir. Bu kelimelerdeki ve metnin diğer yerlerindeki vurgular (italik, büyük harf, tırnak işareti vs.) Türkçe metinde de korunmuştur. Metnin tercümesindeki katkılarından dolayı Oktay Taftalı, Güneş İşiksel, İhsan Fazlıoğlu, Hakan Aydemir, Rudolf Dekker ve Gülşen Yakar'a teşekkür ediyorum.

cak böyle bir derse başlarken, sizi hafifçe ürperterek, hatıra anlamında hafızanın, şüpheli olanların yanı sıra kabul edilemez olanları da içeren birçok farklı yolla ortaya çıkabileceğine işaret etmenin yerinde olacağını düşünüyorum. Mükemmel ve aynı zamanda çok centilmen bir Fransız tarihçi bile bir çocuğun doğumuna vesile olması kaydıyla bu Kleio'ya şiddet uygulamanın o kadar da kötü olmadığını söylememiş miydi? Üstelik, tecavüz olarak nitelendirmek zorunda olduğum bu fiili mazur görebildiği anlaşılan meslektaşımızın adı Duc de La Force'tu.

Kleio anahtar deliğinden neden, nereye bakıyor? Tecessüsten mi, bilgi susuzluğundan mı? *Şüpheden kaynaklanan hakkını*³ ona verip bilgi susuzluğundan olduğunu varsayalım. Peki kimi veya neyi tanımak istiyor? Belli ki kendisini gözetlenmiyor sanan insanı. İnsanı olduğu gibi tanımak istediği de söylenebilir mi? Bu sorunun cevabını psikologlara bıraksak daha iyi olacak...

Artık erkeğe yakışmayacak bir şekilde kadın kıyafeti arkasına saklanmayı bırakıp az önce kullandığım 'bilgi susuzluğu' kelimesini diğer incelikli 'ilgi' ile tamamlamama izin verin: Peki tarihçiyi, bu tarihçiyi tahrik eden nedir? Niçin gözetlemekte? 'Adi gözetleme' mi yoksa 'Tarihin büyük eserlerine yapılan temizlik işçiliği' mi? Ki genellikle bu ikincisi olduğu varsayılır ve buna hükmedilir. Tarihçi doğası gereği büyük adamı -meşhur bir söze göre, hiç kimsenin büyük görünmediği- *uşaklarına*⁴ görüldüğünden de daha küçük mü görmek istiyor? Bu sorulara benim cevabım hayır'dan çok 'elbette hayır' olacaktır. Peki bu durumda onu tahrik eden şey nedir?

Sevgili dinleyiciler, bu tarihçinin, kendisine yakışmayan *oyuncu insan*⁵ maskesini bir kenara atmasının ve kendisini dürüstçe *homo venator*, yani meslek icabı olduğu gibi, bir insansı avcı veya avcı adam olarak ortaya koymasının zamanı geldi. Peki o meslekte neyin peşindeyiz? En basit cevaba sığınayım: Hakikatin.

Hakikat: Arthur Schnitzler'in bir sözü, hemen eklenilesi bir terim: 'Hakikat sunağının önüne vardığınızda birçok kişinin diz çökmüş olduğunu göreceksiniz. Ama oraya giderken her zaman yalnız olacaksın.'⁶ Çoğu zaman olduğu gibi, yaklaşık olarak doğru olan bu kasvetli ifade-'yaklaşık

3 *The benefit of the doubt.*

4 *Valet de chambre.*

5 *Homo ludens.*

6 Wenn du vor den Altar der Wahrheit trittst, so wirst du Viele auf den Knien finden. Doch auf dem Wege dahin wirst du immer allein gewesen sein.

olarak'lığı sayesinde-aşağıda söyleyeceklerim için ihtiyacım olan marjı tam olarak bırakmaktadır.

Her ne kadar insan o kutsal yolculukta gerçekte deruni bir yalnızlık içerisinde olsa da her zaman tek başına değildir zirâ ona yoldaş ve onunla hem-hâl olanlar vardır. Soğukkanlılıkla bakıldığında bu durum bilimsel çalışmalarda belirgin bir şekilde fark edilebilir. Nitekim bilimsel çalışmalarda kişinin bütün bireysel eğilimleriyle, zamana ve koşullara bağlı bir gelişmenin, bir akışın, bir hareketin, deyim yerindeyse bir *trend*in tamamen dâhilinde kaldığı görülür. Peki, zamanımızın tarihçisinin hakikate giden yolu araştırırken takip ettiği *trend*, gelişme nedir? Bunun cevabını size Oldenbarnevelt'in⁷ ünlü biyografi yazarı Bay Jan den Tex'in kısa ve güçlü bir ibaresiyle vereceğim: 'Hepimiz Marx'ın okulundan geçtik.' Kendisini Marksist olarak görüp görmediğini bilmediğim Bay Den Tex, hepimiz, diyor. Jan Romein'in ifadesiyle, kafalarını hayır şeklinde sallayarak Marx'ın arkasından yürüyen tarihçiler de dâhil, hepimiz. Freud'un okulundan, varoluşçuluk okulundan geçtiğimiz gibi Marx'ın okulundan. Marksist tarih görüşünün temel önermeleri modern toplum bilimlerine o kadar nüfuz etmiştir ki artık neredeyse bu önermeler Marksist olarak kabul edilmemekte ve bu durum Marksist teori için büyük bir zafer olarak değerlendirilmektedir.

Ancak burada şu soru sorulabilir: Hangi Marx? Çünkü biliyoruz ki, Marx ilerleyen çalışmalarında giderek daha fazla geniş insan gruplarının sorunlarına, ekonomik yasalara, sınıf mücadelesine odaklandı ve bu nedenle birçok takipçisinde onun öğretisi hakkında çarpıtılmış, basmakalıp bir imge ortaya çıktı. Büyük adamın muhtemelen bizzat "Tanrı beni Marksistlerden korusun!" demiş olması nedensiz değildir. Ancak hiçbir şey, yapıtlarında insan ve bireyin ihmal edildiği görünen bu imgeden daha aldatıcı değildir; Karl Marx ve Friedrich Engels'in ilk yazılarından biri *Die heilige Familie*'deki Bruno Bauer ile olan polemiklerinde tarihte kişiliğin rolünün net bir şekilde vurgulandığını görüyoruz. Bu, her iki yazarın hayatlarının sonuna kadar muhafaza ettiği bir görüştü: 'Tarih, amaçlarının peşinde çaba sarf eden insanın faaliyetinden başka *bir şey* değildir.'

Zamanımızda Marx'ın fikirleri hakkında artan bilgi derinliği, sürekli gelişen açık bir sistem olarak Marksizm'in aynı oranda alan kazanma deneyimiyle birleştiğinde, takipçilerinin çoğunda insan merkezli bir dönüşüme, da-

7 Johan van Oldenbarnevelt (1547 - 1619). Hollanda'nın İspanya'ya karşı bağımsızlık mücadelesinin önderlerinden.

ha doğru bir ifade ile bir geri dönüşe neden oldu. Hakkaniyet, bu şekilde yenilenen bu vizyonun, daha önceki Marksistler arasında kesinlikle yaşayan bir unsur olarak var olduğunu kabul etmemizi gerektirir. J.P. Nettl, Rosa Luxemburg hakkındaki son çalışmasında, gayet haklı olarak devrimci demokrasinin insani ve özgürleştirici yönleri ile bu yetenekli kadının diyalektik materyalizme olan mutlak sadakati arasındaki ilişkinin ne kadar güçlü olduğuna işaret etmiştir. Marksizm, artık bireyin belirli bir oranda özerkliğini, psikolojik ve fiziksel yapısının benzersizliğini ve tekrarlanamazlığını kabul etmeye geri döndü. Bununla birlikte anlaşıldı ki, daha büyük sosyal sorunların çözümü, otomatik olarak bireyin sorunlarını, dünyadaki yerini, zorluklarını, ikilemlerini ve trajedilerini çözmemektedir. İnsan bireyinin, toplumsal gelişmenin gölgesindeki bir rakamdan çok daha fazlası olduğu anlaşılmaktadır.

Yeniden kazanılan bu bakış açılarının tarihçinin duyarlılığı üzerindeki etkisini tartışmak şu andaki konumuz değil. Burada daha ziyade, bu gelişmenin, insan bilimindeki gelişmelerden bağımsız olarak değerlendirilemeyeceğine işaret etmek istiyorum. Psikoloji ve antropoloji gibi alanlar, bir taraftan biyografik unsurun artmasından beslenip diğer taraftan da aynı biyografik unsurun artmasına neden olan bilimsel çalışmaların en bariz örnekleridir. Bunu kendimi biraz evimde hissettiğim, istatistiklerde yer almasa da, ikincil de olsa, gerçek bir meslek olan ansiklopedistlik alanında açıklamak istiyorum. Ansiklopedilerimizle önemli ölçüde karşılaştırılabilecek daha önceki dönemlere ait büyük eserlerin biyografik içerik açısından ne kadar fakir olduğu (bunu benden önce fark edenler sayesinde) gözümden kaçmamıştır. Bu içerik, on yedinci yüzyılın son çeyreğinden önce, Antik Roma döneminden o zamana kadar bildiğimiz altmış kadar ansiklopedik eserde neredeyse hiç yoktur; Erken Orta Çağ'ın en büyük ve en seküler ansiklopedisi Sevilalı Isidore'un *Etimologiae*'sında, Büyük İskender veya Augustinus gibi şahsiyetlerden sadece satır aralarında bahsedilmesi manidardır. Aristoteles'in muazzam, her şeye yayılan etkisi bile insan Aristoteles'in kim olduğuna, ne zaman yaşadığına vb. dair merak uyandırmadı. İlk başta biyografik unsur tedricen daha belirgin hale geldi. Yine de örneğin Brockhaus ancak onuncu baskısından (1851-1855) itibaren çağdaşlarının sistematik biyografilerine yer vermeye başladı. Aynı şey Britannica için 11. baskısından (1910-1911) itibaren söylenebilir. Ancak o vakitler Almanya'da, sadece Franz Brümmer'in 10.000 ismi içeren *Deutsches Dichter-Lexikon*'u örneğinin de ortaya koyacağı gibi tematik biyografik sözlükler derlemek bir çeşit furya haline gelmişti bile.

Artık muhteşem dikizcimiz Kleio'muz devreye giriyor. Tarihçi tek bir kişiye odaklanmak istiyorsa, onunla tercihen mahremiyetinde, gerekirse fanilasıyla, hatta gerekirse -lütfe panige kapılmayınız- fanilasız olarak karşılaştığı kaynaklara özellikle eğilmelidir. Bu özel karaktere sahip kaynaklara çok eski zamanlardan beri sahibiz ancak geçen yüzyılda ve özellikle de zamanımızda bunlar oldukça artmıştır. Bir benliğin (*ego*) kendini kasıtlı veya kasıtsız olarak açığa çıkardığı veya gizlediği bu kaynaklara bir keresinde *ego-documenten*⁸ etiketini yapıştırmıştım. Bu kaynaklarda benliğin (*ego*) kendini gizlediği de doğal olarak vakidir ve bu da psikoloji eğitilmiş tarihçi için daha az ilgi uyandırıcı değildir. Kendimden Ansiklopedist olarak bir alıntı yapmama izin verirseniz, vaktiyle Algemene Winkler Prins için yazdığım tarih kaynağı olarak hatıralar makalesinden⁹ bir bölümü aktaracağım. Bu kaynaklardan elde edilen tarihsel imgenin diğerlerinden sanki bir boyut daha zengin olduğunu belirttikten sonra şöyle devam ettim: 'Genellikle renkli, cazip ve büyüleyici türlü türlü detaylar cansız malzemeye hayat verebilir, bir temsili daha somut hale getirebilir; tarihsel süreçlerin ortaya konulmasında verilen somut örnekler, soyut şeyleri anlamlı bir şekilde canlandırabilir; ölümler bir sese sahip olurlar, hissiyat yoluyla algılanan manzara ve şehir, hayal gücünün ekranına daha açık bir şekilde yansır; insan unsuru zihni, insanlığın dramına uyanık tutar, gerilimleri ve duyguları daha hissedilebilir yapar, zafer ve yenilgilere dâhil olmamızı sağlar. Geçmişin karakterleriyle ilişki kurabiliriz, kendimizi onlarla, onların zamanında ve ortamında hareket ettirebiliriz; onları çok daha iyi anlarız (ve onları anlamadığımız da nadir değildir ki bu da bir kazanımdır). Küçük figürler bize büyük şeyler hikâye edebilirler, büyükler de küçük şeyler; insan ve dünyanın görüntüsü sonsuzca detaylanır, imkân ve ifânın, rüya ve yanılsamanın sonsuz çeşitliliğe sahip olduğu ortaya çıkar.' Bu, söylediğim gibi, esas olarak anılar ve onlarla bağlantılı olan otobiyografiyle ilgiliydi, ancak bunlar, bireysel keşiflerimiz için bu benlik vesikaları arasında en az yararlı olanlarıdır. Bu, bunların hangi yönleriyle örneğin günlüklere nispetle geride kaldıklarını fark

8 *Ego-documenten* kavramı Selim Karahasanoğlu tarafından Türkçeye ben-anlatısı olarak tercüme edilmiş ve literatüre de bu şekilde yerleşmiştir. Presser'in 'ego-documenten' kavramını buradaki kullanımının Türkçeye 'benlik vesikaları' olarak tercüme edilmesinin daha isabetli olacağını düşünüyorum zira buradaki 'ego'dan kasdın 'ben'den ziyade 'benlik' olduğu ve söz edilen kaynakların 'ben'in anlatısı olmasına değil, 'benlik'in keşfine imkan veren kaynaklar olmasına vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır.

9 Jacques Presser, "Bir Tarih Kaynağı Olarak Hatırat (Memoires Als Geschiedbron)," çev. İsmail Hakkı Kadi. *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi* 1, no. 1 (2023): 148-55.

ettiğinizde ortaya çıkar. Hatıralarını yazan kişide en nihayetinde gözden geçirme zorunluluğu, kendini geçmişteki belirsizlik, bilgisizlik ve yanılsamaya tekrar geri döndürememe durumu devrededir. Yazarken arkasında -günlük tutan kişi için gelecek olan- bir geçmiş vardır. Dolayısıyla gerçekleştirilmiş bir varoluş perspektifi dâhilinde türlü türlü zorlama ve rasyonelleştirmelerden kaçınmaz. Anlatırken yeniden inşa eder. Altına hayatın bütünlüğü ve tutarlılığın çarpıtıcı unsurunun yerleştiği bu inşada, sonradan en fazla dayanışma duyduğu kişilikle kendini özdeşleştirir. Bu şekilde hayat hikâyesini bulunduğu noktaya kadar serer. Örneğin, sadece ihtida etmiş hâlinin gözlüğünden görebildiğimiz Augustinus'un, henüz ihtida etmemişken tuttuğu bir günlüğe sahip olmayı ne çok isterdik! Hatırat yazarı ne kadar bilinçliyse -güvenilir günlük yazarı için gayet normal olan- Baudelaire'in bahsettiği ilk insan hakkı olan 'kendileyle çelişme hakkını'¹⁰ o kadar az kullanır!

Hayır, amacımız için günlükler, mektuplar ve konuşma kayıtları ile birlikte birkaç daha küçük tür çok daha faydalıdır. Bunlar arasındaki farklar bazen ihmal edilebilecek kadar küçüktür. Eckermann'ın haklı bir üne sahip eserine *Goethe ile Konuşmalar*¹¹ yerine *Bir Goethe Günlüğü*¹² adını vermiş olmasını itirazsız kabul edebilirdik, tıpkı James Boswell'in İngiltere'nin en büyük sözlük yazarı Samuel Johnson'ın aynı derecede şöhretli biyografisine *Samuel Johnson ile Konuşmalar* ve hatta *Bir Johnson Günlüğü*¹³ adını vermiş olabileceği gibi. Ne de olsa, Boswell'in gece boyunca işleyeceklerini önceden masada not almış olmasının, onu huysuz ihtiyarın bir tür yaşayan sözcüsü, canlı bir ses kaydedicisi olmasını mümkün kıldığını biliyoruz. James Boswell, ayrıca, yüzyılımızın en sansasyonel keşiflerinden biri sayesinde, artık bir günlük yazarı olarak *kendi başına*¹⁴ bu türde zirvedeki yerini aldı. Konuşmalara geri dönecek olursak, size hatırlatmak isterim ki günümüzde -Nürnberg'de idam edilen Alman savaş suçlususu Hans Frank'ın onlarca ciltlik günlüğü gibi- dikte edilmiş günlükler bile var. Ancak doğal olarak başka bir tip Almanya bakmayı tercih edeceksinizdir. Öyleyse, size Beethoven'ın konuşma defterlerinden bahsedeyim, iyice düşünüldüğünde, insanın büyüklüğü içindeki insanın küçüklüğünün dokunaklı bir belgesi.

10 Le droit de se contredire.

11 *Gespräche mit Goethe*.

12 *Ein Goethe-Tagebuch*.

13 *A Johnson Diary*.

14 *Suo iure*.

Günlük ve mektup da her yönüyle birbiriyle ilişkili olup şüphesiz ikincisi otoportre olarak açık ara en eski örneklerle sahiptir: örneğin, Urias mektubunun Kral Davut'a tuttuğu ışığı düşünün. Mahrem günlük bazen kendimize yazılmış bir dizi mektuba benzer; psikologlar bu gammaz yalnızlaşma tezahürüne aşinadır. Size bu bağlamda, küçük, içten içe pek yalnız Anne Frank'ın saklanan bir çocukken hayali bir karakter olan 'sevgili Kitty'sine yazdığı küçük mektupları hatırlatırım. Muhtemelen birçoğunuz Madame de Sévigné'nin, kızı Madame de Grignan'a yazdığı bir bütün olarak ele alındığında alışılmadık derecede büyüleyici bir günlük olan bir dizi mektuptan haberdarsınızdır. Bu mektuplar, birkaç yıl önce Amsterdam Üniversitesi'nde savunulan bir doktora tezine konu oldu. Söz konusu tezde Kleio, bu anne ve kız hakkında görünüşte tartışmasız olan birkaç kesinliği yine de tersine çevirecek kadar zekice ve dikkatli bir şekilde gözlemleyebildiğini kanıtlamıştır. Sonra, bu acımasız insan düşmanı Jonathan Swift'in kişiliğinin şaşırtan ya da belki de şaşırtmayan bir yönünü ortaya koyduğu mektupları, *Journal to Stella*'yı zikrediyorum.

O halde bugün esas olarak günlüğe odaklanıyorum. İyi bir uygulama olarak, ne hakkında konuştuğumuz konusunda mutabık olmamız için size bir tanım vermeliyim. Bu iki kelime, 'gün' ve 'defter',¹⁵ bize ne kadar kolay bir *lafzî tanım*¹⁶ sunuyorsa, *definitio realis*, yani ıstîlâhi tanımı da o kadar zordur. Bugün, bunun birçok kez denenmesine rağmen henüz tam olarak başırlamamış olmasına işaret etme kolaycılığında bulunarak bundan kaçınmama izin verin. Kimilerinin bu türü 'romanlardan daha iyi, tarihlerden daha doğru ve zaman zaman tiyatrodan daha dramatik'¹⁷ diye övmeleri bence abartılı değildir. Dolayısıyla Ernest Renan'ın 'Kendimiz hakkında söylediklerimiz her zaman şiirdir'¹⁸ ifadesine tam olarak katılmıyorum zira tarihçi düzyazıdan her halükarda bolca faydalanır. Elbette burada, öğretmenler gibi bir sınıflandırma yapılarak, mahrem ya da hususi günlükler ve umumi günlüklerden bahsedilebilir. İçi yansıtıcı olan birinci türün zirvesi, her zaman morfin gibi yakaladığı veya bu temsil size çok ağır geliyorsa, bir doktora, bir günah çıkarıcıya başvurur gibi başvurduğu günlüğüne sığınan, hassas, hafif yaralı figürün timsali İsviçreli Henri-Frédéric Amiel'in *Journal*

15 Felemenkçede günlük (*dagboek*), *dag* (gün) ve *boek* (kitap/defter) kelimelerinin birleşiminden meydana gelmektedir.

16 *Definitio nominalis*.

17 Better than novels, more accurate than histories and at times more dramatic than plays.

18 Ce qu'on dit de soi est toujours poésie.

Intime'idir. Bir Protestan'ın günah çıkaran papazı... Örneğin Fransa'da bu kadar çok Protestan'ın, en azından inançlı Katolik olmayanların, günlükte bu rahatlatıcı etkiyi, bu deşarj işlevini araması tesadüf olamaz: Benjamin Constant, André Gide. Bu vesileyle, burada *yeri gelmişken*¹⁹ pek çok bekârın günlük tuttuğunu ve tutmaya devam ettiğini ve daha da önemlisi, evlenir evlenmez bundan vazgeçtiklerini söyleyebilir miyim? Birçok mahrem günlük ayrıca acımasızca benmerkezci -Stendhal'ınkinden olduğu gibi- bir 'ruh hali haberlerinin'²⁰ gerçek yüce kroniğini, ya da kendi sözleriyle 'varoluş tarzımın matematiksel ve esnek olmayan bir raporunu'²¹ içerir. Böyle bir şeyle, Georges Gusdorf'un günlüğün insanlık gerçekliğinde bir *gösterge*²² değil, bir *zorunluluk*²³ bir *nida*,²⁴ bir *arzu*,²⁵ bir *şart*²⁶ olduğu ifadesinin geçerliliği fark edilir.

Bunun yanında, Kleio için insan varlığının büyük ve küçük gerçeklerinin ideal kaynağı olan umumi günlük. On yedinci yüzyıl donanma görevlisi Samuel Pepys'in kendi türünde de eşsiz olan *Diary*'sinde en ince ayrıntılara kadar dalabiliyoruz. Dönemin hiçbir İngiliz'ini ondan daha iyi tanımıyoruz. O halde bu aşlamaz kaynağı, aynı kişiden gelen başka bir benlik vesikası ile karşılaştırmak, tarihçi için ne kadar da ilginçtir: Eğer bu günlük kaybolmuş olsaydı ve sadece doğrucu, vurdumduymaz bürokrat Samuel Pepys Esquire'den bize kalan son derece resmi mektuplara güvenmek zorunda kalsaydık, kişiliğinin yeniden inşasının nasıl sonuçlanacağını kimse hayal bile edemez. Yani burada günlük başka bir kaynağı düzeltiyor, ama elbette birçok günlüğün kendisi de sık sık bazı düzeltmelere ihtiyaç duyar. Örneğin Alfred de Vigny'nin ölümünden dört yıl sonra, 1867'de yayımlanan *Journal d'un Poète*'sini düşünüyorum. O bu kitapta, Fildişi Kulesi'ne kapanmış bir aristokrat, hayal kırıklığına uğramış, kötümser bir ahlakçı olarak boylu boyunca karşımızda duruyor. Bu günlükte 'kanaatkarlık'²⁷ ve 'asil ruh'un'²⁸ vücut bulmuş hali gibi görünen Alfred de Vigny, bu yayın ile tüm Fransız edebiya-

19 *Obiter dictum*.

20 *Actualité intérieure*.

21 *Un procès-verbal mathématique et inflexible de ma manière d'être*.

22 *Indicatif*.

23 *Imperatif*.

24 *Vocatif*.

25 *Optatif*.

26 *Conditionnel*.

27 *Austérité*.

28 *Noblesse d'Ame*.

tının en tahrif edilmiş karakterlerinden biri haline gelmiş ve yaşam gezintisi bununla hiç de tutarlı olmayan, kapılmış adam gözümüzden kaçırılmıştır.

Şimdiye kadar bahsedilenlerin hepsinin ansiklopedilerimizde yer aldığını söyleyebilirim. Ancak Kleio tamamen unutulmuş sayısız önemsiz figüre göz atmadan çok az şey yapabilirdi. Bu nedenle, İngilizlerin kolayca tercüme edilemeyen *bore* terimiyle ifade ettiği, can sıkıcı herif, sefil, geveze ve her birlikteliğin korkulu rüyası olan insan türü için bazen bir miktar iade-i itibar talebinde bulunulmuştur. Bununla beraber ilham perimizin ona karşı bir zaafı var, çünkü bu velut insan türünün günümüze ulaşan notları olmasaydı birçok tarihsel alanda büyük bir yoksunluk içinde olurdu. *Bore*, bazen binlerce sayfa tutan ve onlarca yıl süren günlüğünde neler yazıyor? İnsanlar bunu kontrol etmiş ve bilgisayar çağından önce bile üzerinde sayısal şakalar yapmışlardır. -Bildığınız gibi, Erasmusumuz, Thomas More'un tavsiyesi üzerine çalışma odasının kapısının üzerine yerleştirmek zorunda kaldığı- bu *nulla dies sine linea*, yani 'satır(yazın)sız gün olmaz' sayesinde 1. Sağlık, 2. Hava durumu, 3. Yiyecekler, 4. İçecekler, 5. Aile içi ilişkiler, 6. Din, 7. Seyahat, 8. Dışarı çıkma, 9. Okuma, 10. Doğumlar, evlilikler, ölümler, 11. Kıyafetler, 12. Kamuya açık etkinlikler, 13. Spor, 14. Mesleki çalışma, 15. Dedikodu ve skandallar hakkında bilgi sahibiyiz. Başvurduğum tablo burada sonlanıyor. Böyle *bore* bir İngiliz Paris'teki Eylül cinayetlerinden kısa bir süre sonra 28 Eylül 1792'de, ne karalar? 'Bay ve Bayan Custance bize bir çift keklik gönderdi. Fransa'da korkunç günler yaşanıyor. Birçok kişi buraya sığınmak için kaçtı.'²⁹ Hazır o Devrimden bahsetmişken, XVI. Louis gibi bir kraliyet *bore'sı* Bastille'in düştüğü 14 Temmuz 1789'da günlüğüne ne yazmıştı? 'Hiçbir şey'.³⁰ Bu da aynı dertten muzdarip olan Rusya'nın II. Nicholas'ı tarafından, *onun* devriminin patlak verdiği gün şöyle yazılarak daha sonra epey farklılaştırılmış: 'Kendimi yeniden biraz daha domino oyununa vermeliyim.' Ve bu tür tanrı tarafından kutsanmış *bore*lardan son derece bilgilendirici *Diary of Servants' Faults*'u ile Dorset Kontu Richard Sackville, ya da -Arthur Ponsonby'nin, onun kendisi hakkındaki 'kişinin kendi zihinsel üstünlüğüne dair giderek artan bir duyguya karşı mücadele etmenin bir faydası olup olmadığını merak ediyorum'³¹ ifadesiyle bizi altmış

29 Mr. and Mrs. Custance sent us a brace of partridges. Dreadful times in France. Many are fled for refuge here.

30 Rien.

31 I wonder whether there is any use in struggling against a growing sense of one's mental superiority.

cildi dolduran en kasvetli anlamsız gevezeliklerinden uyandırdığı- Lady Knightsley of Fawsley gibi eksantriklerin özellikle İngiltere’de bolca bulunan faunasına geçiş kısa bir diyalektik sıçramadan ibarettir... Bu etkileyici satırı taçlandırmamam da, örneğin kiliseye yaptığı tüm ziyaretleri, bizi bir asır sonra bugün bile utandıran bir dakiklikle kaydeden muttaki William Palmer’ın müessir günlüğünden birkaç alıntıyla bitirmek istiyorum. Karısının ölümünde şunları okuyoruz: ‘Sevgili Annie bugün Tanrısı tarafından hak ettiği mutluluk yuvasına çağrıldı.’³² Ve cenaze günü: ‘Sevgili karımı sonsuza dek son kez gördüm. Hayat ne kadar da boş.’³³ Detektif hikâyelerine biraz aşına olan herkesin elbette hemen tahmin edeceği üzere örnek kilise müdavimi, hafif bir tabirle, hizmetçiyle sessiz bir flört sürdürürken karısını fazla yüksekçe bir şekilde sigortalatmış ve zehirlemiştir. Bu aşırıya kaçan boş vakit etkinliği için onu darağacı bekliyordu.

Şimdi, bunların hepsi büyük harfli tarih mi, yoksa bildiğiniz -bizi Fransız dansözler, hovarda komutanlar, sallanan hükümdar tahtları ve benzeri fani kakofoniler hakkında yorulmak bilmeden eğlendirmeye devam eden- özellikle tarihi Pazar günü ressamlarının hevesle yaptığı kapalı alan sporu olan *kısa hikaye*³⁴ mi? Bunların bir kısmı elbette gerçek; örneğin onlar olmasaydı Camera’dan on altı yaşındaki Bayan Mina Deluw’un ruhsal gelişiminin büyük bir kısmını borçlu olduğu *Amours et Amourettes de Napoléon* kitabı asla yazılamazdı. Ancak başka bir husus daha var. Daha açık ve daha doğrudan ifade edilecek olursa başka sorunlar da var ve size bunlardan bir tanesini sunacağım: Tam da günlükle ilgili olarak bende oldukça merak uyandıran, bunun neden Avrupa medeniyetimizdeki tüm benlik vesikalarının en genci olduğu sorusu.

Çünkü öyle: en genci, en son geleni. Hiçbirini, Antik çağlardan tanıımıyoruz. Yine de bana Marcus Aurelius’u samimi, aksettirici bir günlüğün prototipi olarak sunmanız halinde, buna *eis heauton*’un hiçbir tarih içermediği ve bu nedenle gerçek bir günlük olarak adlandırılmayacağı argümanıyıla karşılık veririm. Bunların ilki ancak Orta Çağ’ın sonunda ya da hemen sonrasında ortaya çıkar. 1496 ile 1535 yılları arasında Venedikli Marino Sanudo’nun baba kentindeki her günü rapor ettiği neredeyse altmış cilt halinde yayımlanan kitabı vardır. 1500 yıllarında VI. Alexander Borgia’nın da arala-

32 My darling Annie was called to-day by her God to the home of bliss so well deserved.

33 Saw the last of my dear wife for ever. How desolate life is.

34 *Petite histoire*.

rında bulunduğu papaların teşrifatçısı Alsaslı Johannes Burcardus; I. Eliza-
bet'in çağdaşı İngiliz astrolog John Dee ve 1572'den sonra ise, birkaç yıl ön-
ce yayımlanan, Wouter Jacobsz biraderin, İsyan'ın³⁵ ilk yıllarında Amster-
dam'ı tasvir ettiği paha biçilmez günlüğü var. Tekrar ediyorum: burada bir
sorun yatıyor, üstelik Augustine'den Montaigne'e, Burckhardt ve Bergson'a
kadar uzanan bir dizi büyük isimle sizi bombardımana tutmadan, muvakkat
çözümümü sunamayacağım oldukça çetin bir sorun. Çözümümü gammaz
'yaşam hissi' teriminde ararken, bunun özsel anlamının iki unsurunu somut-
laştırıcı bir şekilde birbirinden ayırmak istiyorum. Bunlardan ilki, son birkaç
yüzyılda meydana gelen zaman algısındaki değişimdir ki bu bana göre yakın
zamanda 'zamanın *sui generis* disiplinlerarası ve normatif incelenmesi' ola-
rak önerilen tarihin yeni alt alanı, *kronosofinin* olası temel sorunudur. Ara-
nızdaki daha az ilgili meraklılara, bu soruna az çok takıntılı olduklarını
göstermiş olan bazı edebi sanatçılarından bahsetmek istiyorum: (*Tristram
Shandy*'sinde) Laurence Sterne, Marcel Proust (*À la recherche du temps
perdu*), en az üç romanında Aldous Huxley (*Eyeless in Giza; Time must ha-
ve a stop; After many a summer*), James Joyce (*Ulysses*), Thomas Mann (*Der
Zauberberg*). Bahsettiğim ikinci unsur kişilik, yani benlik deneyimidir. Biraz
önce Burckhardt ve Montaigne'den bahsettim; burada sizin için ayrıca lite-
ratüre girmeye çalışmayacağım ve tam da bu sorunla ilgili olarak psikoloji ve
antropolojinin çok kaygan zemininden uzak durmak istiyorum. Kişiliğimizin
gerçek özü olarak kalanın ne olduğu sorusuna benim bildiğim şimdilik nihai
cevabımın açıklanması gerekirse bu kesinlikle 'hiçbir şey' olacaktır. Bizi ni-
hai bir umutsuzluğun boşluğuna mahkûm eden, belki de tam da bununla bi-
zi tekrar, yinelenemez kişiliğe karşı bir protestoya kıskırtan, korkarım ki bir
*inanıyorum çünkü saçmadan*³⁶ çok da fazlası olmayan, fakat bizim için geri-
ye kalan -eğer varsa- tek tutunma noktası olan bir sözcük.

Mütevazı başlangıcından itibaren günlük tutma, özellikle de Romantik
dönemde, medeniyet havzamızda hızla yaygınlaştı: Hatta *günlük tutma-
nın*³⁷ Alman üst sınıflarına mensup kız çocuklarının³⁸ eğitiminde diğer pek
çok *inşa*³⁹ biçiminin yanı sıra zorunlu bir ders olarak işgal ettiği yer bile o

35 Hollanda'nın İspanyol yönetimine karşı isyanı.

36 *Credo quia absurdum.*

37 *Tagebuch führen.*

38 *Höhere Töchter.*

39 *Bildung.*

zamandan kalmazdır. Bu yükseliş, günümüzde hızlanarak devam etmektedir. Örnekler mi? İnanıyorum ki çok az kaynak, geçen savaşı, Ulusal Savaş Dokümantasyon Enstitüsü'nde⁴⁰ tutulan yüzlerce günlükten daha derin hissetmemizi sağlayabilir. Anne Frank'ın günlüğünden evvelce bahsetmiştim. John Hersey tarafından uydurma bir günlük olarak tasarlanan *The Wall* adlı romana olan hayranlığımı paylaşanlar, Emanuel Ringelblum'un Varşova'daki getto cehenneminde tuttuğu, mucizevi bir şekilde bizim için saklanan ve şok edici derecede gerçek olan günlüğe ulaşmak isteyecektir. Bu, başka pek çok örnekte olduğu gibi, tehlikeli bir durumda olan ya da ağır bir sorumluluk altındaki insanların bu şekilde bir yansıtma biçimine başvurma-sının bir örneğidir. Bunun bazen şaşırtıcı sonuçları da oldu: 1952'de ABD Kara ve Hava Kuvvetleri, askeri personelin günlük tutmasını kısacası yasakladı; Deniz Kuvvetleri de bunu takip edecekti, ancak bunun gerçekleşip gerçekleşmediğini bilmiyorum. Bu yasağın sebebi, Moskova'nın bir şekilde, Amerikalı General Grow'un, Sovyetler Birliği'nde ilgiyle okunan her türlü şeyi içeren günlüğünü ele geçirmiş olmasıydı. 9 Nisan 1952 tarihli Manchester Guardian gazetesi bu habere, gelecekteki tarihçilerin böyle bir yasağın minnettarlıkla karşılayacakları yorumunu eklemişti; çünkü bu, zaten sahip oldukları malzemeden daha fazlasını işlemek durumunda kalmayacakları anlamına geliyordu.

Bu anekdot niteliğindeki ayrıntı, dikkatimizi burada saklı olan sorundan uzaklaştırmamalıdır: hayattaki yazarların çok sayıdaki yayınlarına ve Fransa'da en iyi *günlüğe*⁴¹ bir ödül verilmesine yol açmakla kalmayıp, aynı zamanda bazen oldukça şüpheli sahte günlüklerin üretilmesine de yol açan yaygın zamane *modası*. Yine de, Rus diplomat Maxim Litwinow'un *Notes for a Journal*'ının gün yüzüne çıkmasının üzerinden on iki yıldan fazla zaman geçti. Skandallarla, cinsel sapkınlıklarla, eğlencelerle vb. dolup taşan [bu günlüğü] saygın Kremlinologlar gerçek olarak karşıladılar. En şüpheli eleştirmenlerden biri, şampanyayla yıkanan tüm o balerinlerin (yine: vb.) tam olarak günlüğün gerçekliğinin bir teminatı olduğunu düşünüyordu ('Rus devlet adamlarının her zaman balerinelere karşı bir eğilimi olmuştur'⁴² diye yazıyordu). Kısa keseyim: bu ifşaatların, örneğin on dokuzuncu yüzyılın

40 Rijksinstituut voor Oorlogsdocumentatie.

41 *Journal intime*.

42 Russian statesmen have always had a taste for ballerinas.

sonundan kalma *Diary of a Nobody*'den ya da *Führer'in vejetaryen karısı*⁴³ Eva Braun'un *Intieme dagboek*'undan ya da fazlasıyla açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Baron von Münchhausen'in bize bırakmış olabileceği sürükleyici ama ne yazık ki yazılmamış günlüğünden daha sahi olmadığı ortaya çıktı.

Tekrar vurgulamak gerekirse: bir *moda*. İçimizde bir çalkantı, rahatsızlık ve geçicilik duygusu uyandırabilen bir gerçeklik içinde tam da bu biçime daha mı açığız? Giderek mahremsizleştirilen bir dünyada birçoğu bunda biraz teselli bulmuş olamaz mı? Kendisi de inatçı bir günlük yazarı olan Ernst Jünger, gözlemin giderek artan temposuna ve gözlemlenebilecek şeylerin sınırsız çeşitliliğine büyük bir etki atfeder: onun günlük türünü edebi alandaki bir ürün olarak görmesine yol açan bir etki.

Ve böylece müteredit bir halde günlük ve edebiyatla ilgili son bir soruya varıyorum. Dikkat ediniz: edebiyat olarak günlük sorusuna ve dolayısıyla, söz gelimi Hebbel, Barbellion, Delacroix, Ter Braak, Croce, Linnaeus, Tolstoy gibi yazarların günlüklerinin edebi değerine değil. Örneğin Nicolaas Beets'in günlüğü ile *Camera Obscura*'sındaki muhtelif parçalar arasındaki ilişkisine dair soruya da değil, fakat daha önce kısaca değindiğimiz Hersey'in günlük biçimindeki edebi sanat eseri ile ilgili olanına. İçindeki farklı türler arasındaki sınırı keskin bir şekilde çizmek her zaman mümkün değildir: Sevimsiz gerçekçiliğin klasik bir örneği olan Daniel Defoe'nun 1722 yılından *Journal of the Plague Year*'ında gerçekle kurguyu harmanlamasından dolayı asıl sanat eserinin gerçekten nerede başladığını ve aldatmacanın nerede bittiğini bilemeyeceğim. İyi not edin: Kurgusal bir gerçeklik! Bildiğiniz üzere, *La Peste*'inin başındaki düsturu Albert Camus bu Defoe'dan ödünç almıştır ve Camus da, bu türün bana tartışmasız başyapıtı olarak görünen Jean-Paul Sartre'in *La Nausée*'sine çok uzak değildir. Burada günlük formunun ustaca kullanımı artık 'gerçek mi gerçek dışı mı' sorusunun erişemeyeceği bir düzeye ulaşır.

Selamlamamda size, (Thackeray'in bir ifadesiyle), 'Yükseldiği o zarif yüksekliklerden'⁴⁴ epey aşağılara dalmış, eğilmiş, hatta perilikle bağdaşmayacak bir şekilde bükülmüş Perimizi takdim etmiştim. Belki de içinizden şu ya da bu, benim açıklamalarımda telaffuz edilmese de münderiç olan bir özrü her şeye rağmen kabul etmeye mütemayıl olacaktır: bu özrünün en kısa

43 *Des Führers vege gade*.

44 From the genteel heights in which she has been soaring.

ifadesini, bir başka İngiliz, Oliver Goldsmith tarafından en popüler komedisine başlık olarak kullanılan kelimelerde bulduğumu zannediyorum: O, FETHETMEK İÇİN EĞİLİYOR.⁴⁵

Dedim.

45 SHE STOOPS TO CONQUER.

Kitabiyat/Book Reviews

2Ben Anlatıları 1. Bölüm

Proje Danışmanı: Nursen Bilgin Kadayıfçioğlu, İFSAK Projesi.

YAYLAGÜL CERAN KARATAŞ

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

(yaylagul.ceran@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0002-5621-8039

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 26.05.2025

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 12.06.2025

Ceran Karataş, Yaylagül. *2Ben Anlatıları*. Ceride 3, no. 1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp 167-176
DOI: 10.5281/zenodo.15769849

Woolf'un da dediği gibi kadının bakış açısı
çoğunlukla biyografik değil otobiyografiktir.
Bir başkası ne der diye değil, bir başkasının
imgeleminde nasıl yer edindiğini düşünerek değil,
"ben, bende ve ben için ne diyorum?" sorusu
eşliğinde kendini yazar / görüntüler kadın...

Fotoğraf, bireylerin kendilerini nasıl gördüklerini ve başkalarına nasıl sunmak istediklerini şekillendirme potansiyeline sahip bir teknik ve anlatı türüdür. Stüdyo portrelerinde, özçekimlerde (*selfie*) pozlar, kıyafetler, mekanlar, zaman ve kullanılan aksesuarlar aracılığıyla idealize edilen, filtrelenen, dolayısıyla gerçekliğin tıpkı basımı değil, ama imgenin bir sunumu / tasarımı olan bir benlik imgesi yaratılabilir. Fotoğraf bir yönüyle de zamanda deneyim ve duygunun sıkıştırılıp bükülmesiyle hafızanın, hatırlamanın bir aracıdır. Başlangıçta gerçekliğin birebir temsili, anlatının görüntüyle yansıtıldığı bir belge olarak görülürken eleştirel yaklaşımlarla birlikte bir propaganda aracına, gerçekliğin içinden geçip gittiği bir kurguya, tasarım

aracılığıyla reklamlara ve yeni dijital teknolojilerin de eklenmesiyle birlikte temsil ve kurgudan çok yeni ve katmanlı gerçekliklerin tekil üretim aracına dönüşmüştür. Gerçeğin birebir temsili yerini bakışın öznelliğini önceleyen tekil deneyimlerin zamanda art ardılığı ön plana çıkmıştır. Başka bir ifadeyle, fotoğraf hem bakanın neyi öncelediği, neyi kalıcılaştırmak istediği, neyin nasıl hatırlanmasını öngördüğüne hem de bakılanın kendisini nasıl sunduğuna bağlı olarak değişkenlik gösterir ve aslında diyalektiğe ulaşmayan bir dualiteye sıkışır. 2010'lardan sonra ise bakan-bakılan ilişkisi yeni ve eleştirel beşeri bilimlerin etkisiyle bakışta, eylemde kesişimsel, ilişkisel ve çok katmanlı anlatıyla bir diyalektiğe dönüşmüştür. Özellikle postyapısalcı etik-politik bir ilke olan “ne/kim olduğunuz ne yaptığınızla ilişkilidir” yargısı varlığı ontik açıklık içeren yeni gerçeklikler ve anlatı alanları açmaya davet eder. Biyografi ya da otobiyografi ise Debby Applegate için mahrem olan ile genel olanın ya da benzersiz kişisel deneyim ile geniş tarihsel aktarımların karşılıklı etkilenişini tasvir etmedir. Foto otobiyografi ise kozmik zamanı ve zamanla olan ilişkimizi hem bir hikaye anlatıcısı gibi art arda bir örüntü, düzenli bir akış içinde hem dağınık, parçalı anların bir araya geldiği, kronolojik olmayan seçimlik bir deneyim olarak keşfetme imkanı sunar hem de Applegate'in tasvir dediği biyografiyi görsel bir alana taşır.

Ben ve başkası bağlamında *2Ben Anlatıları* adlı kitap/proje bir otobiyografik anlatı olarak fotoğrafı üretime, performansa yönlendirirken bir yandan da bakışın eril iktidarını tartışmaya açar. Edip Cansever'in *Ben Ruhu Bey Nasılım* otobiyografik şiiriyle foto otobiyografiye değerli bir geçiş yapan Kadayıfçıoğlu, ben'i konuşmanın, ben üzerine kırımlı düşünmenin öznel olduğunu ve her zaman geçişli, akışkan ve dinamik olmaya meyilli olduğunu vurgular.

Doğumundan itibaren farklı niyetler eşliğinde bakılan, izlenen, gözlem-lenen, dikizlenen ve bakışın nesnesi olan insan, ama özellikle kadın, kamerayı (fotoğrafçılık, sinema, tasarım vb.) kullanmaya başladığında başta kendi konumu olmak üzere bakışın epistemolojisini de değiştirmiştir. Bakan göz yaşam ve eylem olarak bakışın nesnesiyle ilişkilendirilmiştir. Orada öylece bakan ve bakılan arasında ilişkisiz ve mekanik karşılaşmalar, yönelmeler ve ilişkiler bağlamında hem zaman ve mekan hem de benin varoluşu yeni bir bağlama taşınmıştır. Bakanın “olduğu gibi yansıttığı” pasif nesneler dünyasını ters düz ederek bir kesişimler, karşılaşmalar, yüzleşmeler ve bakışlar olarak varoluşçu ve eleştirel yeni bir anlam-anlatı dünyasına geçiş yapılmış-

tır. Bu karşılaşmalarda, zaman hep ileriye ve doğrusal şekilde değil geriye doğru ve zikzaklar çizerek de akmaktadır; mekan ise pasif her şeyin içinde olduğu bir kap değil öncelenen, vurgulanan, gösterilmek istenen objelerin bir kesişimidir. Başka bir ifadeyle, fotoğrafçıda mücessem ve merkez haline gelen fotoğraf algısı, yeni teknolojik imkanlarla merkezsiz, bakanın hiyerarşisini kıran ve bakışı zaman, mekan, objeler, bakan, bakılan arasında girift, dolanık, ilişkisel ve diyalektik bir ağ imgesine dönüşmektedir.

Fotoğraf bir yönüyle akıp giden zamanı belirli bir deneyimde, duyuştaki kimi zaman temsil düzeyinde kimi zaman imgelem bağlamında perçinlerken diğer yönüyle de gözün akış içinde görmediklerini, nüansları, ayrıntıları yakalama kapasitesine sahiptir. Bir tür “zoom in” ve “zoom out” yaparak bilincin, varoluşun farklı katmanlarını, insan gözünün fark edemediği ayrıntıları yakalar. Gözün sınırlı algısı, özellikle hızlı hareketlerde ya da mikroskobik/teleobjektif düzeydeki detaylarda yetersiz kaldığı için fotoğraf bu “gözle görül(e)meyeni” görünür kılar. Bu proje metninde verilmeyene, görülme-yene objektifimizi büyüterek yöneldiğimizde Kadayıfçıoğlu’nun fotoğraf bağlamında ben-anlatılarındaki “optik bilinçdışı”nı benden, benin bedenini konumlandırışından hareketle ifşa ettiği söylenebilir. Tıpkı Freud’un rüyalar, dil sürçmeleri ve semptomlar üzerinden bilinçdışına ulaşması gibi, Benjamin’in “optik bilinçdışı”yla ifade ettiği üzere fotoğraf da dünyaya ait olan ama bilinçli algımızın dışında kalan şeyleri görünür hale getirir. Kadayıfçıoğlu’nun projesindeki otoportre sunumları kişilerin benliklerinin nasıl anlaşıldığına dair kullandıkları imgeler, dekorlar, ışık ve kurgular ben oluşun akış içinde çoğaltan bilincin ve bilinçdışının imkanları olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda hem Benjamin hem de Kadayıfçıoğlu için fotoğraf, sadece görüntü üretme ve beden kurulumu, konumlandırması da değildir; *dünyanın / benin bilinçdışını ifşa etmektir*. Burada fotoğraf makinesi, tripot ve lensler aracılığıyla teknolojinin görmemizi sağladığı şey, sadece “daha fazla detay” değil; yeni bir gerçeklik rejimidir de. Bu kavrayış ise estetik duyarlılığın, politik bilincin ve epistemolojik çerçevenin yeniden biçimlenmesi anlamına gelir.

Kadayıfçıoğlu, fotoğrafa adadığı zamanlarını genişleterek hem nicelik hem de nitelik açısından portföyüne yeni dosyalar eklemektedir. Tanıtımı yapılan *2Ben Anlatıları, 1. Bölüm* adlı kitap, 28 Kasım 2019’da İFSAK bünyesinde toplumsal cinsiyet atölyesinde bir proje konusu olarak yolculuğuna başlamıştır. Kadayıfçıoğlu’nun serüveninde yolu toplumsal cinsiyet

tartışmaları, temsilleri ve kuramlarıyla kesişince İFSAK'ta toplumsal cinsiyet çalışma atölyesine foto otobiyografik anlatı modeli kapsamında kadınların kendilerini ve ben oluşlarını anlatmaları için bir proje tasarlar. Bu projeyle, katılımcılardan kameranın hem arkasında hem önünde olma, *uyurken uyandırılmış gibi*, fotoğrafın hem öznesi hem nesnesi olma hallerini deneyimleyerek, kendine ve ötekine bakma yetilerini geliştirmelerini, bakanın bakılan üzerindeki iktidarını kırmayı, hiyerarşik olmayan eşitlikçi bir anlatım kurabilmelerinin imkanlarını sağlamayı hedeflemiştir.

Kamerayı başkalarına çevirerek yaşamlarının sürekliliğinde, kimliklerinin sunumunda *dikkati ve tedirginliği mi yoksa* akışkanlığından koparıp aldığımız bir anlık imgenin şiddeti barındırmasından duyulan *endişe* mi bilinmez... Ama ben'in otoportre aracılığıyla kendi bilinçdışına seyri dikkati, rikkati, tedirginliği, endişeyi, zamanın nasıl kurulduğuna ve eril bakışın iktidarının nasıl sunulduğuna dair soruları beraberinde getirdiği açıktır.

Kitapta değişim ve dönüşüm bağlamında bakışın hem bakan hem de bakılan olan çift yönlülüğü, anlatının retrospektif ve empresyonist kuruluşunu ve gerçekliğin oluş ve eyleyiş arasındaki gerilimini bizzat deneyimlerle imgesel düzeyde güçlü ve estetik performanslar eşliğinde sunulur.

Işık, açı, renk, zaman, mekan, pencereler, fotoğraf mekanını işgal eden objeler, aynalar, odalar, yansımalar fotoğraf makinesi aracılığıyla benliğin parçalarını oluşturduğu gibi izleyenin de anlatıya dahil edildiği dinamik, etkileşimci bir benliğin bilinç/bilinçdışı deneyimini sunar.

O ben ki...

İki aşamalı olan projenin ilk aşamasında katılımcılar kendine bakma, bir anlamda kendini nesneleştirme olgusunu deneyimleyerek, ikinci aşamada proje grubu içinden eşleştikleriyle "öteki"ne bakmayı ve anlamayı görsel bir anlatıya dönüştüreceklerdi. Bu arada "öteki" de ona bakma ve ona ilişkin fotoğraf anlatısını kurma ile meşgul olacaktı. Proje sonunda her katılımcının biri kendisi tarafından, diğeri öteki tarafından anlatılmış iki görsel hikayesi olması beklenmiştir. Fakat, Covid 19 pandemisi nedeniyle projenin ikinci bölümü "benin ötekinin bakışında bir anlatı olma" durumu, koşullar elverdiği bir zamana ertelenerek, sadece otobiyografik yönü, "kendine bakma" bölümü tamamlanmıştır. Ve bu kitap, *2Ben Anlatıları*, bu bakışların derlenmesidir. Kendine bakış, otoportre bu kitabın çok önemli merkez sorusunu

teşkil etmektedir: Ben “bana bakan bir iç göz olarak” hem kendi bakışımı hem de ötekinin izleyişini hangi simgelerle ve nasıl bir zaman örüntüsünde sunar?

“Bedenimiz”,

Ne peki?, der Kadayıfçıoğlu,

Sayesinde dünyadayızdır, dünyayı algılarız, dünyaya tutunuruz; dolayısıyla bedenimizi nasıl algıladığımız, kavradığımız dünyayı algılamamızın, anlamamızın temel anahtarlarından biridir. Oldukça kritik bir tespittir ve kökleri eleştirel felsefeyle birlikte toplumsal cinsiyet tartışmalarına kadar geri gider ve orada öbeklenir. Beden kayıt tutan rasyonel ve duygusal bir varoluştur, Descartes’ın belirttiği gibi, sadece bir yer kaplayan otomat değildir. Kadayıfçıoğlu’nun vurgusu buradan itibaren pek çok imgesel anlatıma kapı aralar. Ona göre fotoğraf katmanlı bakışlarla bedenden başlayıp toplumsal konumlandırmalarla ilişkilendirilen ve tekrar bedene dönen otobiyografik bir anlatıyı, sınırlar-sınırlılıklar bağlamını yapısöküme uğratan bir varoluşu olarak tasvir eder.

Kitapta her bir fotoğrafçının on fotoğrafık ben-anlatısı, fotoğrafçıların bu anlatılara ilişkin ipuçlarını içeren hikayeleriyle birlikte sunulmuştur. Projeye dahil olan ondört fotoğrafçı kendilerine ilişkin on fotoğrafla benliklerine dair özgün anlatı inşa etmişlerdir. Kadayıfçıoğlu her anlatıdan önce anlatıcının “ifadesiz bir portresi” ile “fotoğrafçı özne” olarak kısa öz geçmişlerine yer verdiklerini belirttikten sonra projenin en zor kısmının ifadesiz portre çekimi olduğunu ifade eder. “Hiçbir ifadenin ve açının ardına sığınmadan cepheden, göz hizasından kameraya bakan ifadesiz oto portreler. Tüm benliğini tek bir imgede dondurma...” Kadayıfçıoğlu’nun bu tasvirini şöyle okumak daha açık bir kavrayış sağlayacaktır. Çünkü her bir fotoğrafçının açış fotoğraflarına bakıldığında gözler, mimikler, bakışın askıda kaldığı an anlam ve deneyim yüklü. O nedenle aslında “hiçbir ifadenin olmaması” tasvirinden çok ifadenin dekorsuz, ışıksız, perspektifsiz, filtresiz ve hiyerarşik olmayan bir sunumla verilmiş olması demek daha doğru bir tasvir olabilir.

Foto otobiyografilerle ben oluşlarını kameranın objektifinden ve zamanın farklı anlarında bir öykü oluşturarak sunan fotoğrafçılar ve anlatının bölümleri...

Bahar Sayiner

2015'te İFSAK'ta temel eğitimlerle başlayan fotoğrafçılık serüveninin 2019'da *2Ben Anlatıları* projesi ile devam etmekte olduğunu belirten Sayiner'in, proje kapsamında paylaştığı 10 fotoğrafla vurguladığı temel otobiyografik karakter eleştirel, sıra dışı ve oyun bozan anlatılar içermektedir. Kalıpların dışına çıkıp objeleri yapısöküme uğratan bir koreografi üzerinden ben-anlatısını inşa eder. Kökler ve gölgeler sembolik anlam katmanlarıyla öznenin refleksif bakışını yansıtır.

Banu Cihan

Hobi olarak başladı fotoğrafçılığı şimdilerde bir yol arkadaşı olarak görmekte olduğunu belirten Cihan, *2Ben Anlatıları* projesinde paylaştığı fotoğraflar geçişliliği, kesişimselliği ve çok yönlülüğü varoluş mekanını dönüştürmüştür. Cihan fotoğrafta hareketi ve akışkanlığı gösteren imajları ön plana çıkartmış ve izleyicisine bilinçdışının imkanlarını açmıştır. Cihan, parmaklıklar, çekiç, görünmez kılınmaya dair simgesel formlar kullanarak izleyiciye imgesel ve hermenötik açıklık bırakmıştır. Ben-anlatısını fotoğrafın ve bilinçdışının bu imkanlarından hareketle ve toplumsal cinsiyetin normlaştırılan rollerini eleştirerek inşa etmiştir.

Betül Toygar

2011'den bu yana fotoğrafçılıkla ilgilenmekte olduğunu bildiren Toygar, paylaştığı 10 fotoğrafta hayatın ne'ile ve ne için olduğunu sorgulayarak ve varoluşun katmanlığına vurgu yaparak geçişli ama hep bir kurguyla var olduğumuzu kendi ben-anlatısını kurarken göstermiştir. Yazı ile başladığı ilk fotoğrafından ben-anlatısını tamamladığı son fotoğrafa kadar hep katmanlı ama ayrıık görüntüler belirsizlik içinde sunulmuştur. Fotoğraflarda zamanın hep şimdide olurken bilincin ve bilinçdışının geçmişteki ve gelecekteki şimdileri de o zamandaki şimdiye taşıdığını fotoğraf mekanı üzerinden göstermektedir. Zaman ve mekandaki bu tabakalı vurgu, ayrılık/ yarılma ve katlanma hikayesini yazdığı epigraftaki kelimelerde de görülmektedir.

Birsen Uzun

2012'den bu yana İFSAK üyesi olarak çeşitli projelere katıldığını belirten Uzun, ben-anlatısında ışığı, gölgeyi ve gündelikliği en saf haliyle bakışsızlığında ve kesikli olarak aşikar kılmıştır. Toplumsal cinsiyet tartışmalarında kadın -erkek konumunun gündelik yaşamdaki iş bölümüyle nasıl parçalandığını *bakım vermek* bağlamında ben-anlatısına eklemiştir.

Emine Bulmuş

Ben-anlatısını doğa, çürüme, üst üste oluşlarla inşa eden Bulmuş, fotoğrafçı özne oluşunu tarihlendirmez. Kimliklerin, anıların ve sevginin ben'deki çok boyutluluğunu, başkalarındaki ben'in kişinin kendi ben-anlatısındaki izlerini sorgulayan öznel bir deneyimle fotoğrafın anlarında dondurarak sunar.

Fatma Altun

Ben-anlatısı bağlamında doğada doğum, direnç ve oluş kavramlarını görselleştirerek özünde bir posthüman varoluş izleğini ön plana çıkartmıştır. Fotoğrafçı özne oluşunu tarihlendirmez çünkü kendisi için fotoğraf belirlenimlerin, ön yargıların ve kalıpların ötesine geçmenin zamansızlık içindeki imkanıdır. Öyküsünde de fotoğraflarında da art arda bir anlatı kurmak yerine kırıklı, imgesel, bakışın bütün bir kozmosla içe döndüğü anlara odaklanmıştır. Gündeliğin ve bakışın hiyerarşisi dışında bir ben-anlatısı sunmuştur.

Fikriye Bulunmaz

1986'dan bu yana İFSAK projelerinde bulunduğunu belirten Bulunmaz, *2Ben Anlatıları* projesinde ise hem gündeliklik içinde hem de onu aşan oldukça sembolik ve ikonik imgelerle benliğini okuyucunun bakışına sunmuştur. Bilinci gündelikliğin düz anlatısına sıkıştırmadan, zamanı kırınımlı, kesikli bir kurgu içinde ve izleyiciye hermenotik alan bırakan bir açıklıkla ben-anlatısını oluşturmuştur.

Fuldan Aktaş

İFSAK'ta "keşif sizin" fotoğraf projelerinde yer aldığını ve ortak sergilere katıldığını bildirmiştir. İFSAK'ta kavramsal grup ve toplumsal cinsiyet çalışmalarına katılan Aktaş *2Ben Anlatıları* projesinde gündelik hayatın içinde telafi ettikleri çerçevesinde bir Fuldan portresi kurgulamış ve izleyicisine sunmuştur. Yapıp ettiklerini, gülüp geçtiklerini, takılıp kaldıklarını imgelere başvurmadan, düz ve yalın bir kurguyla oluşturmuştur. Fotoğrafın bakış aracılığında da olsa gerçekliği temsil ettiğini vurgulayan bir perspektifle hermenotik açıklık bırakmadan, yalın bir görsel anlatı kurgulamıştır.

Jülide Torun

İFSAK'ta çeşitli projelere katılmış *2Ben Anlatıları* projesi ile de kendini zamanın otantikliğinin nostaljinin imgeleri içinde bir seyyah olarak portrelemiştir. Aynı mekanı yaşayan zamanın farklı aktörleri olarak bir arada olmanın imkanını çoklu zaman örüntüsüyle göstermeye çalışmıştır.

Taş plak, gramofon, Trakya yöresinin nakışları, Antep işleri gibi gidip gelmenin dönüp dolaşmanın zamandaki otantik izleri Jülide Torun'un ben-anlatısında art arda gelişten çok parçalı ama geride oluşturulan zamanda önelliği simgeleşmiştir.

Münevver Antczak

2010'dan itibaren İFSAK projelerinde yer aldığını belirten Antczak, renkler, labirentler, aynalar, gölgeler ve perdeler gibi imgesel alanda ben-anlatısını kurmuştur. Münevver Antczak kullandığı simgesel fotoğraf diliyle izleyiciyi kendi ben-anlatısında doğru da çekmektedir.

Nil Ayral

2017'den beri çeşitli sergilere katıldığını bildiren Ayral, katmanlar, gündelikliğin simgesellik içinde sunumuyla ben-anlatısını kurmuştur. Toplumsal cinsiyet açısından simgesel görsellerle bir araya gelişler, seyirler, ufuk, yolculuk Nil Ayral'da benin açıklığı olarak sunulmuştur.

Şükran Başmergen

2016'dan beri sokak ve doğa fotoğrafları çekmekte olduğunu bildiren Başmergen, projedeki fotoğraf sanatçılarından farklı olarak ben-anlatısını bir günü üzerinden ve en sevdiklerine işaret ederek kurgulamıştır. Foto otobiyoğrafının, belirli anları dondurarak zamanı nasıl etkilediği ve bu donuk anların sunulmak istenen anlatıyı nasıl biçimlendirdiğini ben oluşun anlar içinde her defasında yeniden kurulduğunu gösteren bir kavrayışla kamerasının önünde yer almış. Toplumsal cinsiyet açısından açık kamusal simgeler bağlamını eleştirel bir formda ben-anlatısına dahil etmiştir.

Sultan Gülçin

1992'den beri profesyonel olarak fotoğrafçılıkla ilgilenen Gülçin, toplumsal cinsiyet simgelerini eleştirel ve çatışmalı bağlamda otoportresine taşımıştır. Özellikle kanatlar, maskeler ve aynada yansıyan erkek yüzü, topluklu ve spor ayakkabılarla genel olarak kadın oluşun ve özel olarak kendisinin sunmak istediği ben-anlatısı bağlamında kurulmasını keskin görselliklerle ifşa etmiştir.

Zeynep Yılmaz

10 yılı aşkın süredir fotoğrafla uğraşmakta olduğunu belirten Yılmaz, bakışın başkasının yüzünü inşa etmek olduğunu eleştirel formlarla görünür kılmıştır. Ben-anlatısını doğanın imgelerinden hareketle zamanı aşan bir çerçevede portrelemiştir.

Kadayıfçıoğlu'nun *2Ben Anlatıları* projesine katılan fotoğrafçıların her biri "beni ben yapan" değerleri toplumsal cinsiyet kalıplarının imkanları ya da alternatifleri kapsamında hem kendileri hem de izleyicileri için oluşun katmanlı ve kesişen boyutlarını görselleştirerek sunmuşlardır. Kullandıkları tekniklerle ve oluşturdukları imgelerle kendilerini bilinçdışının gölgesi altında belgeleme, kayıt altına alma biçimlerinin öznelliğini ve kameranın temsil/yorum alanı oluşturma imkanını göstermişlerdir. Bu projede yer alan fotoğrafçılar ve onların ben-anlatılarını izleyenler/okuyanlar kameranın

önünde ve arkasında artık yalın bir göz olmadığını bilinçdişının ve imgesel alanın daima bir hermenötik alan oluşturduğunun farkına daha açık varacaktır. Başka bir ifadeyle, *2Ben Anlatıları* projesinde zamanı, mekanı ve gerçekliği toplumsal normların ve beklentilerin bireyin kendini fotoğraflarla ifade etme biçimlerini nasıl etkilediği, foto otobiyografilerin kültürel kimliklerin oluşumundaki rolünü, bireysel foto otobiyografilerin daha geniş tarihsel anlatılara nasıl entegre olduğu ve hatta aykırı sesleri nasıl temsil ettiği üzerine görsel açıdan oldukça güçlü anlatılar içermektedir. Kelimeler gibi görsel imgelerin de ontik açıklık içeren öyküler oluşturabileceğini performanslarıyla anlatmışlardır.

Fotoğrafların anımsattığı gerçeklik ile yaşanan gerçeklik arasındaki farklar üzerine düşünen Kadayıfçioğlu, *2Ben Anlatıları* proje ve kitabında foto otobiyografinin, belirli anları dondurarak zamanı ve mekanı nasıl etkilediği ve bu dondurulan anların ve simgeleşen mekanların bütün bir anlatıyı nasıl biçimlendirdiğine dair felsefi sorgulamaları da içeren güzel bir çalışma ortaya çıkarmıştır.

Kitabiyat/Book Reviews

Engellilik Çalışmaları Mikro Tarihle Buluşuyor: Bibi'nin Berlin'deki Gizli Yaşamı

Gudrun Valgerdur Stefansdottir, Solveig Olafsdottir,
Sigurdur Gylfi Magnusson, *Disability Studies Meets Microhistory:
The Secret Life of Bibi in Berlin*, New York: Routledge, 2025,
236 s. ISBN: 9781032427263

KAMURAN ŞİMŞEK

Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü
Pamukkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History

(ksimsek@pau.edu.tr), ORCID: 0000-0003-3741-471X

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 28.03.2025

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 21.05.2025

Şimşek, Kamuran. "Engellilik Çalışmaları Mikro Tarihle Buluşuyor: Bibi'nin Berlin'deki Gizli Yaşamı." *Ceride* 3, no.1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp 177-183
DOI: 10.5281/zenodo.15769855

Gudrun Valgerdur Stefansdottir,¹ Solveig Olafsdottir,² Sigurdur Gylfi Magnusson³ isimli yazarların ortak ürünü olan ve 2025 yılında Routledge yayınlarından çıkan bu çalışma, gerçek ismi Bjargey Kristjansdottir (1927-1999) olan Bibi isimli zihinsel engelli bir kişinin gizli yaşamına ışık tutmak-

-
- 1 Prof., İzlanda Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde Engellilik Çalışmaları alanında görev yapmaktadır. Zihinsel engelli insanların yaşam koşulları ve engellilik tarihiyle ilgili araştırmaları vardır.
 - 2 Dr., İzlanda Üniversitesi Tarih Enstitüsü'nde doktora sonrası araştırmacı olarak görev yapmaktadır.
 - 3 Prof., İzlanda Üniversitesi'nde Kültür Tarihi alanında görev yapmakta ve Mikro Tarihsel Araştırma Merkezi başkanıdır.

tadır. Engellilik çalışmaları ile mikro tarih disiplinlerini bir araya getiren bu kitapta, engelli bir karakter üzerinden İzlanda'daki engellilik tarihi hakkında bilgi verilmektedir. Yazarların kısa özgeçmişlerinin de yer aldığı ilk kısımda kitabın yazılış süreci ve amacı hakkında okuyuculara bilgi verilmiştir. Kuzey İzlanda'da Berlin adındaki küçük bir çiftlikte büyüyen Bjargey Kristjansdottir nam-ı diğer Bibi, ilkokul birinci sınıftayken hastalanmış ve sonrasında hem ailesi hem de yaşadığı toplum tarafından "zayıf zihinli" olarak etiketlenmiştir. Çoğu insanın okuma yazma bile bilmediğini düşündüğü Bibi, hayata gözlerini yummadan evvel tek başına yazdığı ve ailesi ile komşularından gizlemiş olduğu 145.000 kelimelik otobiyografisini bitirmiştir. Kitap, bu otobiyografiden hareketle ailesi ve toplum tarafından dışlanan ve dar bir çevrede yaşamasına izin verilen Bibi'nin gözünden dönemin İzlanda'sının engellilere bakış açısını belirlemeyi hedeflemektedir. Yazarlar bu çalışma ile beşeri ve sosyal bilimler alanında çalışma yapan akademisyenlere ve öğrencilere engellilik araştırmaları ve mikro tarih disiplinleri hakkında yeni bir eleştirel düşünme yolu sunmaya çalıştıklarını belirtmişlerdir.

Engellilik Çalışmaları Mikro Tarihle Buluşuyor: Bibi'nin Berlin'deki Gizli Yaşamı başlıklı bu kitap, giriş ve sonuç bölümleriyle birlikte toplam sekiz bölümden oluşmaktadır. Aynı zamanda kitabın birinci bölümü olan "Eleştirel Engellilik Çalışmaları ve Mikro Tarih Nasıl Birleştirilir" başlıklı giriş kısmında yazarlar, Bibi'nin sıra dışı yaşam öyküsü üzerinden 20. yüzyıl İzlanda'sını okuyucunun gözlerinin önüne sermişlerdir. Gelecek vaat eden bir çocuk olarak görülen Bibi geçirmiş olduğu hastalık neticesinde zihinsel engelli olmuştur. Sonrasında Bibi için işler hiç yolunda gitmemiştir. Bibi toplum tarafından dışlanmış ve bu durum onun kendi içine kapanmasına yol açmıştır. Bu ise sosyal hayatta engellilere karşı oluşan önyargılar ve ayrımcılığı gözler önüne sermektedir. Kitabın yazarları, bu kısımda Bibi'nin otobiyografisinin toplumdan soyutlanmış bireylerin deneyimlerine dair eşsiz bir bakış açısı sunması nedeniyle büyük önem taşıdığını belirtmişlerdir.

Bibi'nin yaşamına dair temel bir çerçevenin sunulduğu bu bölümde yaşadığı dönemin İzlanda'sının tarihsel ve toplumsal bağlamı da detaylı bir şekilde ele alınmıştır. 20. yüzyılda İzlanda hem geleneksel değerlerini korumaya çalışmış hem de modernleşmenin getirdiği yeniliklere ayak uydurmak için çaba sarf etmiştir. Ancak bu değişimler, özellikle engelli bireyler için olumsuz sonuçları beraberinde getirmiştir. Bu dönemde öjenik hareketinin ve tıbbi anlayışın etkisiyle, engelli bireyler ayrımcılığa maruz kalmış ve zor-

lu bir yaşam sürdürmek zorunda kalmışlardır. Bibi'nin yaşamını aydınlatan temel taşlar, engelli bireylerin toplumdan dışlanması, kurumsallaştırma politikalarının acımasızlığı ve engelli hakları hareketinin zamanla yükselişi gibi tarihsel olaylara dayanmaktadır. Yazarlar, İzlanda'daki yasal ve toplumsal değişimleri inceleyerek Bibi'nin hayatını ve deneyimlerini tarihsel bir çerçeveye oturtmaya çalışmışlardır. Bibi'nin yaşamının, öjenik politikalarla insan hakları taleplerine kadar geniş bir yelpazede toplumsal değişime tanıklık ettiğini ve onun hikâyesinin engellilik deneyiminin tarihsel ve toplumsal bağlamını anlamak için değerli bir kaynak olduğu vurgulanmıştır.

Çalışmanın "Bir Metin Olarak Berlin'de Bibi'nin Yaşamı: Tarihsel Kaynaklar" başlıklı ikinci bölümünde Bibi'nin oluşturmuş olduğu kişisel arşivi üzerinden toplumsal dışlanmaya maruz kalmış bir birey olarak kendi hikâyesini nasıl şekillendirdiğini gözler önüne sermektedir. Bibi'nin otobiyografisi ve bebek koleksiyonu, İzlanda'daki otobiyografi geleneğine ve kişisel ifadeye yeni bir bakış açısı getirmiştir. Mizah, ironi ve eleştirel bir bakış açısıyla kaleme aldığı eseri, onun iç dünyasını ve yaşadığı zorlukları yansıtmaktadır. Bebek koleksiyonu, yalnızlığını, yaratıcılığını ve anne olma arzusunu ifade etmektedir. Yazmış olduğu otobiyografi ise toplumun dışına itilmiş zihinsel engelli bir bireyin kendi sesini duyurma çabasını ve ruh halini ortaya koyması noktasında önemlidir. Bu bölüm, Bibi'nin dünyasına derinlemesine bir bakış sunması açısından kıymetlidir.

"Berlin'de İlk Otuz Yıl (1929-1958)" adlı başlık kitabın üçüncü bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölümde Bibi'nin otuz yılı baz alınarak anlatılmış ve bu dönemin İzlanda toplumunun engelli bireylerin koşullarını anlamakta yetersiz kaldığı bir evre olduğu ifade edilmiştir. Bu dönemde Bibi, hem evinin içinde hem de dışında birçok zorlukla karşılaşmıştır. Ailesi, toplum ve uzmanlar tarafından kabul görmeyerek dışlanmıştır. Bibi'nin yaşamını idame ettirdiği Hofşös köyündeki yaşam koşulları ve toplumsal yapı, bu dışlanmanın boyutlarını gözler önüne sermektedir. Bibi'nin hayatının büyük bir bölümü Berlin adındaki çiftlikte yer alan küçük bir kulübede geçmiştir. Onun bu kulübede geçen aile hayatı, ailenin izole yaşamı nedeniyle hem duygusal hem de maddi yoksunlukla doluydu. Aile reisi olan babası, engelli bir çocuğa sahip olmaktan utanç duymuş ve bu duyguyu diğer aile bireylerine de yansıtmıştır. Evde eşini sık sık küçümsemiş, hakaret ve fiziksel şiddet uygulamıştır. Aile içinde yaşanan bu kargaşa sebebiyle Bibi derin bir yalnızlığa mahkûm olmuştur. Kardeşi Steini'nin doğumu aile üzerinde olum-

lu bir hava oluşturmuşsa da Bibi'nin yalnızlığını daha da körüklemiştir. Çünkü anne ve babasının Steini'ye gösterdiği ayrıcalıklı ilgi, Bibi'nin içindeki yalnızlığı çok daha fazla derinleştirmiştir. Bununla birlikte bu bölümde Bibi'nin eğitimi hakkında da bilgi verilmiştir. Akranları ile okula gidememesinden dolayı evde eğitim almak zorunda kalmıştır. Ancak babasının sabırsız ve şiddet içeren eğitim tarzı hiç hoşuna gitmemiştir. Hayatındaki nadir insanlardan olan Alda ile olan arkadaşlığının ailesinin baskısıyla son bulması ve akranlarının arasına katılamaması onun toplumdan kalıcı olarak uzaklaşmasını sağlayan sebepler arasında yer almıştır.

“Bir Kurumda Sıkışıp Kalmak (1958-1974)” başlıklı dördüncü bölüm babasının fiziksel ve psikolojik şiddeti karşısında kendisine daha şefkatli davranan annesinin ölümünden sonra Bibi'nin Blönduos'taki bir kurum olan Haelid'e yerleştirilmesiyle başlayan süreci anlatmaktadır. Hayatının bu evresi yalnızlık, izolasyon ve aşağılayıcı muameleyle dolu bir dönemi temsil etmektedir. Yerleştirildiği kurum, dönemin İzlanda'sındaki kurumsal bakımın yetersizliğini ve engellilerin bireysel ihtiyaçlarının nasıl göz ardı edildiğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu kurumdaki tıbbi bakım konusundaki ihmaller ve yanlış uygulamalar gibi sebeplerden dolayı Bibi'nin yaşamı olumsuz etkilenmiştir. Ancak tüm olumsuzluklara rağmen Bibi'nin okuma yazma konusundaki ısrarı ve bulunduğu kurumdan ayrılarak bağımsız bir yaşam kurma çabası onun hayata karşı direncinin ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir. 1970 yılında Haelid'ten ayrılıp yaptığı yolculuk ve Ulusal hastanedeki iyileşme süreci hayatında yeni bir dönüm noktası olmuştur. Bibi'nin buradan ayrıldıktan sonra kurduğu yeni yaşamı, engelli bireylerin topluma katılabileceğini göstermiş ve onlara kendi yollarını çizebilmeleri adına ilham kaynağı olmuştur.

Kitabın beşinci bölümü “Bağımsız Bir Kişi (1974-1983)” başlığını taşımaktadır. Yazarlar bu bölümde Bibi'nin iç sesini ve düşüncelerini derinlemesine ele alarak hayallerini, özlemlerini, toplumsal beklentilerini ve yaşadığı içsel çatışmalarını anlatmaktadır. Çocukluk yıllarından itibaren akran zorbalığına maruz kalan Bibi, aynı zamanda kuzeni tarafından cinsel saldırıya uğramıştır. Ancak bu travmatik deneyimleri kimseyle paylaşamamıştır. Belki de bundan dolayı yazdığı otobiyografide bu konuyu ele almıştır. Yaşadığı onca zorluğa rağmen hayal kurmaktan vazgeçmemiş ve bu hayallerine tutunarak kendine bir gelecek tasarlamıştır. Burada Bibi'nin hayallerini anelik, aile olma ve bağımsız yaşam süslemiştir. Normal bir birey olmamanın

üzüntüsünü dile getiren Bibi sağlıklı bir çocuk yetiştirme hayali kurarak kendini teselli etmiştir. Bu da onun büyük bir aile özlemi içerisinde olduğunu göstermektedir. Bağımsız bir birey olma arzusu Bibi'nin hayatında önemli bir yer tutmaktadır. Onun hayalleri, toplumsal cinsiyet rolleri ve engelli bireylere yönelik beklentilerin gölgesinde şekillenmiştir. 14-15 yaşlarında evden ayrılarak bahçecilik ve dikiş gibi beceriler öğrenme isteği hem geçimini sağlama hem de toplumsal kurallara bir meydan okuma çabası içerisinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca kırsalda bir çiftlik kurma isteği onun özgürlüğe ve doğaya duyduğu sevgiyi de temsil etmektedir. Bu bölümde Bibi'nin içsel anlatımıyla travmaları, umutları ve toplumsal mücadelesi anlatılmıştır.

“Hofsos'tan Öteki Dünyaya: Bir Ölüm Sonrası Hikaye” başlıklı altıncı bölümde Bibi'nin ölümünden sonra kitabın yazılış süreci ve kitabın İzlanda'da uyandırdığı yankı hakkında bilgilere yer verilmiştir. Bibi'nin otobiyografisinin yayınlanması İzlanda'da büyük yankı uyandırmış ve geniş çaplı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Özellikle kendisini tanıyan akrabalar, arkadaşlar ve topluluk üyeleri arasında hem ilgi hem de endişe uyandırmıştır. Özellikle, Bibi'nin insanları ve olayları tasvir ediş biçimi tartışma konusu olmuştur. Bibi hem kahraman hem de kurban olarak tasvir edilmiştir. Dolayısıyla toplumun bazı kesimlerinde onun bu çabası ve ortaya koyduğu eser saygıyla karşılanmışken diğer bir kesim tarafından ise bu durum küçümsenmesi gereken bir durum olarak algılanmıştır. Eserinde engelli bireylerin maruz kaldığı dışlanma ve alay konusu edilmeleri çok fazla vurgulanmasına rağmen toplumdaki bazı kişiler tarafından Bibi direnç ve başarı simgesi olarak görülmüştür. Kitabının yayınlanması İzlanda toplumunun değişimi ve engelli bireylerin sosyal hayatta daha fazla görünür olmalarına da katkı sağlamıştır. Eserinin yayınlanmasının ardından Bibi'nin kaldığı bakım kuruluşları da eksikliklerini giderme ve iyileştirmeler yapma noktasında bazı adımlar atmışlardır. Tüm bunlara rağmen Bibi'nin anlattıkları, özellikle akrabaları arasında büyük bir tepkiyle karşılanmıştır. Cinsel istismar gibi hassas konulara yer vermesi, bazı akrabaları tarafından kesin bir şekilde reddedilmiştir. Maruz kaldığı incitici davranışlar ve engelliliğe yönelik önyargılar, otobiyografisini sıradan bir hayat hikâyesinden çıkarıp toplumsal normlara ve engelli bireylere karşı sergilenen tutumlara yönelik sert bir eleştiriye dönüştürmüştür. Bibi'nin cesur anlatımı, engelli bireylerin seslerini duyurması ve toplumun bakış açısını değiştirmesi açısından büyük önem taşı-

maktadır çünkü Bibi, otobiyografisini yazarken sadece kendi yaşam öyküsünü değil, aynı zamanda toplumun engelli bireylere olan bakış açısını, değişen algıları ve toplumsal normların sorgulanmasını sağlamıştır. Bu anlatım, engelli bireylerin toplum içindeki yerine dair önemli tartışmaları tetikleyerek daha adil ve eşitlikçi bir toplum oluşmasına katkıda bulunmuştur.

“Kapsayıcı Araştırma ve Bibi'nin Yaşamı” başlıklı yedinci bölümde zihinsel engelli bireylerin araştırmalara aktif olarak katılmasını destekleyen kapsayıcı araştırma yöntemini ve bu yaklaşımın İzlanda'da Bibi'nin otobiyografisi üzerine yapılan bir çalışmada nasıl uygulandığı ele alınmıştır. “Bibi Ekibi” adı verilen dört zihinsel engelli kadın,⁴ onun yaşam öyküsünü kendi deneyimleriyle harmanlayarak araştırmaya katkıda bulunmuş ve engelli bireylerin toplumdaki konumlarının, karşılaştıkları zorlukların daha derinlemesine anlaşılmasına yardımcı olmaya çalışmıştır. Bu bölümde, kapsayıcı araştırma yönteminin gelişimi, temel ilkeleri ve engelli hakları hareketiyle olan ilişkisi ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Ayrıca, Bibi Ekibi'nin araştırma süreci, veri toplama yöntemleri ve elde edilen bulguların ne şekilde değerlendirildiği okuyucuya aktarılmaktadır. Bibi'nin hayatı üzerinden engelli bireylerin karşılaştığı ayrımcılık, dışlanma ve önyargılar ele alınırken, ekibin kendi yaşam deneyimleriyle kurduğu paralellikler de dikkat çekmektedir.

Bu bölümde engelli bireylerin toplumda görünür olmadıklarından dolayı seslerinin duyulmamasının yarattığı sorunlar üzerinde durulmuştur. Ayrıca engellilerin kendi kaderlerini tayin etme mücadelesine de ışık tutulmuştur. Bibi'nin yaşamı ve deneyimleri, engelli bireylerin toplumdaki konumlarını ve karşılaştıkları problemleri anlamak için güçlü bir araç olarak kullanılmıştır. Bibi'nin otobiyografisi, araştırmaya dâhil edilen dört zihinsel engelli kadının kendi yaşamlarıyla kurdukları paralellikler aracılığıyla günümüze taşınmaktadır. Ayrıca Bibi'nin hayatındaki duygusal öğelerin önemi vurgulanırken, araştırma sürecinin katılımcılar arasında güçlü bir duygusal bağ ve dayanışma yarattığına da dikkat çekilmektedir. Araştırmaya katılan kadınlar, Bibi'nin öyküsü aracılığıyla kendi deneyimlerini yeniden değerlendirme ve ifade etme fırsatı bulmuşlardır. Kapsayıcı araştırma yönteminin etkileyici bir örneği olan bu çalışma, engelli bireylerin kendi hikâyelerini anlatma hakkına sahip olduklarını ve kendi sesleriyle toplumda yer almalarının gerekliliğini ortaya koymaktadır.

4 Bu dört zihinsel engelli kadının isimleri şunlardır: Arnbjörg Kristin Magnusdottir, Inga Hanna Johannesdottir, Jonina Rosa Hjartardottir ve Katrin Gudrun Tryggvadottir.

Kitabın aynı zamanda sonuç kısmı olan sekizinci bölüm “Sonuç: Hayatı Baştan Almak!” başlığını taşımaktadır. Bibi’nin yaşamı, engellilikle ilgili toplumsal önyargılara ve ayrımcılığa karşı güçlü bir duruş sergilemiştir. 19. yüzyılın sonlarından itibaren engelli bireyler özellikle de zihinsel engelli bireyler toplumdan dışlanmışlardır. Bibi de bu dışlanmadan payını almıştır. Çocukluğunda yaşamış olduğu çeşitli zorluklar ve ayrımcılıklara rağmen kendi kişiliğini inşa etmeyi başarmış ve toplum nezdinde kendisine bir yer edinmiştir. Sahip olduğu oyuncak bebekleri, bahçesi ve otobiyografisi, Bibi’nin yaşadığı zorluklara rağmen hayata karşı sergilemiş olduğu direncini simgelemektedir. Otobiyografisi, engelli haklarını sorgulayan bir ben-anlatısıdır. Bu anlatı ve mikro tarih yöntemi, engellilik çalışmalarına yeni bir bakış açısı sunmuştur. Bibi sadece engelli olduğu için değil aynı zamanda kadın olduğu için de birçok kez toplumda ayrımcılığa maruz kalmıştır. Bu bölümde keşişimsellik kavramı üzerinden, farklı ayrımcılık türlerinin nasıl bir araya gelerek bireyler üzerinde daha büyük baskılar oluşturduğu konusu da ele alınmıştır. Mikro saldırganlıklar ve yavaş şiddet kavramları, onun yaşamındaki görünmez engellerin anlaşılmasında büyük önem taşımaktadır. Bibi’nin anlatısı, toplumsal normlara yönelik keskin eleştirileri ve sarsılmaz adalet duygusuyla okuyucuyu derinden etkileyen bir biçimde kaleme alınmıştır. Hayatının en zorlu dönemeçlerinden biri, annesinin vefatının ardından hiç tanımadığı bir topluluğa sürüklenerek yaşlılarla dolu bir kurumda geçirdiği yıllardır. Yalnızlık ve çaresizlik içinde mücadele vermeye çalışan Bibi burada bile kendi sesini duyurmayı başararak sonunda özgürlüğüne kavuşmuştur.

Sonuç olarak Bibi’nin yaşam öyküsü, yalnızca kişisel bir mücadele değil, aynı zamanda toplumsal bir vicdan muhasebesidir. Kitabın yazarları son yıllarda önem kazanmış olan mikro tarih ve eleştirel engellilik çalışmalarını bir araya getirmeyi hedeflemişlerdir. Bunu yaparken de Bibi isimli zihinsel engelli kadının yazmış olduğu otobiyografiden hareket etmişlerdir. Böylece ben-anlatıları, mikro tarih ve engellilik çalışmaları alanlarını bir araya getirerek incelemişlerdir. Aslında onun hayat hikâyesi, engellilere yönelik uzun bir tarihsel geçmişe dayanan olumsuz tutum ve önyargılara karşı anlatı niteliğini taşımaktadır.

Kitabiyat/Book Reviews

Ertuğrul Osman, *Şehzadenin Yüzyılı: Sultan II. Abdülhamid'in Torunu Ertuğrul Osman Efendi'nin Hatıraları*

İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2024. 216 s.
ISBN 978-975-08-6369-1.

AHMET MUSA ÖZTÜRK

Marmara Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, Türk Tarihi Anabilim Dalı,
Yüksek Lisans Öğrencisi
Marmara University, Institute of Turkic Studies, Department of Turkish History,
M.A. Student

(ahmetozturk20@marun.edu.tr) ORCID: 0009-0001-4425-4008

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 18.12.2024

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 12.06.2025

Öztürk, Ahmet Musa. *Şehzadenin Yüzyılı: Sultan II. Abdülhamid'in Torunu Ertuğrul Osman Efendi'nin Hatıraları*. Ceride 3, no. 1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp 184-194
DOI: 10.5281/zenodo.15769866

Bir nevi kendini yorumlama faaliyeti olan otobiyografinin varlığını sağlayan çıkış noktaları çeşitlendirilip, genişletilebilse de genel olarak kayıt altına almak, olayın diğer yüzünü kendi bakışıyla sunmak, yapıp ettiklerini meşrulaştırmak, tanıklığı aktarmak, itiraf niteliğinde günah çıkartmak gibi amaçları barındırır. Hem Doğu hem de Batı literatüründe geçmiş yüzyıllardan beri birçok veçheleri, kilometre taşları, başat örnekleri görülen otobiyografilerin mektup, günlük, hatırat başlıkları altına sığdırılmış türlerin gelişiminin takibi, kıyaslaması ile dökümü üzerine birçok çalışma yapılmış ve değişen anlayışlarla günden güne üzerine eklemlenen teorik çerçevenin yanın-

da arşiv ürünü vakalarla da bugüne kadar saklı kalmış ben-anlatıları ortaya çıkarılmaya devam etmektedir. Türe dair yapılan çalışmalar ve erken dönemlerdeki otobiyografik metinlerden bahsetmek bu incelemenin kapsamını/amacını aşsa da tahlil edilen kitapla bağlantılı olarak II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet devirlerinde nicelik olarak otobiyografik metinlerin artış gösterdiği Osmanlı İmparatorluğu'nun geç dönemlerinde hanedan mensuplarından "ben-anlatısı" denilebilecek tarzda kimlerin eser kaleme aldığından kısaca bahsetmek gerekirse, Abdülaziz'in kızı Nazime Sultan, II. Abdülhamid'in kızları Şadiye ve Ayşe Osmanoğlu, II. Abdülhamid'in torunu Satia Sultan, Halife Abdülmecid'in kızı Dürrüşehvar Sultan ve V. Murad'ın torunu Ali Vasıb Efendi bunlar arasında zikredilebilir.¹ Ayrıca yapısal özellikleri diğerleriyle aynı olmasa da yine hanedan mensubu Kenize Mourad'ın roman türünde bir eseri de vardır. Sayılan bu isimlerin ve o dönemdeki diğer hanedan mensuplarının ortak noktası 3 Mart 1924 tarihli 431 sayılı "Hilafetin İlgasına ve Hanedan-ı Osmanînin Türkiye Cumhuriyeti Memâliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun" ile ülke dışına çıkarılan, sürgündeki Osmanlılar olmalarıdır. Bu kanundan sonra, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin ferdi ve vatandaşı olmaktan mahrum kalan bu topluluk, ağırlıklı olarak Avrupa ve Ortadoğu'nun çeşitli kentlerine göç ederek, bulundukları çatılara göre değişen koşullarda her biri kendine özgü hayatlar inşa etmiş ve bu kitapta da göreceğimiz gibi farklı iş kollarında çalışmışlardır. Kurdukları yeni hayatlarında geçmişlerinin gölgesinden kopması mümkün olmayan bu istisnai şahısların, itham etme, gerçeği açığa çıkarma, dönemdekilere paralel olarak türünün son örneklerinden olan Osmanlı Hanedanı ailesinin hafızasını canlı tutma, sürgünü dile getirme ve biraz da "saray nostaljisi" yaparak eski hayatlarına duydukları özlemi yazıya dökme gibi güdülerle muhafaza ettikleri yukarıda adı geçen hatıraları, artık mevcut olmayan bir sarayın en kıdemli üyelerinin geçmişe ve tarihin yargısına bıraktıkları nadir otobiyografik metinler olması açısından oldukça kıymetlidir.

Birbirinin üzerine katman katman eklendikçe daha fazla anlam kazanan bu otobiyografik metinler bütününe zincirin son halkası olarak katkı sağlayan Ertuğrul Osman'ın anıları geçtiğimiz aylarda yayımlandı. Yapı Kredi Yayınları'ndan "Şehzadenin Yüzyılı-Sultan II. Abdülhamid'in Torunu Ertuğrul Osman Efendi'nin Hatıraları" başlığıyla 2024'ün Eylül ayında ilk baskısı ya-

1 İbrahim Şirin, "Osmanlı Kadın Hatıralarının Tarih Yazımında Kullanım Değeri: Osmanlı Kadın Ben Anlatıları/Hatıralar Tarihçiyi Ne Söyler?" XIX. *Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler*, ed. Abdullah Kaymak (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2024), 401-41.

pılan kitap, 1912'de başlayıp, 21. yüzyılın ilk çeyreğine uzanan bir ömrün panoramasını bütün halinde sunarak, bir Osmanlı şehzadesinin imparatorluğun son yıllarından Cumhuriyet'e uzanan sıra dışı hayatında görüp geçirdiklerinin derlenmesidir. Bu hayli yoğun hayatın geride bıraktıklarının bir araya gelmesinde Zeynep Tarzi'nin eşine yani Ertuğrul Osman'a telkinleri etkili olmuştur. Sohbetleri esnasında dinlediği anıların kıymetinin farkında olan Tarzi, bunların otobiyografi halini alması için Osman'ı neredeyse zorla yazmaya teşvik etmiştir. Kendi hayatını kimsenin merak edeceğine ihtimal vermeyen yazar, bireysel bir motivasyondan yola çıkmasa da çoğu hatıratın yazım sürecinde görüldüğü gibi yoğun ısrarlar karşısında ikna olmuştur. Kâğıda döküldüğü ilk dönemden sonra uzun süre okunacağı günü bekleyen ben-anlatılarının kitap halini almasındaki en önemli isimlerden Ömer Koç, takdim yazısında onu "hakîki ihtişâm ve azametini getirdiği samîmî mahviyet ve tevâzu mefhûmunun yaşayan timsâli" olarak tanımlar. Hatıralar, aileyi ve şehzadeyi yakından tanıyan Ömer Koç'a ulaşıp yayımlanmadan önce neredeyse unutulmuş ve yazar üstesinden gelemeyeceğini düşündüğü için kronolojiden yoksun bir biçimdeydi. Zeynep Tarzi'nin nadirattan saydığı anıların kâğıda geçirilmesindeki ikna çabaları ve Ömer Koç'un hatıratı haberdar olduktan sonra metnin varlığına gösterdiği değerin dışında, günümüze ulaşan notların Türkçeye tercümesinde Afşin Yurdakul ile metnin düzenlenerek son halini almasında Ömer F. Oyal'ın da katkıları olmuştur.

Bu anıların sahibine bakarsak, Osmanlı İmparatorluğu'nun son bulmasından önceki dönemde doğan son hanedan üyelerinden olması ve 1994-2009 yılları arasında aile reisliği yapmasıyla öne çıkan Ertuğrul Osman, 18 Ağustos 1912'de Şişli, İstanbul'da doğmuştur. Babası Burhaneddin Efendi olup, annesi de Aliye Melek Nazlıyar Hanım olan Ertuğrul Osman'ın dedesi ise Osmanlı Devleti'nin son padişahlarından Sultan II. Abdülhamid'dir. Çocukluğunun büyük bir kısmını şu anda Mısırlılar Yalısı adıyla bilinen Yeniköy'deki mülkte geçirdikten sonra erken yaşta ailesiyle beraber "Johann Strauss'un şehri" dediği Viyana'ya yerleşip, Theresianum'a kaydedilmiştir. Hayatına bu Avrupa kentinde devam ederken 1924'te Osmanlı Hanedanı'nın sürgün edilmesinden etkilenenler arasında yer almış, ardından ise ileri eğitimini Paris Siyasal Bilimler Enstitüsü'nde sürdürmüştür. 1933 yılına gelindiğinde hayatının büyük bölümünü geçireceği ABD'ye gidip, işini bu ülkede kurmasının yanında Gulda Twerskoy ve Zeynep Tarzi ile iki evliliğini de burada yapan Ertuğrul Osman, 1992'den sonra Türkiye'ye ilk ziyaretle-

rini gerçekleştirmiş, 1994'ten itibaren hanedan reisliği yaptığı dönem içerisinde de Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı almıştır. Bu sıfatları taşımaya devam ettiği sırada 2009 senesinde 97 yaşında iken vefat etmiş ve II. Mahmud türbesine defnedilmiştir.

Hayatının genel hatlarına kısaca değindiğimiz şahsiyet son yıllarını geçirdiği toplumun ürünü olmasa da o toplumla ortak kültürü paylaşan birisidir. Resmi evrakla bile aramıza bir mesafe koyarak yaklaştığımız bir dönemde hatırat türündeki bu esere de hanedanın tam içinden söylenmemiş olanları söylediği için önem atfetsek de türün doğasından ötürü eleştirel yaklaşmamız ve anlatı, inşa, deneyim, samimiyet, öznellik, şüphe gibi kavramları göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Günlük, mektup gibi otobiyografik türler genelde bir gün yayımlanabilme ihtimali olduğunu ummaz fakat incelenen bu hatıratın zamanı gelince okunma amacı taşıdığını unutmamamız elzemdir. Bu örnekte olduğu gibi sıra dışı konumdaki hanedanın ardıl fertlerinden ve sarayın içerisinden bir Osmanlı şehzadesinin yazdıkları nadir olduğu için toplumda her zaman bu konuya dair sansasyonel beklentilerin mevcudiyeti, konunun kamu nezdinde hassasiyetinin bir tehlike barındırdığı da söylenebilir. Yazarın konumunun yanında içeriğe olan yaklaşımımız da mühimdir. Teyide muhtaç bilgilerin fazla ve doğrudan kaynakların az olduğu bu konuda gerçekliğe ne kadar itibar edebileceğimiz meselesi de eserin en sorunlu yönünü oluşturmaktadır. Unutmamamız gerekir ki, Ertuğrul Osman'ın anlattığı anılar onun hayatının tümünü kapsamadığı gibi, aktarılanlar da hadiselerin eksiksiz kopyaları değil, bu hadiseleri nasıl deneyimlediğinin geride bıraktığı kayıtlardır. Bunun yanında, bizim burada bilincinde olmamız gereken şey, Ertuğrul Osman'ın hatıralarının hanedana mensubiyetinden ötürü fikirlerinden-değerlerinden bağımsız olamayacağı ve anlatının merkezinde yer alan özne konumunda olması ikiliğidir. Bu dikotomiden ötürü yazarın belki de farkında olmadan yaptığı şey de sonuna yaklaştığı bir ömürde “kurmaca nitelikte ikinci bir ben” oluşturarak bir anlatı yaratmasıdır.

Hatırat türüne dahil edilen eserlerin kapsadığı zaman aralığı; memuriyet, eğitim, muvazzaf olunan savaş, bir ülkede bulunulan süre, kendinden daha fazla önem atfedilen bir şahsiyetin yakınında edinilen tanıklıkların müddeti, döneminde yankı uyandırmış hadiselerin bütünü veya tüm bunların dışında yalnızca yazar tarafından kaydı tutulmak istenilenlerin bir kısmı olabileceği gibi sınırlandırma ve sınıflandırmaya tabi tutulmayıp bir hayatın

tamamını içerisine dahil ederek çizgileri ne kadar keskin olmasa da otobiyografinin esaslarına daha çok yaklaşılabilmektedir. İçinde bulunulan, serüveni devam eden günlüğün -eğer anı türüne meyletmiyorsa- yapabilmesi mümkün olmayan bir şeyi yaparak geçmişte kalmış bir hayatın dökümünü sunan hatıratlar, diğer türlerin aksine yazarın hayatının daha erken dönemlerine de ışık tutarak, doğumdan sonraki çocukluğa geçiş sürecinde hatırlanan ilk görüntülerle de başlayabilmektedir. Bu açıdan eserinin çapını geniş tutarak doğumu ile ölümü arasındakileri kayıt altına almayı tercih eden fakat İstanbul Boğazı kıyılarındaki hayatına dair çok kısıtlı şeyler hatırlayan Ertuğrul Osman'ın hafızasında yer eden ilk anısı Boğaz'ın Marmara tarafında bir petrol tankerinde çıkan yangın olmuştur. Bu tip gemi kazaları ve yangınlar o dönemde sık sık meydana gelmekte olup, İstanbul'da yaşayan herkesin, özellikle de çocukların biraz heyecan biraz da endişe ile takip ettiği olayların başında geliyordu. Bu duruma tepkisini "O esnada ağabeyimle birlikte içten içe tankerin bize doğru gelmesini ve daha fazla heyecan yaratmasını dilediğimizi itiraf edeyim." (s. 13) şeklinde gösteren Ertuğrul Osman dışında Ali Vâsıb Efendi'nin ilk hatırladıkları arasında da benzer bir vaka olarak Çırağan Yangını'nı görmekteyiz. İstanbul'daki yaşamında hatırladığı az sayıda şeyden en önemlisi de Beylerbeyi Sarayı'nda tecrit altında olan dedesi Abdülhamid'i iki defa ziyaret etmesidir. O sıralarda artık tahtta bulunmayan sabık sultanı tarifi ise şöyledir: "Büyükbabam bir kanepenin ucuna tek başına oturmuştu; bir erkek ve bir hükümdar olarak, annemi karşılamak için alışlagelmiş kibarlığıyla ayağa kalktı. Bizi öptü ve yanına oturttu. Bunca zaman sonra bile, her nasılsa, sakalının yüzümde bıraktığı hissi hâlâ hatırlıyorum. Sanırım sıradan bir büyükbaba olsaydı kısa süre içinde her şeyi unutmuş olurdu." (s. 25)

En baştan kitabın içeriğine dönecek olursak anılarını her biri neredeyse eşit hacimde beş ana bölümde ele alan Ertuğrul Osman'ın kendi hayatına biçtiği değeri sunuş tarzı, kimi otobiyografik anlatılar gibi bir başarı hikayesi olmaktan çok, her safhası kendi içerisinde değerli ve çoğunlukla kronolojik açıdan tutarlı bölümlerdir. Yazılarını okunaklı bir anlatıya dönüştürmek için hayatının akışında yaptığı tasniflerde kurduğu işi, evliliği ve hayatında yer etmiş kişiler ne kadar etkili olsa da ayrımı oluşturan asıl unsur yıllarını geçirdiği şehirler ve ülkelerdir: İlk bölümden başlayarak doğduğu ve kökenlerinin ait olduğu Osmanlı İstanbul'u, sürgünü deneyimlediği Avrupa kentleri, yeni bir hayat kurduktan sonra ömrünün çoğunu geçirdiği New York,

çok sık yaptığı seyahatlerle dünyayı anlamlandırıdığı Güney Amerika ve Ortadoğu şehirleri, son olarak da başladığı yere geri döndüğü söylenebilecek olan Cumhuriyet İstanbul'u.

Bunlardan birincisinde geçirdiği 1910'lu yıllarda hafızasında yer etmiş başlıca olayları bütün açıklığıyla anlattığı "Yıldız" başlıklı ilk bölümde anlatının yoğunluğu dedesi Sultan II. Abdülhamid üzerinedir. Yazar, doğduğu sırada artık tahtta bulunmayan sultanın kişisel özellikleri, zevkleri, alışkanlıklarını; dinlediği, okuduğu anekdotlara da dayandırıp bir Abdülhamid portresi çizerek, dönemin saray hayatından ve teşrifatından bahsetmektedir. Dedesinin yanında eser boyunca rastlayacağımız gibi sevgisini sıklıkla yansıttığı ve övgüyle söz ettiği babası Burhaneddin Efendi'nin entelektüel seviyesini, müziğe ilgisini, Abdülhamid'in en sevdiği oğlu olmasını, -Ali Vasıb da hatıratında aynısını doğrular.- anlatmaktadır. Fakat Burhaneddin Efendi'nin siyasi görüşlerinin II. Abdülhamid ile pek fazla uyuşmadığını da dile getirmiştir. Ailesi ve Yeniköy'de geçen çocukluğuna ek olarak tüm hayatı boyunca üzerinde etkili olduğunu söylediği travmatik bir olay olarak anne-babasının boşanması, Viyana'daki okul çağı, bu şehirdeki hem üst tabakadan hem de hanedan şahsiyetler, Abdülhak Hamid ile ailesinin dostluğu birinci bölümde bahsettiği olaylardandır. Bu tarzda kişinin çocukluğundan az bilinen veyahut kendisinden bilinmeyen bir olayı metne yerleştirerek bir nevi hatıralarına imzasını bırakması zaman zaman yapılan bir uygulamadır. Ertuğrul Osman örneğinde buna pek ihtiyaç olmasa bile kitapta mahremiyeti sergilediği kısımlar da bilinmeyen noktaları açmaktadır. Babasının aşk hayatı (s. 21), Adolf Hitler ile çocukken tanışması (s. 34) ve annesi ile Cavid Bey arasında yaşananlar (s. 34) bunun birkaç örneğidir. Mesela annesi ile babasının ayrılığının başladığı gece pişmanlığını "Biraz daha büyük ya da akli başında olsaydım, muhtemelen o bir bardak sudan vazgeçer, bütün hayatımızı değiştirecek felakete mahal vermeden yatağıma dönerdim." (s. 35) cümlesiyle dile getirmiştir.

Bunun yanında kendisinin sesinin eserde ne ölçüde duyulduğuna baktığımızda kimi alt başlıklarda hatıra nakletmek yerine tecrübe etmediği Abdülaziz, V. Murad saltanatları ve 1915 olaylarından bazen tarihçi kimliğine bürünerek, daha kolayca bahsetmesi Vladimir Nabokov'un eserinin açılış cümlesini akıllara getirmektedir: "Beşik bir uçurumun üzerinde sallanır ve sağduyumuz bize, varoluşumuzun iki ebedi karanlık arasındaki kısa bir ışıık çakmasından başka bir şey olmadığını söyler. Bu iki karanlık birbirinin tıpa-

tıp aynısı olsa da insan kural olarak, doğum öncesindeki uçuruma, (saatte dört bin beş yüz kalp atışı hızla) yetismeye çalıştığı diğer uçuruma nazaran, daha serinkanlı şekilde bakar.”² Doğumdan öncesi hakkında yaptığı bu yorumlarla yüzleştirdiği ve meşrulaştırdığı vakaları da öğrendiğimiz Ertuğrul Osman'ın, Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesinin ardından yaşanan hadisenin intihar değil suikast olduğunu vurgulamasıyla hanedan içerisinde bu konudaki görüşlerin ne yönde olduğunu saptayabiliyoruz.

Kitabın en dikkat çeken bölümlerden birisi olan ikinci bölümde çocukluktan gençliğe geçmeye başlayan bir şehzadenin sürgün, hilafet, inkılap gibi kavramları nasıl algıladığı, sürgünün ardından özellikle Ortadoğu ve Avrupa'nın Nice, Paris, Beyrut, İskenderiye gibi çeşitli kentlerine dağılarak yeni bir hayata başlayan hanedan üyelerinin aralarındaki ilişkilerin ne düzeyde olduğu, cevabını bulduğumuz sorulardandır. Sürgünün ardından Viyana'daki evlerinin havadis ve dedikodularla taşıp durduğu bir aktarma noktası olduğuna dikkat çeken Ertuğrul Osman, kendisinin bakışını şöyle tasvir etmektedir: “Herkes yas tutuyor, geleceğe endişeli gözlerle bakıyordu ama biz çocuklar için durum başkaydı, etraftakilerin üzüntüsü, vaktimizi İstanbul'dan gelen çekici kuzinlerimizle geçiriyor olmanın gölgesinde kalıyordu.” (s.40) Buradan anladığımız hilafetin kaldırılması öncesinde de yurtdışında bulunmuş, oradaki hayatı da tatmış çocuk yaştaki birisi olan şehzadenin, Osmanlı dünyasına fiziksel olarak da tamamen bağlı yetişkinler kadar bu olaydan etkilenmediğidir. Sürgünle aynı dönemlerde kurulan Türkiye Cumhuriyeti ve yapılan inkılaplara da değinen yazar, inkılabın ardından gelen üç nesilden fazla insanın ders kitapları vasıtasıyla geçmişlerinden habersiz bırakılması üzerine “Her inkılap, bir önceki rejimle ilgili olarak tarihi saptırır, bizim durumumuzda ise bu hem çok şiddetliydi hem de epey uzun sürdü.” (s. 42) tahlilini yapmaktadır. Asker ve devlet adamı olarak Mustafa Kemal Atatürk'ü nasıl alımladığına da ışık tutan kitapta, Atatürk, her insan gibi hataları olabilen fakat ülkeyi yabancı boyunduruğundan kurtarmasıyla 20. asrın en büyük adamlarından birisi olarak görülmektedir. Hatası olarak görülen nokta ise Latin alfabesine yapılan ani geçiştir. Kitabında zaman zaman hem Osmanlı Devleti hem de Türkiye Cumhuriyeti'ndeki olaylara kendi yorumunu getiren Ertuğrul Osman, daha çok Cumhuri-

2 Vladimir Nabokov, *Konuş, Hafıza Tekrar Ele Alınmış Bir Otobiyografi*, çev. Yiğit Yavuz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2024), 17.

yet'in erken yılları üzerine yazmasına rağmen, son bölümdeki "Güneydoğu" başlığı altında Türkiye'deki terör sorununu irdelediği yer hariç ülkenin güncel siyasetine dair yankı uyandıranlara değinmemektedir. (Hatıralarını yazan kişiden böyle bir yükümlülük beklemek de yersiz olur.) Son olarak kuvvetli bir Türkçe ile iyi bir hikâye anlatıcı olan Ertuğrul Osman'ın Paris sosyetesinin analizi ve İkinci Dünya Savaşı öncesinde Paris'te sosyal hayat üzerine yazıya döktükleriyle beraber Abdürrahim Efendi, Mehmed Orhan Efendi, Osman Fuad Efendi gibi "nevi şahsına münhasır" akrabalarına dair anekdotları ikinci bölümün okuması ilgi çekici paragraflarındandır.

Kitabın en hacimli kısmı olan "Yeni Dünya" başlıklı üçüncü bölüm ağırlıklı olarak New York'ta geçen hayatına odaklanmıştır. ABD'nin ve özellikle Doğu Yakası'nın sunduğu fırsatlar, o dönemde bu ülkenin "yeni dünya" olarak görülmesine sebep olmasının yanında sürgün süresince bir ülkeye aidiyet hissetmesi zor olan Ertuğrul Osman için de yeni bir dünyadır. Yaklaşık 15 sene önce saraylarda büyümüş bir imparatorluk şehzadesi konumunda olup, sıradan insanlar gibi yetişmeyen Ertuğrul Osman'ın Birinci Dünya Savaşı ve Büyük Buhran sonrası Avrupa'ya kıyasla çok farklı bir hayat kültürünün geliştiği ABD'deki yaşamında tecrübelerini kendisinden dinlemek hayli ilginç: "O zamanlar operaya gittikten sonra El Morocco'ya uğramak, oradan eve, Maisonette'e dönmek; üzerimde frak ve başımda fôtr şapka ile gecenin saat üçlerinde köpeğim Ginger'ı Central Park'ta yürüyüşe çıkartmak hiç de nadirattan değildi. Şimdi olsa üzerimde smokinle gecenin o saatinde Central Park'ta gezinmeyi aklıma bile getiremem." (s. 69) Babası Burhaneddin Efendi'nin 1935'te evlendiği Elsie Deming Jackson hakkında hatırladıkları ve kendisinin yaptığı ilk evlilik, çocukluğunun ardından ilk kez tekrar gördüğü Mihri Müşfik'in ilginç yaşamı, 1930'ların sonunda harbin başlayacağı dönemde yaşadığı sıkıntılar ile abisi Fahreddin'in "Lilly" diye bahsedilen eşinin savaş sırasındaki ölümü üçüncü bölümde bulabileceğimiz hatıralardır. Bunun dışında anıları arasında en dikkat çekenlerden birisi de ailesiyle yazlarını geçirdiği Bar Harbor ve burada çıkan yangında sayfiyelerinde bulunan Zonaro'nun tablolarıyla beraber ilk bölümde anlattığı Cihan Harbi sırasında Harbiye Nezareti'nden kendisine beş yaşındayken takdim edilen nişan gibi kıymetli eşyaların yanmasıdır. Olayların toplamı açısından bakarsak bu bölümde Ertuğrul Osman'ın yabancı olduğu ve yetişkinlik süreçlerinin tamamını geçireceği ABD'deki hayata 1930'lardan itibaren alışma süreciyle ilgili bilgiler edinmekteyiz. Ayrıca hanedan soyun-

dan gelen Ertuğrul ve sıradan Ertuğrul ikiliğinin de -Hayatının kimi zaman laneti kimi zaman da ayrıcalığı olan bu durum ister istemez hep etkili olup, kaçınılmaz olarak geçmiş geleceğini şekillendiriyor.- kolayca tespit edilebildiği ve yazarın insani yönünü görebildiğimiz bu bölümde bazen aileden gelen veya zamanla kendi oluşturduğu bağlantılar, çevreler sayesinde çok zor görünen işlerin kolayca üstesinden gelebildiği gibi bazen de şöhreti yüzünden özellikle de gazetecilerden gizlenmeye çalıştığı hadiseler görüyoruz. Bu iki dünya arasında sıkışıp kalma durumunu yine en iyi kendisi anlatıyor: “Mesela bir defasında: Central Park’taki kayıkhanenin yanında, kılık kıyafetim bir dilenciye andırır halde elimdeki iki market poşetiyle dikiliyordum. O sırada tam önümde bir araba durdu, içinden genç bir adam indi ve bana elindeki kesekağıdını uzatarak, “İçinde sandviç var, sizin olsun.” dedi. Bir an şaşkınlıktan duraksadıktan sonra kendisine teşekkür edip paketi elinden aldım. Aynı günün akşamı, üstümde şahane bir frakla Plaza Otel’deki yardım balosundaydım. Davetin en ilgi çekici simalarından biri olarak misafirlerle tanıştırılmak için dolaştırılıp durdum.” (s. 90)

Daha çok seyahatlerle geçirdiği yıllara denk düşen dördüncü bölümde, önceki kısımda da yoğun olarak hissedilen New York’taki iş-bürokrasi-sanat çevrelerinden yakını olan şahsiyetleri anlatması kendini gösteriyor. Bunun sebebi yazarın belki de etrafındaki insanlar üzerinden kendi kişiliğini inşa etmesidir. “Hayatta büyük bir servete sahip değilseniz çalışmak kaçınılmaz; bunun bir mecburiyet olduğunu yaşayarak öğrendim.” (s. 113) diyen Ertuğrul Osman’ın Wells Overseas adıyla kurduğu madencilik şirketinde yoğun geçen hayatı bu bölümün en baskın yönü. Nitekim yardımsever, çekici, hoşsohbet yönlerini öne çıkararak bu bölümde bahsettiği abisi Fahreddin’in erken ölümünden üç gün sonra hayatımda yapmak zorunda olduğum en zor şey diye bahsettiği Venezuela’da hükümetle yapacağı bir iş anlaşması şirkete verdiği ağırlığı gösteriyor. Türkçe hatıralarda başkalarının anlatımı olarak bile bulunması zor olan, 20. yüzyılın ortalarındaki Güney Amerika’nın durumunu yaptığı iş seyahatleri sayesinde gözlemleyebilen Osman’ı kimi zaman Venezuela’da Amerikan karşıtı protestoların hedefi kimi zaman da Peru’daki ABD aleyhtarı ayaklanmaların katılımcısı olarak görmekteyiz.

Şehzadenin ben-anlatısının son kısmı bekleneceği gibi “Genel Af” gelmesinin ardından yolculuğu diğer hanedan üyelerine kıyasla geç olsa da kısa ve öz bir başlıkla adlandırılan “Memleket” İstanbul’a dönüşü üzerine. İkinci eşi Zeynep Tarzi’nin ısrarları sebebiyle çocukluktan sonra ilk kez Tür-

kiye'ye ayak basan Ertuğrul Osman'ın vatanına tekrar geldiğinde en çok garipsediği şeylerden birisi, sürgünü yaşamamış kişiler için oldukça anlaşılabilir bir tepki: "Sokaklarda, daha doğrusu hemen havaalanında kendi lisanımın konuşulduğunu duymanın şaşkınlığını yaşadım." (s. 147) "İstanbul'da doğmuş olmama rağmen neredeyse ilk kez hakiki olarak gördüğüm bu muhteşem şehir bana hiçbir şekilde yabancı gelmedi. İlk defa gördüğüm hayret verici manzara, adetler ve insanlar tamamen tanıdıktilar. Altmış seneden uzun bir süredir İstanbul'u görmemiştım ama kendimi evimde hissediyordum. Belki de şuur altındaki şeyleri hatırlıyordum, belki de buranın kendi ülkem olduğunu idrak etmem bir dejavu hissi veriyordu." (s. 151) Hissettikleri İstanbul'a ve çocukluğuna yönelik bir özlem duygusu içeren eski şehzadenin en başta yaptıklarından birisi de Dolmabahçe Sarayı'nı hazırlık tertip ettirmeden, turist olarak ziyaret etmesidir. Türkiye Cumhuriyeti'ne uzun yıllar ardından giden hatıraların sahibinin seyahat sonrası hislerini, vatandaşlık prosedürlerini ve kitabın ortaya çıkma sürecini sonsözü kaleme alan Zeynep Tarzi de anlatmıştır. Sonsözde daha basit bir dille kendi ailesinin tarihini sunmasının yanında Osman ve Tarzi'nin tanışmasını farklı bir perspektiften dinleyip, yazarın en yakınında olan insanın gözünden onun kişiliğindeki zıtlıkları da okuyabilmekteyiz.

Beş kısmı da bir arada tutarak eserin sürekliliği, zayıflıkları hakkında kısa bir değerlendirme yaparsak, önceki bölümlerde de görüleceği üzere bazen en yakınları yerine, hayatında pek fazla yer etmemiş insanlara ve olaylara kitabında yer vermesi anlatının bağlamını kopartmaktadır. Bunun sebebinin tercih edilmiş bir anlatım tekniği olmasının yanında yazarın bazı şeylerden kaçış pratiği olabileceği ihtimali üzerine bir sorudan yola çıkarak düşünürsek, anlatının akışının neden sık sık farklı noktalara kaydığını da daha iyi fark edebiliriz. Hatırat türündeki eserlerde daima farkında olmamız gereken üzerini örtme, gizleme gibi eylemler bağlamında söylenmemiş olsa da Ertuğrul Osman'ın kendi ağzından söze yaklaşımı "Samimiyetle söylemek gerekirse tek sırrım, gizli kapaklı hiçbir şeyimin olmamasıydı. Hiçbir zaman, hiç kimseden bir şey saklamadım ve gayet basit yöntemlerimin hepsi herkesin görebileceği şekilde açıldı." (s. 135) şeklindedir. Sonuç olarak kronolojisi kafa karıştırıcı olmasa da çizgisel bir akıştan ziyade kimi zaman o çizginin dışına çıkarak belleğin patikalarına sapıyor. Örneğin üçüncü bölümde ABD'deki hayatından bahsederken aniden Mısır'a geçerek araya başka şeyler sıkıştırıyor ama bu daldan dala atlamalar biraz da yılları takip

ettiği için olsa gerek. Eserin bu sorunlu yönlerinden bir tanesine savunması ise şöyledir: “Bu hatıratın daldan dala atlayan hikayeler toplamına dönüşüğünün farkındayım ama başka türlü elimden gelmedi. Hatıralar insanın aklına bir nizam içinde gelmedikleri gibi hemen kaleme alınmadıklarında da uzak geçmişin karanlığında kaybolup gidiyorlar.” (s. 169)

Nihayetinde bu kitapta okuduklarımız yazarın kendi hayatından hatırladıklarının bir kısmının belli tercihlerle anlatı biçiminde sunulmasıdır. Hatırlamasının tercihleri dışında kaldığı anıyı bellekten geri çağırma sürecinde ise birinci bölümde görüldüğü üzere çocukluk anılarının çarpıtmaları ve kırılmalılığı³ ile ileri yaşıta geçmişteki anılarını bugünden bakarak yazan birisinin hatırlama-unutma ikilisine ilişkin durumuna dikkat edilmelidir.⁴ Bu alanda yapılan çalışmaların dışında yazarın kendi görüşü ise etrafındakilerinin söylediğinin aksine hafızasının zayıf olduğu yönünde. Bir yerde Mehmed Orhan Efendi gibi iyi bir hafızası olsa kendisinin başından geçenlere dair anlatacaklarının bu kitaba sığmayacağını söylüyor. Belki de tüm bu bahsettiğimiz eksiklikleri, tanıklıkları ve tanıdıkları ile kapatmaya çalışması kitaba biraz da “eski insanlar sergisi” havası katıyor.

Tüm bu anlatılanlar neticesinde kitap hakkında kısaca varılması gereken sonuç, hatıratı, bize II. Abdülhamid hakkında ne söyler merakı ile değil, bir Osmanlı şehzadesi, iş adamı, aile reisi ve eş olarak farklı kimlikleri bulunan bir kişinin hayatına hem başlı başına ayrı bir yaşamın otobiyografisi hem de diğerlerini tamamlayabilecek bir hanedan üyesinin anlatıları olarak bakmak gerekir. Buradan yapılan bir kıyaslamayla ve prosopografik bir katkıyla tabi ki bir hakikat inşa edemeyiz ancak Ali Vasıf Efendi'nin hatıralarında görüldüğü gibi benzer noktaları taşıması bakımından ortaklıklarını teyit edebiliriz.

3 Daniel L. Schacter, *Belleğin İzinde Beyin, Zihin ve Geçmiş*, çev. Eda Özgül (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010).

4 Douwe Draaisma, *Yaşlandıkça Hayat Neden Çabuk Geçer Belleğimiz Geçmişimizi Nasıl Şekillendirir?*, çev. Gürol Koca (İstanbul: Metis Yayınları, 2012).

Konferans Raporu/*Conference Report*

Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Dördüncü -Ara Dönem- Toplantısı Raporu

Ottoman Ego-Documents Fourth – Interim- Meeting Report

CANAN TORLAK

İstanbul Medeniyet Üniversitesi,
Ben-Anlatıları Uygulama ve Araştırma Merkezi (BAMER), Dr.
Istanbul Medeniyet University, Center for the Study of Ego-Documents (BAMER), Dr.

(canan.torlak@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0002-1785-8930

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 23.05.2025
Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 14.06.2025

Torlak, Canan. "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Dördüncü -Ara Dönem- Toplantısı Raporu." *Ceride* 3, no. 1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp 195-202
DOI: 10.5281/zenodo.15769922

Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Dördüncü Toplantı -Ara Dönem Toplantısı- İstanbul Medeniyet Üniversitesi Ben-Anlatıları Uygulama ve Araştırma Merkezi (BAMER) ve Berlin Freie Üniversitesi Osmanistik ve Türkoloji Enstitüsü ortaklığında Alexander von Humboldt Vakfı'nın katkılarıyla İstanbul Medeniyet Üniversitesi'nde 13 Aralık 2024 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Ara dönem toplantısı Prof. Selim Karahasanoğlu ve Prof. Elke Hartmann'ın açılış konuşmalarıyla başlamış, üç panel ve toplantı verilerinin değerlendirildiği bir yuvarlak masa oturumunun ardından sona ermiştir.

Prof. Karahasanoğlu açılış konuşmasına Osmanlı Literatüründeki Ben-Anlatıları konferans serisinin ilkini 2020’de, ikincisini 2022 yılında İstanbul Medeniyet Üniversitesi’nde, üçüncüsünü de 2024 yılının Mayıs ayında Kuzey Makedonya’nın Üsküp şehrinde gerçekleştirdiklerini anımsatarak başlamıştır. “Osmanlı Ben-Anlatıları: Alman Arşiv ve Kütüphanelerinden Yararlanmak” projesiyle Alexander von Humboldt Vakfı’na başvuran Prof. Karahasanoğlu, projesinin kabul olmasıyla halihazırda Türkiye’de devam eden TÜBİTAK projesine uluslararası bir boyut kazandırdığını dile getirmiştir. TÜBİTAK projesiyle Türkiye’deki yazma eser kütüphanelerinde yer alan Osmanlı ben-anlatıları belgelerini araştırdıklarını ifade eden Prof. Karahasanoğlu, Alexander von Humboldt Vakfı’nın desteğiyle Alman kütüphanelerinde yer alan yazma eserleri incelediklerini ifade etmiştir. Karahasanoğlu Münih, Gotha, Berlin ve Tübingen şehirlerini bizzat ziyaret ettiğini belirterek yazma eserleri keşfetme serüvenini dinleyicilerle paylaşmıştır. Araştırmalarını “Almanya’nın farklı şehirlerine dağılmış birçok el yazması koleksiyonunda Osmanlı ben-anlatısı kapsamında neler bulabilirim?” sorusu ekseninde organize eden Prof. Karahasanoğlu, önemli gördüğü şehirlerde bizzat incelemelerde bulunmuştur. Ziyaret edemediği kimi şehirlere de proje üyelerini yönlendirerek kapsamlı bir çalışma yürüttüklerinin altını çizmiştir. Türkiye dışındaki kütüphanelerde özellikle esaret anlatılarını keşfetme olasılığının yüksek olduğuna değinen Prof. Karahasanoğlu, Humboldt Vakfı’nın araştırmacılarına sağladığı imkânlar kapsamında daha önce Paris’te bir ay boyunca (2019) Ulusal Kütüphane’de araştırmalar yapmıştır. Çalışmalarının neticesinde 17. yüzyılda esir olup Malta’ya götürülen Yeniçeri Mustafa’nın esaret anlatısını keşfettiğini paylaşmıştır. Konuşmasına panelistlerin kısa değerlendirmesiyle devam eden Prof. Karahasanoğlu, bu toplantıda bildiri sunan katılımcılara diledikleri takdirde bildirilerini Ceride’de yahut Brill yayınevi tarafından basılacak olan derlemede yayınlama imkânı tanınacağını belirterek sözü Berlin Freie Üniversitesi’ndeki ortağı Osmanistik ve Türkoloji Enstitüsü müdürü Prof. Elke Hartmann’a bırakmıştır. Prof. Hartmann, Berlin’de 2003 yılında bir araştırmacı grubuyla transkültürel perspektifle ben-anlatısı belgelerini çalışmaya başladıklarını anlatmıştır. Bu gruba farklı disiplinlerden ve kültürlerden dahil olan araştırmacılarla ben-anlatısı türündeki kayıtları incelediklerinden bahsetmiştir. Projenin yürütücülüğünü Prof. Claudia Ulbrich üstlenirken, Orta ve Batı Avrupa tarihine odaklanıp Alman ve Fransız dil kaynaklarını inceleyen Berlin’de Türkoloji

bölümünde profesör olan Barbara Kellner-Heinkele'nin liderliğinde oluşan genç bir araştırmacı grubuyla ben-anlatısı çalışmalarına başladıklarını; daha sonra bu özerk gruba Osmanlı Türkçesi kaynakları ile Japon edebiyatı kaynaklarını inceleyenlerin dahil olduğunu vurgulamıştır. Prof. Hartmann, bu grupla çok ilham verici işler yaptıklarını ve on yıl kadar önce Prof. Selim Karahasanoğlu ile tanışarak farklı araştırma geleneklerini birbirine bağlama imkânı bulduklarını, çeşitli kültürlerin ve geçmişlerin birbirine entegrasyonunu sağlamada önemli bir adım attıklarının altını çizmiştir. Bir Alman tarihçinin Osmanlı belgelerini deşifre etmesinin bile uzun zaman aldığını belirten Prof. Hartmann, bu dili kendilerinden daha iyi bilen Türk meslektaşlarından belgelerin anlamlandırılması noktasında muazzam fayda sağladıklarını dile getirmiştir.

Programın ilk paneli Alman Kütüphanelerinde Osmanlı Ben-Anlatıları: Berlin, Halle ve Gotha başlığıyla Prof. Christoph K. Neumann başkanlığında düzenlenmiştir. Panelin ilk konuşmacısı Christoph Rauch "Berlin Devlet Kütüphanesi'nin Osmanlıca Koleksiyonunda Seyahatnameler, Mektuplar ve Ben-Anlatıları Nasıl Keşfedilebilirler?" bildirisiyle Berlin Devlet Kütüphanesi Osmanlıca el yazması koleksiyonunda yer alan çok sayıda ben-anlatısı türüne ait eserler olduğunu, bunların bazılarının araştırmacılar tarafından incelendiğini fakat bir kısmının halihazırda çalışılmadığını vurgulamıştır. Alman kütüphanelerindeki el yazması materyallerin kataloglanması ve dijitalleştirilmesi sürecinden de bahseden Rauch, Qalamos portalındaki indeksleme sayesinde bu kaynaklara erişimin kolaylıkla mümkün olduğuna değinmiştir. Panelin ikinci konuşmacısı Doç. Dr. Güler Doğan Averbek, Berlin Devlet Kütüphanesi Şark Yazmaları Koleksiyonu'nda bulunan, Aşık Çelebi'nin daha önce yayınlanmamış bir risalesi üzerine "Aşık Çelebi'nin Berlin Kütüphanesi'nde Bulunan Yayınlanmamış Bir Risalesindeki Serzenişleri" başlıklı bildirisini sunmuştur. Bu risalenin incelenmesiyle Aşık Çelebi hakkında yeni bilgilerin keşfedilme olanağı doğmuş; diğer eserleriyle ilişkisi değerlendirilerek benzerlikler paylaşılmıştır. Bu risalenin kim için ne zaman ve ne maksatla yazıldığının sorgulandığı bildiride eserin hatime bölümünde yazarın kendisinden bahsettiği vurgulanmıştır. Panelin üçüncü bildirisinde Dr. Öğr. Üyesi Metin Aydar ve Dr. Canan Torlak, "Halle'deki Francke Vakıfları Koleksiyonunda Bulunan Rûz-nâme-i Muhtasar [*Kleines Tagebuch*]" adlı 1683 Viyana Kuşatması'na katılmış bir Osmanlı askeri olan Za'imî Mehmed Gölevî'nin günlüğünü incelemişlerdir. Eserin kısa tanıtımı-

nı üstlenen Dr. Öğr. Üyesi Aydar, 17. yüzyıldan günümüze ulaşan *Rûz-nâme-i Muhtasar*'ın, sadece bir askerî seferin kayıtları üzerine inşa edilmediğini; eserin müellifi olan Gölevî'nin, kişisel hikâyesini, aile üyelerine dair kayıtları, savaşta zorluklara dair kişisel gözlemlerini de aktardığını vurgulamıştır. Eserdeki kayıtlardan yola çıkarak Gölevî'nin öznel dünyasına ve sefer anlatısına dair kesitler sunan Dr. Torlak, 17. yüzyılda bir Osmanlı askerinin birey olarak kendisine dair bir anlatı kaleme aldığını, müellifin kendi dilinden paylaşmıştır. *Rûz-nâme-i Muhtasar*, Viyana dışındaki Türk ordugâhında ele geçirilmiş, daha sonra Oschatz kantoru (kilise müzisyeni) Christian Kayserlingk tarafından satın alınmış ve nihayet yine bir din adamı olan papaz yardımcısı Johannes Jacobi'ye satılmıştır. Eserin içerisindeki notlar, bu yazmanın Osmanlı'dan Avrupa'ya nasıl geçtiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu panelin son bildirisinde İbrahim Halil Ayten "Gotha'da Ben-Anlatıları: Yuhannâ Fînân Defteri ve Yusuf Havvâ veled-i Anton Butrus el-Mârûnî'nin Mektupları" konusunda bir ben-anlatısı örneği incelemiştir. Bu bildiri, 18. yüzyılda Osmanlı dünyasında Maruni Hristiyan inancına mensup bir ailenin mektupları üzerinedir. Gayrimüslim zümreye ait ben-anlatısı kayıtları toplantıdaki pek çok katılımcının dikkatini çekmiştir. Bildiriye dair sorularla Fînân ailesinin 1718-1786 tarihleri arasındaki notlarının yer aldığı özel bir deftere değinen Ayten, ailenin doğum kayıtlarını, şiirlerini ve şahsi notlardan kesitleri dinleyicilerle paylaşmıştır. Daha önce TÜBİTAK projesi kapsamında Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi'nde kayıtlı başka bir Maruni aile üyesi İlyas Havva ile Yusuf Havva'nın aile bağlarını inceleme imkânı bulduğunu belirtmiştir.

Programın ikinci paneli Prof. Cemal Kafadar başkanlığında Edirne'den Viyana'ya Dresden'den Münih'e Esaret Anlatıları üzerine düzenlenmiştir. Panelin ilk konuşmacısı Hülya Çelik, "Türk Esir Derviş İbrahim'in Viyana Saray Kütüphanecisi Sebastian Tengenagel'e (ö.1636) Mektubu ve Viyana Milli Kütüphanesi'ndeki Diğer Ben-Anlatıları" başlıklı bildirisini rahatsızlığı sebebiyle toplantıya katılamadığından sunamamıştır. İkinci konuşmacı Doç. Dr. Gülşah Taşkın "Bir 16. yüzyıl Osmanlı Şairinin Perspektifinden Frengistan'da Esaret Günleri: Hindî Mahmûd ve Sergüzeşt-nâme-i Hindî Mahmûd" isimli eseri üzerine bir bildiri sunmuştur. Doç. Dr. Taşkın, Hindî Mahmûd hakkında kısaca bilgi verdikten sonra onu esaret anlatısı yazmaya iten sebeplerden bahsetmiştir. 1571-1575 tarihli *Sergüzeşt-nâme-i Hindî Mahmûd* adlı eserde bir ben-anlatısı inşa eden şairin bir yandan da Frengis-

tan'da kaldığı süre boyunca halkın gündelik yaşam pratiklerine dair deneyim ve gözlemlerini aktardığını paylaşmıştır. Hayatı hakkında sınırlı bilgi olduğunu dile getiren Doç. Dr. Taşkın, bu eserdeki ilk bölümde Hindî Mahmûd'un esaretten önceki yaşamına dair kayıtlar tuttuğunu, ikinci bölümde ise Roma zindanlarındaki esareti sırasında yaşadıklarına yer verdiğini, esaret hayatının acısını unutmak için eski mutlu günlerdeki anılarını hatırlayarak bu durumdan bir an önce kurtuluşa ermek için gece gündüz dua ettiğini paylaşmıştır. Panelin üçüncü oturumunda Dr. Öğr. Üyesi Metin Aydar ve Dr. Jekaterina Merkuljeva ise Dresden'de bulunan bir ben-anlatısı örneği olan "Esir Olan Kimesne ile Söyleşmek: Dresden'de Bulunan Lehçe-Osmanlıca Mükâleme Kitabı Üzerine Notlar" adlı bir sunum yapmışlardır. Eserin 1711 tarihinde esir bir Tatar Türk'ünden bilgi almak amacıyla yapılmış bir sorguya ait olduğunu, Türkçe ve Lehçe diyaloglar şeklinde yazıldığını belirtmişlerdir. Bu metinlerin sadece diplomatik ve askeri belgeler niteliğinde olmadığı bireylerin kendilerine dair kesitler barındırdığı da vurgulanmıştır. Esir sorgu metinlerindeki bireyin özneliliği konusu bu bağlamda tartışılmıştır. Panelin son oturumunda Barbaros Köksal, "Bavyera Devlet Arşivlerinden Savaş Tutanaklarına Göre Esir Osmanlı Askerlerine Bir Bakış" başlığıyla bu türdeki metinlerin bir ben-anlatısı unsuru olup olmayacağı üzerine bir sunum yapmıştır. 1684 yılına ait, II. Viyana Kuşatması sırasında esir düşen Osmanlı askerlerinin sorgu kayıtlarını inceleyen Köksal, bu türdeki eserlerin bireyin özneliliğiyle mi yoksa müdahale ile yeniden şekillenen yapay bir gerçeklik algısıyla mı karşı karşıya olduğumuzu tartışmıştır. Bulduğu kayıtlar hakkında yapılan diğer çalışmalardan bahsederek sunumuna başlayan Köksal, eserden paylaştığı kesitlerle esir olan askerlerin 35 yaşından büyük olduklarını, sorgulamada ailelerine dair bilgilerin, meslek ve parasal durumlarının sorgulandığına değinmiştir. Esir sorgu kayıtlarını içeren bu belgelerde her ne kadar esir kendi kayıtlarını kendi kaleme almamışsa da onlara ait yaşam öyküleri, bulundukları dönemin sosyal ve ekonomik şartları incelenmiş; esir tarihi çalışmalarına farklı bir perspektif kazandıran belgeler olduğu görüşü kabul edilmiştir.

Sempozyumun son paneli, Bir Keşiş, Bir Şeyhe, Bir Kadına Ait Ben-Anlatıları başlığıyla Prof. Barbara Kellner-Heinkele'nin başkanlığında gerçekleşmiştir. Panelin ilk konuşmacısı Prof. Tülay Artan "28 Mehmed Çelebi'nin *Şehrezuri'nin Resail fi's-Şecereti'l-ilahiyye fi ulumi'l-hakaiki'r-rabbaniyye*'sinin Bir Bölümünü Çevirmesinin Nedenleri" üzerine bir sunum yapmış-

tır. 28 Mehmed Çelebi hakkında verdiği dikkat çeken bilgilerle sunumuna başlayan Prof. Artan, Paris’te Osmanlı elçisi olarak geçirdiği dört ay boyunca Parisli ressamı tarafından defalarca resmedilen 28 Mehmed Çelebi’nin çeviri eserlerinde karşılaştığı notlardan hayatı ve kariyeri hakkında bilgiler edindiğini vurgulamıştır. Kütüphanesinde yer alan ve sakladığı bir dizi el yazması esere sahip olduğu, fizik ve doğa felsefesiyle ilgilendiği gibi 28 Mehmed Çelebi’nin farklı bir portresiyle dinleyicileri buluşturan Prof. Artan, keşfettiği 28 Mehmed Çelebi’nin çeviri eserlerinin giriş ve not kısımlarındaki kayıtlara dayanarak 1700’lerin başında İstanbul’da yaşayan proto-kozmopolit bir entelektüel hakkında ne derece spekülasyon yapılabileceğini sorgulamaktadır. Doç. Dr. Elif Bayraktar Tellan, “18. Yüzyıla Ait Rumca Bir Osmanlı Ben-Anlatısı: Konstantinos Kaisarios Dapontes’in Eseri” başlıklı sunumuyla Osmanlı gayrimüslimlerine ait bir ben-anlatısı örneğini paylaşmıştır. 18. yüzyılda Ege’deki Skopelos adasından İstanbul’a gelen Dapontes’in nazım türünde yazdığı bir ben-anlatısı örneği olan “Lütuflar Bahçesi” adlı eserinde genç yaşta aldığı eğitimlerini, İstanbul’daki esaret döneminin ardından eşinin ve yeni doğan bebeğinin ölümüyle yaşadıklarını anlattığı görülmüştür. Dapontes’in üretken bir yazar olduğunu, yirmiden fazla kitap ile kişisel not ve mektuplar bıraktığını; Yunan edebiyatı araştırmacıları tarafından çok iyi bilinen bir figür olarak hayatı ve eserlerinin çalışıldığını vurgulayan Doç. Dr. Bayraktar Tellan, Osmanlı çalışmalarında kendisine yönelik bir incelememin olmadığını söylemiştir. Doç. Dr. Bayraktar Tellan, Dapontes’in kalabalık bir ailede büyüdüğünü, yaklaşık yirmi ay zarfında İstanbul’da hapiste kaldığını, otuz altı yaşında evlendiğini fakat iki sene sonra karısını ve bebeğini kaybettiğini paylaşmıştır. Keşif olmayı tercih eden Dapontes, hayatının geri kalanını bu şekilde yaşamıştır. Doç. Dr. Bayraktar Tellan, Dapontes’in eserlerinin sonuna eklediği ilginç bir alıntıyı dinleyicilerle paylaşmıştır: Eserlerini orijinaleri ile karşılaştırma yapmadan, hatalarını düzeltmeden kopyalamak isteyenleri veya yazdığı eserleri kendisine mal etmeye çalışanları önceden uyararak lanete maruz kalmalarından sorumlu tutmuştur. Panelin üçüncü oturumunda Dr. İsa Uğurlu ise “Hiyerarşi Kalkınca Samimiyet Doğar: Benliğin İzini Sufi Mektupları Yoluyla Şeyh Murad Buhari ile Damadzade Ebulhayr Ahmed arasındaki Mektuplaşma” konusunda bir sunum yapmıştır. Nakşibendi tarikatı şeyhlerinden Murad Buhari’nin ömrünün elli yılını Osmanlı topraklarında geçirdiğini, yakınında olmayan müritlerine irşad maksadıyla mektuplar yazdığını belirten Dr. Uğurlu, en az

275 mektubun günümüze ulaştığını ifade etmiştir. Ayrıca şeyhinin kendisine yazdığı 35 mektubu paylaşmakta imtina eden mürit Damadzade Ebulhayr Ahmed Efendi'nin paylaşmamasının ardındaki sebepleri açıklayarak; toplanan mektupların Şeyh Buhari'nin biyografisinin inşasında etkili olduğunu dile getirmiştir. Bu mektuplaşma trafiğinde şeyh mektupları öğretici ve çıkarımsal özellikleri sebebiyle kalıcı olurken; müritlerden gelenlerin sınırlı sayıda hayatta kaldığı vurgulanmıştır. Şeyh ve müritleri arasındaki mektuplaşmada sadece dini konuların konuşulmadığı; ekonomik, mali ve sosyal olayların bahsedildiği dünyevi ve kişisel meselelerin ele alındığı paylaşılmıştır. Dr. Uğurlu, şeyhin bu mektuplaşmalarla hiyerarşiyi ortadan kaldırarak müritlerini yetkilendirme yoluyla üstad seviyesine yükselttiğinin altını çizmiştir. Bu panelin son sunumunda Dr. Vildan Türkan "Unutulmuş Bir Osmanlı Aktivisti: Naciye Hurşit Hanım" üzerine bir sunum yapmıştır. Naciye Hurşit Hanım'ın iyi bir eğitim aldığını, döneminde etkili bir isimken unutulmuş bir karakter olduğunu paylaşan Dr. Türkan, Hurşit Hanım'ın Osmanlı Kadınları Esirgeme Derneği kurucularından ve Afganistan Sarayı'na teşrifatçı olarak gönderildiğinden de bahsetmiştir. Naciye Hurşit Hanım perspektifinden Osmanlı kadınlarının entelektüel kimliği, aile hayatları ve cemiyet hayatındaki faaliyetlerinin incelendiği bu sunumda Dr. Türkan, Naciye Hurşit'in düzenli bir biyografisinin olmadığını pek çok kadın yazarların hatıralarından yararlanarak bunu oluşturduğunu dile getirmiştir. 1927 yılında Naciye Hanım'la New York'ta bir mülakat yapıldığını ve ilk kez kendisi hakkında genişçe bilgiler verdiğini paylaşan Dr. Türkan, bu konuyu çalışmasında etkili olan sebebin bir Osmanlı kadınının Cumhuriyet'in ilk devirlerinde Afganistan Sarayı'na teşrifatçı olarak atanması olduğunu söylemiştir.

Sempozyumun sonunda Prof. Elke Hartmann başkanlığında tertiplenen yuvarlak masa toplantısında Dr. Christiane Cyzgan, Prof. Barbara Henning ve Prof. Suraiya Faroqhi sempozyuma ve "Osmanlı Ben-Anlatıları" sahasına yeni fikirler kazandıracak, değerlendirmelerini paylaşmışlardır. Prof. Hartmann, ben-anlatıları araştırmalarına Berlin proje grubuyla otobiyografik anlatılar üzerinden başladıklarını paylaşmıştır. Bugün düzenlenen oturumlarda ise bazen çok resmi formlarda tutulan kayıtlarda da bireyin öznelliğini görebileceğimizi vurgulamıştır. Kişileri değerlendirirken çevresi, cinsiyeti, ait olduğu sınıfı, ailesi ve eğitim hayatı gibi sahip olduğu özelliklerinin kişiyi hayal etmenin farklı yollarına işaret ettiğini paylaşmıştır. Programdaki panelistlere yönelttiği sorular ise kapanış oturumu için özetleyici olmuştur:

Osmanlı ben-anlatısı belgelerinin Osmanlı tarih yazımına nasıl katkıda bulunabileceği ve diğer kaynaklarla karşılaştırıldıklarında bu belgelerin hangi özelliklerinden ötürü dikkate alınacağı bu sorulardan bazıları olmuştur. Sözü alan Dr. Christiane Cyzgan, kısa ve özlü açıklamalarda bulunmuştur. Ben-anlatısı belgelerindeki gerçeklik algısına değinen Dr. Cyzgan, bu belgeleri nasıl bir teori ve yöntem kullanarak analiz edebileceğimize değinmiştir. Osmanlı tarihine getirilen öznellik algısında; Marunilerle, Rumlarla ve esirlerle kurulan anlatı dünyasına farklı kimliklerin dahil edilmesinden ötürü mutlu olduğunu eklemiştir. Konuşmacılara teşekkür ederek söze başlayan Prof. Barbara Henning, geç dönem Osmanlı ben-anlatısı belgeleri üzerine çalıştığını, incelenen belgelerin çoğunun savaş, şiddet, yerinden edilme dediğimiz göç sürecinin çerçevesinde yazıldığını dile getirmiştir. Bireyin “nereye ait olacağım?” dönüşüm sorusuyla içinde bulunduğu kriz dönemini anlamlandırmak üzere itici bir güçle bu eserleri kaleme aldığının altını çizmiştir. Prof. Suraiya Faroqhi kapanış oturumunun son konuşmacısı olarak önemli tespitlerini paylaşmıştır. Genel eğilimin Osmanlı tarihinin erkekler tarafından yazabileceği ve erkekler için yazıldığı, birkaç üniversitedeki çalışma gruplarının haricinde imparatorlukta yaşamış farklı unsurların geleneksel tarih algısına dahil edilmediğini vurgulamıştır. Bahsedilen tarihi konuları değerlendirirken ve bu alana yönelik kaynakları okurken bağlamsallaştırmayı göz önünde bulundurmanın önemine değinmiştir. Bu bağlamda, ben-anlatısı türünde incelenen bir eserin diğer bir eser için bir şablon olup olamayacağı sorusunu paylaşmıştır.

Program, Cumartesi günü gerçekleştirilen Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi gezisinin ardından sona ermiştir.

Konferans Raporu/*Conference Report*

Report on the Interim Meeting of the Ottoman Ego-Documents

Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Ara Dönem Toplantısı Raporu

TALHA MURAT

Berlin Freie Üniversitesi, Tarih ve Kültürel Çalışmalar Bölümü, Doktora Adayı
Free University of Berlin, Department of History and Cultural Studies, PhD Candidate

(talha.murat@fu-berlin.de), ORCID: 0000-0001-8433-4777

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 20.12.2024

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 12.06.2025

Murat, Talha. "Report on the Interim Meeting of the Ottoman Ego-Documents." *Ceride* 3, no. 1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp 203-212
DOI: 10.5281/zenodo.15769929

The 4th interim meeting of the Ottoman Ego-Documents, organized by Istanbul Medeniyet University in cooperation with Free University of Berlin, was held on the 13th of December 2024 at Istanbul Medeniyet University Ziraat Bankası Conference Hall. The event centered on the findings of the project titled "Ottoman Ego-Documents: Benefitting from German Libraries and Archives" which was supported by the Alexander von Humboldt Foundation. The project, led by Selim Karahasanoğlu in cooperation with Elke Hartmann, aimed to explore the Ottoman ego-documents held in German libraries and archives.

The meeting began with welcoming speeches from Selim Karahasanoğlu and Elke Hartmann. In their speeches, Karahasanoğlu and Hartmann provided an overview of the project. They also highlighted their satisfaction

with the outcomes of the project along with the strengthened academic ties between German and Turkish universities, emphasizing the valuable exchange of knowledge facilitated by this collaboration.

Following the welcoming remarks, Selim Karahasanoğlu delivered the opening speech titled “Ottoman Ego-Documents: Benefitting from German Libraries and Archives”. In his speech, Karahasanoğlu shared key insights from his research visits to several German libraries, including the Bavarian State Library (*Bayerische Staatsbibliothek*) in Munich, the Gotha Research Library (*Forschungsbibliothek Gotha*), the Berlin State Library (*Staatsbibliothek zu Berlin*) and Library of Eberhard Karl University of Tübingen (*Universitätsbibliothek*).¹ Karahasanoğlu started with significant documents that he discovered in the Bavarian State Library. He particularly put emphasis on Nâbî’s (d. 1712) *Münşeat*, a rich collection that offers insights into Nâbî’s life and audience as well as his emotional and intellectual world.² Another important manuscript that was held in the library was Veysî’s (d. 1628) *Hâbnâme*, highlighting further personal narratives.³

In Gotha Research Library, Karahasanoğlu identified texts of great value, despite their limited autobiographical content. Notably, he pointed out a significant text⁴ concerning İbn Arabşah (d. 1450), and a *tezkiye* (correspondence) by the Grand Mufti Ebussuud Efendi (d. 1574), in which Ebussuud Efendi reflects on personal grievances, particularly in relation to his son.⁵ Another noteworthy document was a dream record by Kadızâde (d. 1635), which provided a glimpse into the personal thoughts and emotions of the author.⁶

In his visit to the Berlin State Library, Karahasanoğlu uncovered a *nâle* (plaint) written by Ahmed Münîb, in which he expressed deep yearning for his homeland and family.⁷ Karahasanoğlu also referred to *Mücerrebât-ı Zeki* by Müneccimbaşı Mustafa Zeki (d. 1735), a work that offers a window into the emotional life and dreams of the author, reflecting his personal experiences and inner thoughts.⁸

1 For more details on Karahasanoğlu’s explorations in German libraries see Selim Karahasanoğlu, “Editör’den,” *Ceride* 2, no.1 (Haziran/June 2024): vii-xxviii and Selim Karahasanoğlu “Editör’den,” *Ceride* 2, no. 2 (Aralık/December 2024): vii-xxix.

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

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

4 Universität Erfurt, Forschungsbibliothek Gotha, Ms. orient. A 94, fols. 62b-64a.

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

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

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

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

Among Karahasanoğlu's notable discoveries in Tübingen was the *mecmûa* (compilation) of Ali Yazıcı. While primarily a compilation of poetry, the manuscript also includes birth records and autobiographical details about Yazıcı. Karahasanoğlu also noted that the structure of the *mecmûa* closely follows the traditional *ceride* (diary) format.⁹ Besides Yazıcı's *mecmûa*, Karahasanoğlu discovered a number of other birth records in Tübingen, such as the birth records on *Şerh-i Pend-i Attâr* and *Tercüme-i Manzûme-i Vikâye-i Devletoğlu* (Translation in Verse of 'Protection' by Devletoğlu). Following the opening speech, the conference proceeded with three thematic panels featuring presentations from 12 researchers. These panels explored a wide range of subjects, with a particular emphasis on the Ottoman ego-documents and the ways in which they illuminate the personal and emotional dimensions of historical figures in the Ottoman Empire. The scholars presented their research findings, shedding light on various aspects of Ottoman self-representation and the role of ego-documents in understanding the social, cultural, and political history of the Ottoman Empire.

The first panel of the meeting, "Ottoman Ego-Documents in German Libraries: Berlin, Halle, and Gotha" chaired by Christoph K. Neumann, focused on the Ottoman ego-documents preserved in German libraries, specifically in Berlin, Halle, and Gotha. The panel featured four presentations, each highlighting significant findings from these libraries, and offered insights into the importance of these documents in understanding personal narratives and self-reflection within the Ottoman Empire.

The panel began with Christoph Rauch's presentation "Travelogues, Letters, and Other Ego-Documents in the Ottoman Collection of the *Staatsbibliothek zu Berlin* - and How to Find Them" where he provided an overview of the Ottoman ego-documents held in the Berlin State Library. Rauch's focus was primarily on the Diez collection which includes manuscripts, travelogues, letters, and other personal writings. Rauch emphasized the significance of Diez's coin collection, a lesser-known aspect of Diez, which had been overshadowed by Diez's more renowned contributions to manuscript collection. Rauch also discussed the advancements in cataloguing and digitizing manuscripts in German libraries, highlighting the *Qalamos* portal, an essential tool for researchers seeking access to

9 For more details on the *mecmûa* see Selim Karahasanoğlu "Editör'den" *Ceride* 2, no. 2 (Aralık/December 2024): xxxiii-xl.

these materials.

The second presentation by Güler Doğan Averbek titled, “Aşık Çelebi’s (d. 1572) Reproaches in an Unpublished Treatise Held at the Berlin State Library” focused on an unpublished manuscript by Aşık Çelebi (d. 1572), held in the Berlin State Library. Averbek introduced Klaus Schwarz, a prominent figure for the Oriental manuscripts collection at the library and explained the context of Aşık Çelebi’s work. Although the manuscript lacks a title and the addressee of the treatise is unknown, Averbek suggested that it might be an unfinished draft. She emphasized the self-styled nature of the work which provides insight into Aşık Çelebi’s personal reflections. Averbek concluded by calling for further research on the manuscript to uncover more about its content and historical context.

Metin Aydar and Canan Torlak Emir followed with a presentation, “Short Diary in the Holdings of Francke Foundations in Halle” on a manuscript titled *Ruz-name-i Muhtasar*, written by Za’imi Mehmed Gölevi, an Ottoman soldier who participated in the Siege of Vienna. The manuscript intertwines historical narrative with ego. Aydar and Torlak Emir discussed the manuscript’s portrayal of the siege of Vienna, seen through the eyes of a soldier, and highlighted its sincere and eclectic nature. They also questioned how this Ottoman manuscript ended up in Europe, opening discussions about the movement of Ottoman texts across borders and the cross-cultural connections of the period.

The final presentation of the panel was “Self-Narratives in Gotha: The Notebook (1718-1786) of Finân Family and Letters (1216/1801-2-1219/1804-5) Belonging to Yusuf veled-i Anton in *Forschungsbibliothek Gotha*” by İbrahim Halil Ayten that explored self-narratives. Ayten focused on two significant collections: the notebook of the Finân family (1718-1786) and a series of letters (1216/1801-2-1219/1804-5) belonging to Yusuf veled-i Anton Butrûs al-Mârûnî, a non-Muslim Ottoman. Ayten emphasized the substantial number of letters—around 100—that reveal family dynamics, personal connections, and social networks. Ayten indicated that these letters provide a unique perspective on the life of a Christian Ottoman and offer valuable insights into the personal experiences of a non-Muslim in the Ottoman Empire. Ayten also pointed out that these letters are part of a larger collection, linked to the same Christian family, kept in the manuscript collection of the Library of the Presidency of Religious Affairs (*Diyanet İşleri Başkanlığı*

Kütüphanesi), further demonstrating the transnational nature of the Ottoman ego-documents.

The second panel, “Captivity Narratives from Edirne to Vienna, from Dresden to Munich” chaired by Cemal Kafadar, focused on captivity narratives in the context of Ottoman history, highlighting how Ottoman captives, through their personal accounts, constructed their identities and navigated their experiences. The panel featured three presentations exploring different facets of the Ottoman captivity narratives across various geographic locations.

The panel began with Gülşah Taşkın’s presentation titled “The Captivity Days in ‘*Frengistan*’ from a Sixteenth-Century Ottoman Poet’s Perspective: Hindi Mahmud and His *Sergüzeşt-name-i Hindi Mahmud*”. Taşkın focused on Hindi Mahmud (d. after 1579), a sixteenth-century Ottoman poet, soldier, and bureaucrat, and his work *Sergüzeşt-name-i Hindi Mahmud*. This text, Taşkın emphasized, provides an account of Mahmud’s experiences as a captive and offers a unique perspective on the events and figures of Ottoman history, particularly the Battle of Lepanto. Taşkın underlined that the *Sergüzeşt-name* stands out for its adherence to the traditional qasida rhyme pattern, distinguishing it from other first-person narratives of the time. She also noted the intermingling of the *gazavatname* and *sergüzeşt-name* genres within the work. Taşkın noted that *Sergüzeşt-name* is notable not only for its focus on captivity but also for providing insights into the daily life, beliefs, and perceptions of the people of “*Frengistan*” (the West) through the eyes of an Ottoman poet-soldier. Taşkın further explored the construction of ego in this work and questioned how this text fits into the broader category of the Ottoman ego-documents.

The second presentation by Metin Aydar and Jekaterina Merkuljeva, “Interviewing a Captive: Notes on the Polish-Ottoman Dialogue Book Found in the Saxon State and University Library Dresden” explored a bilingual *confessata*, a stenographed interrogation of a captive Tatar Turk presented in the form of a dialogue with questions and answers, found in the Saxon State and University Library in Dresden. The original text, written in Polish, was later translated into Turkish by Jan Charowski. Aydar and Merkuljeva provided an overview of Charowski’s role as a translator and then focused on the contents of the *confessata*. They questioned the extent to which this and similar texts could be considered ego-documents, noting that the sub-

jectivity of the captive was limited in these types of accounts. While acknowledging the constructed nature of the ego in such documents, they also highlighted the external influences—such as the interrogators and the translation process—that shaped the captives’ self-presentation. This led to a broader discussion on the construction of ego in captivity narratives, where the captives’ experiences and identities were often shaped by external interventions

The final presentation of the panel by Barbaros Köksal, “Ottoman Soldiers in Captivity According to Interrogation Records: A Perspective from the Bayerisches Hauptstaatsarchiv: Abt. Kriegsarchiv” focused on interrogation records preserved in the Bavarian War Archives (*Bayerisches Hauptstaatsarchiv*), specifically from the period of the second siege of Vienna in 1683. Köksal examined the records of Ottoman soldiers who were captured during the siege, shedding light on their identities, motivations for joining the war, and their experiences as prisoners. He emphasized that these records provide crucial insights into the lives of Ottoman captives, offering a window into their world. However, Köksal also questioned whether these interrogation records could be classified as ego-documents, as they reflect a relative subjectivity rather than the full, introspective self-expression typically associated with the ego-documents. He noted that while these sources offer glimpses into the captives’ personal lives, their constructed nature as interrogations complicates their categorization as true ego-documents.

The panel concluded with a question-and-answer session, during which participants engaged in a lively discussion about the genre of captivity narratives. The nature of captivity as a distinct genre was debated, with speakers exploring how captivity is often used as a tool for constructing identity in the narratives. Presenters noted that these texts are complex, and their role as ego-documents is multifaceted. The contributions of the ego-documents to the writing of history were also discussed, with the panelists agreeing that these documents provide valuable, nuanced perspectives for historians and offer a deeper understanding of the social, political, and personal dimensions of Ottoman history.

The third and final panel of the meeting, “Ego-Documents by Envoys, Monks, Shaykhs, and Women” chaired by Barbara Kellner-Heinkele, delved into diverse ego-documents from various figures within the Ottoman Empire, including diplomats, monks, Sufi shaykhs, and women. The panel

highlighted the multifaceted nature of ego-documents and the ways in which personal narratives shaped the cultural and intellectual landscape of the time.

The panel began with Tülay Artan's presentation, "28 Mehmed Çelebi's Reasons for Translating a Section of *Şehrezûrî's Resail fiş-Şecereti'l-ilâhiyye fî 'ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniye*" that focuses on 28 Mehmed Çelebi's translation of *Şehrezûrî's Resail fiş-Şecereti'l-ilâhiyye fî 'ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniye* from Arabic to Ottoman Turkish. Artan examined the translation which is preserved in the Ragıp Paşa collection and explored the potential motivations behind 28 Mehmed Çelebi's translation. She highlighted that Çelebi's personal library was extensive, though its fate remains unknown. Artan noted that one of Çelebi's reasons for translating this philosophical text might have been to popularize it among his contemporaries. Artan argued that the translation provides a different portrait of 28 Mehmed Çelebi who is typically known for his diplomatic work but also had a deep interest in philosophy, physics, and broader intellectual pursuits. Artan concluded by calling for more studies and editions to uncover the proto-cosmopolitan nature of 28 Mehmed Çelebi's intellectual world and to deepen our understanding of his multifaceted identity beyond his role as a diplomat.

The following presentation "An 18th Century Ottoman Ego-Document in Greek: *Kipos Chariton* (Garden of Graces) by Konstantinos Kaisarios Dapontes", done by Elif Bayraktar Tellan introduced the work of Konstantinos Kaisarios Dapontes, an eighteenth-century non-Muslim Ottoman scholar. Tellan emphasized that Dapontes' work is a rich ego-document that blends historical narrative with personal reflection. Tellan provided a detailed biography of Dapontes, emphasizing his Ottoman identity despite his Greek heritage. She further noted that the work itself reflects Dapontes' childhood, imprisonment, and travels, enriched by imaginary dialogues that enhance its historical value. Tellan focused on the self-reflective nature of the text, questioning the depth of this reflection and exploring the role of monastic experience in facilitating such self-reflection. She also discussed the significance of the non-Muslim Ottoman ego-documents, arguing for their integration into the broader study of the Ottoman ego-documents, as they offer valuable insights into the diverse experiences and intellectual contributions of the Empire's non-Muslim subjects.

The panel continued with İsa Uğurlu's presentation "When Hierarchy Disappears, Intimacy Occurs: Tracing Ego through Sufi Letters, the Correspondence between Seyh Murad Buhari and Damadzade Ebulhayr Ahmed Efendi". Uğurlu focused on the correspondence between Seyh Murad Buhari, a prominent *Naqshbandi-Mujaddidi* shaykh in eighteenth-century Istanbul, and Damadzade Ebulhayr Ahmed Efendi, one of his prominent disciples. Uğurlu explored how the content of these letters, which were preserved by Damadzade himself, offers a window into the personal relationships between the Shaykh and his disciples. He pointed out that when these letters were not meant to guide disciples spiritually, they became more intimate and sincere, revealing details about the shaykh's biography and persona. Uğurlu argued that these letters offer a glimpse into the ego of both figures, showing the breakdown of hierarchical boundaries between them, which allowed for a more authentic and personal exchange. This correspondence, he suggested, provides a valuable example of how letters can function as ego-documents, highlighting the more personal, human side of religious figures.

The final presentation "A Forgotten Ottoman Activist: Naciye Hurşit Hanım" was by Vildan Türkan who focused on Naciye Hurşit Hanım, an intellectual and activist woman in the late Ottoman period. Türkan provided a comprehensive biography of Naciye Hurşit, who was not only well-educated but also active in philanthropy, intellectual circles, and public life. Türkan noted that Hurşit Hanım wrote articles for newspapers, participated in cultural exchanges, travelled to New York, and formed intellectual ties with other prominent women of her time, such as Samiha Ayverdi and Naciye Neyyal. Türkan also explored various sources where Hurşit Hanım's thoughts and activities were documented, emphasizing how her writings provide a personal narrative of her life. Notably, Hurşit Hanım's visit to the Afghan palace and her contributions to the intellectual and cultural life of the Ottoman Empire were also discussed, illustrating her role as a pioneer in advocating for women's intellectual involvement in the late Ottoman period. Türkan's presentation highlighted the importance of including such forgotten figures in the broader study of Ottoman ego-documents, as they offer unique insights into the lives of intellectual women and their contributions to the socio-political landscape of the time.

Following the conclusion of the third panel, a roundtable discussion was chaired by Elke Hartmann, bringing together Suraiya Faroqhi, Barbara

Henning, and Christiane Czygan to reflect on the key themes and insights of the conference. Hartmann began the discussion by addressing the central question of what constitutes an ego-document. She emphasized that while ego-documents are often understood as texts from a first-person singular perspective, this eye or narrative perspective need not always be confined to the first person. She pointed out that other perspectives could also serve as valid forms of self-narration, particularly when they provide insight into the personal experiences and identities of individuals. Hartmann also stressed that the perspective of an ego-document is shaped by historical conditions and the social environment, noting how external factors influence the way people express themselves and how they relate to the world around them.

Following Hartmann, Christiane Czygan discussed the concept of persona as a valuable tool for historians working with ego-documents. She explained how the notion of persona allows historians to analyse the constructed identity of individuals in these documents. This approach, she noted, is essential for understanding the nuances of personal narratives and bridging the varying perspectives within ego-documents. Czygan also emphasized the importance of theoretical frameworks and methodological approaches in studying ego-documents, as they provide the necessary tools to engage with these complex, multilayered texts in a systematic way. Barbara Henning noted the conference's demonstration of the richness of Ottoman history through ego-documents. She pointed out that the conference had uncovered many valuable insights and highlighted the vast untouched potential within the field. Henning concluded that there is still much more to discover and explore within the Ottoman ego-documents, and the ongoing research will continue to enrich our understanding of the Empire's diverse social and cultural history.

Finally, Suraiya Faroghi emphasized the significance of the ego-documents in moving beyond state-centric historical narratives. She noted that while traditional Ottoman history often focuses on the state, ego-documents provide a more nuanced view by offering voices from marginalized groups, including non-Muslims, women, and prisoners. Faroghi argued that these documents allow us to hear directly from individuals rather than solely from the perspective of the state, enriching our understanding of the Empire's social dynamics. She underscored the importance of this shift in his-

toriography, highlighting how ego-documents contribute to a more inclusive and productive approach to Ottoman history.

The roundtable discussion concluded with a shared recognition of the importance and potential of ego-documents in historical research. The participants emphasized that these documents offer valuable insights into personal experiences, identities, and social contexts, making them crucial for understanding Ottoman society in its complexity and diversity. The discussion also indicated the need for continued exploration of ego-documents, particularly those from marginalized voices, as part of an ongoing effort to expand the field of Ottoman studies.

As a final note, the conference participants visited the Süleymaniye Manuscript Library in Istanbul on the 14th of December. They were provided with detailed information about the library and its extensive collections. The visit gave participants the opportunity to engage directly with the library's holdings and further enrich their understanding of the Ottoman intellectual and cultural heritage. The experience underscored the importance of preserving and studying primary sources as key to advancing research in Ottoman ego-documents.

Konferans Raporu/*Conference Report*

Tagungsbericht über das vierte Treffen zu osmanischen Selbstzeugnisse

Report on the Fourth Ottoman Ego-Documents Meeting

BARBAROS KÖKSAL

Ruhr-Universität Bochum, Tarih Bölümü, Doktora Programı
Ruhr-Universität Bochum, Department of History, PhD Candidate

(Barbaros.Koeksal@rub.de), ORCID: 0009-0002-5953-2194

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 24.04.2025

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 15.06.2025

Köksal, Barbaros. "Tagungsbericht über das vierte Treffen zu osmanischen Selbstzeugnisse."

Ceride 3, no.1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp 213-230

DOI: 10.5281/zenodo.15769935

Einleitung

Die hier dokumentierte Konferenz fand im Rahmen des von der TÜBİTAK und der Alexander von Humboldt-Stiftung geförderten Forschungsprojekts "Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları: Envanter, Analiz (1500-1800) / Selbstzeugnisse in der osmanischen Literatur: Bestandsaufnahme und Analyse (1500-1800)" statt, das in Kooperation zwischen der İstanbul Medeniyet Üniversitesi und der Freien Universität Berlin durchgeführt wird. Ziel der Veranstaltung war es, die im Rahmen dieses internationalen Projekts erarbeiteten aktuellen Forschungsergebnisse zu präsentieren und insbesondere die in europäischen Bibliotheken identifizierten osmanischen Selbstzeugnisse vorzustellen.

Im Mittelpunkt standen osmanischsprachige Ego-Dokumente (Selbstzeugnisse), die in europäischen Bibliotheken aufbewahrt werden und in der Osmanistik bislang wenig Beachtung gefunden haben. Ziel der Konferenz war es, neue Quellenfunde vorzustellen, methodische Ansätze zu diskutieren und die Bedeutung dieser Selbstzeugnisse für die osmanische Kultur- und Sozialgeschichte hervorzuheben.

Die eingeladenen Referentinnen und Referenten, allesamt Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus verschiedenen Ländern und Disziplinen, stellten bislang unbeachtete oder kaum erforschte Manuskripte, Briefe, Tagebücher und literarische Texte vor. Diese hatten sie in europäischen, insbesondere deutschen Bibliotheken ausfindig gemacht. Dabei handelte es sich vor allem um Bestände aus Bibliotheken in Städten wie Gotha, Berlin, Dresden, München und Halle. Viele dieser Quellen erlauben Einblicke in die individuellen Erfahrungen osmanischer Akteure – von Soldaten, Sufis und Bürokraten bis hin zu Intellektuellen, Frauenrechtlerinnen und Angehörigen religiöser Minderheiten – und erweitern somit das Spektrum der osmanischen Selbstwahrnehmung und Erinnerungskultur.

Durch die Präsentation dieser vielfältigen Materialien und die interdisziplinäre Diskussion ihrer Inhalte und Kontexte hat die Konferenz wesentlich dazu beigetragen, das Forschungsfeld der osmanischen Selbstzeugnisse neu zu profilieren und in den internationalen wissenschaftlichen Diskurs einzubringen.

Einführungsrede

Selim Karahasanoğlu - Das Projekt "Selbstzeugnisse in der osmanischen Literatur" und ein Überblick über die Konferenzbeiträge.

Die Konferenz wurde mit einer Einführung von Selim Karahasanoğlu eröffnet, der das Forschungsprojekt "Selbstzeugnisse in der osmanischen Literatur" vorstellte und die thematische Ausrichtung der Veranstaltung erläuterte. In seinem Vortrag betonte Karahasanoğlu die zunehmende Relevanz von Ego-Dokumenten (Selbstzeugnissen) in der osmanistischen Forschung, insbesondere im Hinblick auf subjektive Perspektiven, persönliche Erfahrungswelten und Identitätskonstruktionen im Osmanischen Reich.

Er wies darauf hin, dass die osmanische Literatur reich an Texten sei, die autobiographische Züge tragen oder durch selbstbezogene Erzählweisen geprägt sind – darunter Briefe, Tagebücher, Reiseberichte, Verhörprotokolle, geistliche Korrespondenzen oder auch literarische Werke in Prosa und Vers – und dass diese Texte nicht nur historische Quellen, sondern auch wichtige Ausdrucksformen individueller Reflexion und kollektiver Erinnerung seien.

Anschließend gab Karahasanoğlu einen kurzen Überblick über die bevorstehenden Panels und Beiträge der Konferenz. Dabei betonte er die methodische und thematische Vielfalt der vorgestellten Studien, die unterschiedliche Regionen, Epochen und Textgattungen abdeckten - von griechischsprachigen poetischen Texten bis zu militärischen Verhörprotokollen, von Sufi-Briefwechseln bis zu autobiographischen Aufzeichnungen vergessener osmanischer Aktivistinnen.

In seinem Eröffnungsvortrag stellte Karahasanoğlu grundlegende Fragen in den Mittelpunkt: Was ist ein osmanisches Selbstzeugnis? Wie erkennen und interpretieren wir das Ich in Texten, die unter institutionellen, religiösen oder sozialen Bedingungen entstanden sind? Diesen Fragen sollte die Konferenz anhand einer Vielzahl von Fallstudien und interdisziplinären Ansätzen nachgehen.

Panel 1:

Osmanische Selbstzeugnisse in deutschen Bibliotheken: Berlin, Halle und Gotha

In diesem Panel wurden osmanischsprachige Selbstzeugnisse vorgestellt, die sich in bedeutenden deutschen Bibliotheken wie der Staatsbibliothek zu Berlin, den Franckeschen Stiftungen zu Halle und dem Forschungsarchiv Gotha befinden. Ziel war es, bislang wenig beachtete Manuskripte - darunter Reiseberichte, Briefe, autobiographische Notizen und poetische Erzählungen - im Hinblick auf ihre Inhalte, Entstehungskontexte und ihre Bedeutung für die osmanische Selbstdokumentation zu analysieren. Die Beiträge zeigten, wie vielfältig und individuell die Stimmen osmanischer Akteure in europäischen Sammlungen überliefert sind.

Christoph Rauch

Travelogues, letters and other ego-documents in the Ottoman collection of the Staatsbibliothek zu Berlin– and how to find them/Berlin Devlet Kütüphanesi'nin Osmanlıca Koleksiyonunda Seyahatnameler, Mektuplar ve Ben-Anlatıları-Nasıl Keşfedilebilirler?

(Reiseberichte, Briefe und andere Ego-Dokumente in der osmanischen Sammlung der Staatsbibliothek zu Berlin - und ihre Erschließung)

Im Rahmen des ersten Panels eröffnete Christoph Rauch, Leiter der Orientabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin, die Tagung mit einem Vortrag über die osmanisch-türkische Handschriftensammlung seines Hauses. Der Schwerpunkt seines Vortrags lag auf Materialien, die als Ego-Dokumente bezeichnet werden können - darunter Reiseberichte, Briefe und autobiographische Aufzeichnungen.

Rauch bot zunächst einen Überblick über die Entstehungsgeschichte der Sammlung, deren Anfänge insbesondere auf das frühe 20. Jahrhundert zurückgehen. Der Bestand umfasst zahlreiche Texte, die individuelle Perspektiven auf das Osmanische Reich offenbaren. Während einige dieser Quellen in der Forschung bereits breite Resonanz gefunden haben, sind andere bislang weitgehend unbeachtet geblieben.

Zu den herausragenden Dokumenten zählen die autobiographischen Aufzeichnungen des tatarischen Prinzen Said Giray aus dem 18. Jahrhundert sowie die handschriftlichen Notizen des türkischen Politikers Rıza Nur (1879-1942). Beide Quellen ermöglichen tiefe Einblicke in individuelle Erfahrungen und politische Reflexionen im spätosmanischen Kontext. Ergänzt werden sie durch Reiseberichte aus dem Jemen, die persönliche Eindrücke von Land, Leuten und militärischen Unternehmungen schildern.

Ein besonderes Augenmerk der Sammlung liegt auf deutsch-osmanischen Schnittstellen wie der osmanisch-türkischen Korrespondenz von Heinrich Friedrich von Diez nach seiner Rückkehr aus Istanbul 1790 oder den Tagebüchern des Orientalisten Karl Süssheim (1878-1947). Diese Quellen illustrieren nicht nur persönliche Perspektiven, sondern spiegeln auch die engen historischen Verbindungen zwischen dem Osmanischen Reich und Preußen/Deutschland wider.

Abschließend stellte Rauch aktuelle Entwicklungen bei der Erschließung und Digitalisierung von Handschriften vor. Durch die strukturierte und standardisierte Erschließung über das Portal Qalamos ist der Zugang zu Handschriften in deutschen Bibliotheken heute deutlich erleichtert.

Güler Doğan Averbek

Âşık Çelebi'nin (ö. 1572) Berlin Devlet Kütüphanesi'nde Bulunan Yayınlanmamış Bir Risalesindeki Serzenişleri/Âşık Çelebi's (d. 1572) Reproaches in an Unpublished Treatise Held at the Berlin State Library

(Die Klagen in einem unveröffentlichten Traktat von Âşık Çelebi († 1572) in der Staatsbibliothek zu Berlin)

Im zweiten Vortrag des ersten Panels widmete sich Güler Doğan Averbek, Marmara Üniversitesi, Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften, Abteilung für Türkische Sprache und Literatur) einem bislang unbekannten und unveröffentlichten Werk des osmanischen Dichters Âşık Çelebi († 1572), das sich heute in der Orientabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin befindet. Einleitend skizzierte sie kurz die Entwicklung der orientalischen Handschriftensammlung dieser Bibliothek und würdigte insbesondere den Beitrag von Klaus Schwarz († 1989), in dessen Nachlass sich einige dieser Handschriften befanden.

Im Mittelpunkt der Präsentation stand ein handschriftliches Traktat, das bisher weder bibliographisch erfasst noch ediert worden war. Das Werk enthält verschiedene Textteile, von denen einer - eine Risale - im Mittelpunkt der Analyse stand. Die Autorin untersuchte Inhalt, Zweck und Entstehungskontext des Traktats und ging insbesondere der Frage nach, für wen, zu welchem Zeitpunkt und aus welchem Anlass Âşık Çelebi diese Schrift verfasst hat. Nach eigenen Angaben des Autors wurde das Werk in Eile verfasst.

Die Gliederung des Textes umfasst eine Einleitung (Mukaddime), Abschnitte zu Themen wie Dankbarkeit, Gerechtigkeit, Furcht, Rat, Besonnenheit, Milde, Bescheidenheit, Großzügigkeit und Vergebung sowie einen Schlussteil mit dem Titel "Arz-ı ahvâl ve kıssa-i gussa. In dieser "Klage über die eigenen Verhältnisse" offenbart Âşık Çelebi persönliche Gedanken und Bitten um Schutz und Unterstützung, die neue biographische Hinweise liefern.

Doğan Averbek hob die Bedeutung dieses Werkes als drittes bekanntes eigenständiges Werk des Autors hervor - im Gegensatz zu seinen beiden anderen bekannten Texten, die dem Genre der Gelehrtenbiographie (*tabakat*) zuzuordnen sind. Gerade weil die inhaltliche Konzeption dieser Risale vollständig auf Âşık Çelebi selbst zurückgeht, nimmt der Text eine Sonderstellung innerhalb seines literarischen Schaffens ein.

Metin Aydar & Canan Torlak Emir

Halle'deki Francke Vakıflarının Koleksiyonunda Bulunan Rûz-nâme-i Muhtasar / A Short Diary in the Holdings of Francke Foundations in Halle

(Rûz-nâme-i Muhtasar [Kleines Tagebuch] in der Sammlung der Franckeschen Stiftungen zu Halle)

Im dritten Beitrag des ersten Panels stellten Metin Aydar (Erzurum Technische Universität) und Canan Torlak Emir (Istanbul Medeniyet Universität) eine gemeinsame Studie zum Manuskript Rûz-nâme-i Muhtasar vor, das heute im Archiv der Franckeschen Stiftungen zu Halle aufbewahrt wird. Die Untersuchung erfolgte aus der Perspektive der Selbstzeugnisforschung (Selbstzeugnisse) und widmete sich der Frage, wie individuelle Erfahrungen, Wahrnehmungen und Gefühle im osmanischen Kontext verschriftlicht wurden.

Das Werk wurde von Za'îmî Mehmed Gölevî verfasst, einem osmanischen Soldaten, der 1683 am Zweiten Wiener Türkenbelagerung teilgenommen hatte. Die Autoren analysierten die Handschrift als eine persönliche Ausdrucksform, in der Gölevî nicht nur als Soldat, sondern auch als Individuum in Erscheinung tritt. Besonders hervorzuheben ist die poetische Darstellung seiner Erlebnisse – ein bemerkenswerter Ansatz innerhalb der osmanischen Ego-Dokumente.

Neben der militärischen Dimension schildert Gölevî auch Aspekte seines Alltags, darunter familiäre Beziehungen, gesundheitliche Probleme und Behandlungsversuche. Diese persönlichen Einschübe ermöglichen einen seltenen Einblick in die individuelle Lebenswelt eines osmanischen Soldaten der frühen Neuzeit. Darüber hinaus enthält die Handschrift Notizen zur Provenienzzgeschichte, die die historische Bedeutung des Manuskripts auch unter dem Aspekt der kulturellen Überlieferung unterstreichen.

Besonderes Augenmerk legten Aydar und Torlak Emir in ihrer Analyse auf die Art und Weise, wie Selbstwahrnehmung und subjektive Erfahrungen in schriftlicher Form manifestiert wurden. Das Manuskript dient nicht nur als historische Quelle zur osmanischen Militärgeschichte, sondern ist auch ein wichtiges Beispiel für die Verschriftlichung individuellen Wissens im spätosmanischen Raum. Die Darstellung von Krankheiten und ihren Heilmethoden im Text eröffnet darüber hinaus eine mikrohistorische Perspektive auf medizinisches Wissen und alltägliche Praktiken.

Insgesamt zeigte der Vortrag, wie eng persönliche Erzählungen mit historischen Großereignissen verwoben sein können – ein zentrales Charakteristikum von Selbstzeugnissen. Die Arbeit leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Erforschung osmanischer Ego-Dokumente und ihrer Rolle in der kollektiven und individuellen Erinnerungskultur.

İbrahim Halil Ayten

Gotha'da Ben-Anlatıları: Fînân Ailesine Ait Not Defteri (1718-1786) ve Yusuf veled-i Anton'a Ait Mektuplar (1216/1801-2-1219/1804-5)/A Notebook (1718-1786) of Fînân Family and Letters (1216/1801-2-1219/1804-5) Belonging to Yusuf veled-i Anton in Forschungsbibliothek Gotha

(Selbstzeugnisse in Gotha: Das Notizbuch (1718–1786) der Familie Fînân und Briefe (1216/1801–2/1219/1804–5) von Yusuf veled-i Anton)

Im letzten Vortrag des ersten Panels stellte İbrahim Halil Ayten (vom türkischen Bildungsministerium) zwei bislang wenig erforschte Selbstzeugnisse osmanischer Christen aus dem Gothaer Archiv vor. Der Vortrag verdeutlichte die Vielfalt und soziale Breite osmanischer Selbstzeugnisse, die von unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen – von Staatsbeamten über Gelehrte bis hin zu Handwerkern – verfasst wurden. Ayten betonte insbesondere die Bedeutung solcher Texte für die Erforschung persönlicher Perspektiven, familiärer Strukturen und religiöser Identitäten im Osmanischen Reich.

Im Zentrum der Untersuchung standen die Briefe von Yūsuf Ḥawwā, einem christlichen Dolmetscher und Geistlichen maronitischer Herkunft aus dem Raum Jerusalem-Damaskus-Beirut, sowie ein handschriftliches Notizbuch der Familie Fînân. Die Briefe, die teils von Yūsuf selbst, teils an ihn ge-

richtet sind, geben Einblick in die familiären Beziehungen, religiösen Praktiken und sozialen Netzwerke einer osmanischen-maronitischen Familie im 18. Jahrhundert. Ayten konnte durch Vergleiche mit anderen Quellen familiäre Verbindungen zwischen Yūsuf Ḥawwā und Ilyās Ḥawwā, einem weiteren Mitglied der Anton Buṭrūs-Familie, herausarbeiten. Diese Briefe belegen, wie sehr Selbstzeugnisse als Spiegel familiärer Identität und kollektiven Gedächtnisses fungieren können.

Das zweite behandelte Dokument ist ein bislang unbeachtetes Gothaer Notizbuch, das zwischen 1718 und 1786 von mehreren Mitgliedern der Familie Fīnān angelegt wurde. Die Einträge von Yuhannā Fīnān, Ḥannā Fīnān und Mikā'il Sālim Fīnān umfassen Geburtsdaten, persönliche Reflexionen, Gedichte und private Notizen, die einen weiteren Einblick in die individuelle Lebenswelt osmanischer Christen bieten.

Ayten zeigte, dass beide Quellen nicht nur religiöse Minderheiten im Osmanischen Reich dokumentieren, sondern auch die Bedeutung von Selbstzeugnissen für Mikrogeschichte, Alltagskultur und Identitätsbildung unterstreichen. Seine Arbeit leistet damit einen wichtigen Beitrag zur vergleichenden Selbstzeugnisforschung im osmanischen Kontext.

Panel 2:

Gefangenschaftserzählungen von Edirne bis Wien, von Dresden bis München

Dieses Panel widmete sich osmanischen Selbstzeugnissen, die im Kontext von Kriegsgefangenschaft und interkultureller Begegnung entstanden sind. Anhand von Quellen aus Archiven in Wien, Dresden und München wurden Verhörprotokolle, Briefe und autobiographische Berichte analysiert, die die Erfahrungen osmanischer Gefangener in den habsburgischen und mitteleuropäischen Territorien dokumentieren. Die Beiträge beleuchteten, wie unter Zwang verfasste oder überlieferte Texte dennoch individuelle Stimmen und subjektive Perspektiven transportieren können. Zugleich wurde diskutiert, inwiefern solche Dokumente als Ego-Dokumente zwischen offizieller Aufzeichnung und persönlichem Selbstausdruck gelesen werden können.

[Entfällt]**Hülya Çelik**

The Turkish Captive Derviş İbrahim's Ottoman Letter to the Viennese Court Librarian Sebastian Tengenagel (d. 1636) and Other Egodocuments in the Austrian National Library/Türk Esir Derviş İbrahim'in Viyana Saray Kütüphanecisi Sebastian Tengenagel'e (ö. 1636) Mektubu ve Viyana Milli Kütüphanesi'ndeki Diğer Ben-Anlatıları

*(Der osmanische Brief des gefangenen Derwisch İbrahim an den Wiener Hofbibliothekar Sebastian Tengenagel (*1636) und andere Selbstzeugnisse in der Österreichischen Nationalbibliothek)*

Der osmanische Brief des gefangenen Derwischs İbrahim an den Wiener Hofbibliothekar Sebastian Tengenagel († 1636) und weitere Selbstzeugnisse in der Österreichischen Nationalbibliothek für den ersten Vortrag des zweiten Panels war ein Beitrag von Jun.-Prof. Dr. Hülya Çelik (Ruhr-Universität Bochum, Fakultät für Philologie, Arabistik-Islamwissenschaft) vorgesehen. Ihr Vortrag sollte sich mit einem bislang wenig beachteten Selbstzeugnis eines osmanischen Derwischs namens İbrahim befassen, der sich in habsburgischer Gefangenschaft befand und im 17. Jahrhundert einen Brief an den kaiserlichen Hofbibliothekar Sebastian Tengenagel († 1636) verfasste. Der Beitrag war auch als Einstieg in eine umfassendere Untersuchung weiterer osmanischer Ego-Dokumente in der Österreichischen Nationalbibliothek gedacht.

Leider konnte Prof. Çelik aus gesundheitlichen Gründen nicht am Panel teilnehmen. Eine Präsentation seines Beitrags oder ein Ersatz war kurzfristig nicht möglich, so dass der Vortrag aus dem Konferenzprogramm gestrichen wurde. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer bedauerten diesen Ausfall, da der angekündigte Beitrag wertvolle neue Perspektiven auf osmanische Selbstzeugnisse in westeuropäischen Sammlungen versprochen hatte.

Gülşah Taşkın

The Captivity Days in “Frengistân” from a Sixteenth Century Ottoman Poet’s Perspective: Hindî Mahmûd and His Sergüzeşt-nâme-i Hindî Mahmûd/ Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Şairinin Perspektifinden Frengistan’da Esaret Günler: Hindî Mahmûd ve Sergüzeşt-nâme-i Hindî Mahmûd İsimli Eseri

(Die Tage der Gefangenschaft eines “Gazi in Frengistân”: Hindî Mahmûd und sein Sergüzeşt-nâme-i Hindî Mahmûd)

Im ersten Vortrag des zweiten Panels präsentierte Gülşah Taşkın (Assistenzprofessorin, Boğaziçi Universität, Fakultät für Geisteswissenschaften, Abteilung für Türkische Sprache und Literatur) eine detaillierte Analyse des autobiographischen Verswerkes *Sergüzeşt-nâme-i Hindî Mahmûd* des osmanischen Dichters, Soldaten und Bürokraten Hindî Mahmûd († nach 1579). Die Studie bot neue Einblicke in die Selbstzeugnisse eines weitgehend unbekannten Autors des 16. Jahrhunderts und stellte zugleich Bezüge zu historischen Großereignissen wie der Seeschlacht von Lepanto (1571) her.

Taşkın begann mit einer Einführung in das Leben Hindî Mahmûds, dessen biographische Spuren sich vor allem aus zwei Werken rekonstruieren lassen: *Sergüzeşt-nâme* (entstanden zwischen 1571 und 1575) und *Kıyas-ı Enbiyâ* (1579). Hindî Mahmûd diente unter vier osmanischen Sultanen - Selim I., Süleyman dem Prächtigen, Selim II. und Murad III. - und nahm als Vertreter des Hofes an der Seeschlacht von Lepanto teil. Nach dieser Schlacht geriet er in Gefangenschaft und verbrachte fast vier Jahre im “Frengistân”, d.h. in westeuropäischer Gefangenschaft.

In dieser Zeit verfasste er sein autobiographisches Epos, das ursprünglich 8.000 Verse umfasste, von denen jedoch nur etwa 1.100 bis 1.200 erhalten sind. Taşkın analysierte die formale Struktur des Werkes, die sich durch das Reimschema einer Kaside auszeichnet, sowie die narrative Konstruktion des Selbst und des Anderen. Die Perspektive eines gefangenen osmanischen Beamten ermögliche einen einzigartigen Einblick in die Wahrnehmung, den Alltag und die Kultur der “fränkischen” Gesellschaft.

Besonders hervorgehoben wurde der Beitrag des Textes zum Genre der osmanischen Ich-Erzählungen in Versform. Hindî Mahmûds Werk steht in einer Traditionslinie mit ähnlichen Texten des 16. Jahrhunderts, zeichnet sich jedoch durch seine introspektive Tiefe und die detaillierte Schilderung kultureller Begegnungen aus.

Metin Aydar & Jekaterina Merkuljeva

Esir Olan Kimesne İle Söyleşmek: Sächsische Landesbibliothek — Staats- und Universitätsbibliothek Dresden'de Bulunan Lehçe-Osmanlıca Mükâleme Kitabı Üzerine Notlar/Interviewing a Captive: Notes on the Polish-Ottoman Dialogue Book Found in the Saxon State and University Library Dresden

(Interviewing a Captive: Notes on a Polish-Ottoman Dialogue Book in the Sächsischen Landesbibliothek - Staats- und Universitätsbibliothek Dresden)

Im zweiten Vortrag des zweiten Panels stellten Metin Aydar (Erzurum Teknik Üniversitesi) und Jekaterina Merkuljeva (Institut für Geschichte, Polnische Akademie der Wissenschaften) eine bisher kaum bekannte Quelle osmanisch-polnischer Dialogliteratur vor: das Manuskript Mscr.Dresd. Ea.133, das sich heute in der Sächsischen Landesbibliothek - Staats- und Universitätsbibliothek Dresden befindet. Das Manuskript enthält ein zweiseitiges Dialogbuch aus dem Jahr 1711 mit Fragen und Antworten, die einem gefangenen "Türken" oder Tataren gestellt wurden - ein Selbstzeugnis in Form eines niedergeschriebenen Verhörs.

Der Vortrag begann mit einem Überblick über das politische und militärische Umfeld der Jahre 1706-1726, als Adam Mikołaj Sieniawski das Amt des Großhetman der polnischen Krone innehatte. Diese Zeit war durch den Großen Nordischen Krieg und innere Konflikte in Polen gekennzeichnet. Besonders hervorgehoben wurde die Rolle von Jan Charowski, einem der Übersetzer im Dienste des Hetmans, die zahlreichen religiösen und weltlichen Texte ins Osmanisch-Türkische übersetzten und später einen orientalistischen Bücherkatalog für die Königliche Bibliothek in Dresden erstellte.

Im Mittelpunkt der Analyse stand die sogenannte Confessata, ein Dialogtext in polnischer und osmanischer Sprache, der das Verhör eines Gefangenen wiedergibt. Während Teile des Textes allgemeine und formelhafte Passagen enthalten, die vermutlich auf verschiedene Gefangene zutrafen, lassen andere Abschnitte individuelle Aussagen erkennen, etwa zur Niederlage des schwedischen Königs bei Poltawa (1709), zur Rolle der Lipka-Tataren oder zur Situation in Kiew.

Aydar und Merkuljeva betonten, dass Verhörprotokolle nicht nur militärische oder diplomatische Dokumente darstellen, sondern auch als aussagekräftige Selbstzeugnisse gelesen werden können. Die Texte spiegeln so-

wohl Identitätskonstruktionen als auch individuelle Ausdrucksformen in Zwangssituationen wider. Damit bieten sie wichtige Einblicke in die Erfahrungen, Selbstwahrnehmungen und sprachlichen Strategien von Gefangenen im osmanisch-polnischen Kontext der Frühen Neuzeit.

Barbaros Köksal

Ottoman Soldiers in Captivity According to Interrogation Records: A Perspective from the Bayerisches Hauptstaatsarchiv: Abt. Kriegsarchiv/ Soruşturma Tutanaklarına Göre Esir Osmanlı Askerleri: Bavyera Devlet Arşivlerinden (Savaş Arşivi) Bir Bakış

(Osmanische Kriegsgefangene in Verhörprotokollen: Ein Blick in die Bayerischen Staatsarchive (Kriegsarchiv) von 1684)

Im letzten Vortrag des zweiten Panels stellte Barbaros Köksal (Doktorand, Ruhr-Universität Bochum, Historisches Institut) eine quellengestützte Untersuchung zu osmanischen Kriegsgefangenen anhand von Verhörprotokollen aus dem Jahr 1684 vor, die im Kriegsarchiv der Staatlichen Archive Bayerns (Abteilung IV) aufbewahrt werden. Die Dokumente stammen aus der Zeit nach der Zweiten Wiener Türkenbelagerung und eröffnen neue Perspektiven auf die Erfahrungen und Identitäten osmanischer Soldaten in europäischer Gefangenschaft.

Die Verhöre geben Aufschluss über die Herkunft, den sozialen Hintergrund, die persönlichen Erfahrungen und die Motive der Gefangenen, am Krieg teilzunehmen. Obwohl die Aussagen nicht direkt von den Gefangenen selbst, sondern über Dritte niedergeschrieben wurden, ermöglichen sie dennoch Einblicke in die individuelle Erfahrungswelt der Gefangenen. In diesem Zusammenhang warf Köksal die zentrale methodische Frage auf, ob solche von Dritten protokollierten Aussagen als Selbstzeugnisse gewertet werden können oder ob es sich lediglich um rekonstruierte Fremdzuschreibungen handelt, die durch die Perspektive der Vernehmer gefiltert sind.

Das untersuchte Quellenkorpus umfasst eine Liste von insgesamt 36 Gefangenen, deren Namen und materieller "Wert" als Sklaven festgehalten wurden. Die Auswertung zeigt, dass den Gefangenen in den Verhören zehn standardisierte Fragen gestellt wurden. Allerdings sind nur von zwei Perso-

nen vollständige Protokolle überliefert, die übrigen Dokumente sind lückenhaft oder verloren gegangen.

Köksal argumentierte, dass die Verhörprotokolle nicht nur als militärhistorische Dokumente, sondern auch als Ausgangspunkt für eine mikrohistorische Untersuchung zu betrachten seien. Sie spiegeln nicht nur die osmanisch-habsburgischen Konflikte, sondern auch die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse der Zeit wider. Darüber hinaus eröffnen sie ein Forschungsfeld zur Konstruktion von Identität, Stimme und Erinnerung in Zwangssituationen, was ihren Wert als potenzielle Ego-Dokumente unterstreicht.

Panel 3:

Selbstzeugnisse von Gesandten, Mönchen, Scheichs und Frauen

In diesem Panel wurden Selbstzeugnisse aus verschiedenen sozialen und religiösen Kontexten des Osmanischen Reiches untersucht. Die Beiträge beleuchteten die Ich-Erzählungen eines griechisch-orthodoxen Mönchs, die spirituelle Korrespondenz zwischen einem Sufi-Meister und seinem Schüler sowie die biographischen Spuren einer osmanischen Intellektuellen und Aktivistin. Ziel war es, die Vielfalt der osmanischen Selbstwahrnehmung - jenseits der administrativen und militärischen Eliten - aufzuzeigen und herauszuarbeiten, wie unterschiedliche Akteursgruppen ihre Erfahrungen, Gefühle und Identitäten in Textform brachten. Dabei wurde auch deutlich, wie sehr Ego-Dokumente dazu beitragen können, alternative Perspektiven auf die osmanische Geschichte zu rekonstruieren.

Elif Bayraktar Tellan

An 18th-Century Ottoman Ego-Document in Greek: Kipos Chariton (Garden of Graces) by Konstantinos Kaisarios Dapontes/18. Yüzyıla Ait Rumca Bir Osmanlı Ben-Anlatısı: Konstantinos Kaisarios Dapontes'in Kipos Chariton (Lütuflar Bahçesi) Başlıklı Eseri

(Ein osmanisches Selbstzeugnis in griechischer Sprache aus dem 18: Kipos Chariton (Garten der Grazien) von Konstantinos Kaisarios Dapontes)

Im ersten Vortrag des dritten Panels widmete sich Elif Bayraktar Tellan (Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi) einem bislang wenig beachteten

griechischsprachigen osmanischen Selbstzeugnis aus dem 18. Jahrhundert: dem umfangreichen Verswerk Kipos Chariton (Garten der Grazien/*Κήπος Χαρίτων*) von Konstantinos Kaisarios Dapontes (1713-1784). Die Präsentation verortete das Werk im Spannungsfeld zwischen der osmanischen Mehrheitsgesellschaft und den kulturellen Ausdrucksformen nichtmuslimischer Subjekte.

Bayraktar Tellan gab zunächst einen Überblick über das Leben des griechisch-orthodoxen Osmanen Dapontes, der auf der Ägäisinsel Skopelos geboren wurde, in jungen Jahren nach Istanbul kam und seine Ausbildung in Bukarest und Iași erhielt. Ein tiefer Einschnitt in seinem Leben war die zwanzigmonatige Gefangenschaft in Istanbul und der Verlust seiner Frau und seines neugeborenen Kindes. Diese Erfahrungen führten ihn zu einem monastischen Leben; er arbeitete fortan als Almosensammler für das Kloster Xiropotamos auf dem Berg Athos.

In dieser Zeit entstand Kipos Chariton, ein Werk in Versform, das als Ego-Dokument gelesen werden kann. Bayraktar Tellan zeigte, dass das Werk nicht nur autobiographische Elemente enthält, sondern auch Reflexionen über Trauer, Spiritualität, religiöse Identität und persönliche Transformation. Die Analyse machte deutlich, dass Dapontes' Werk trotz seiner literarischen und historischen Relevanz in der osmanischen Geschichtsschreibung bislang weitgehend ausgeklammert wurde - ein Zeichen für den nach wie vor marginalisierten Status nichtmuslimischer Stimmen im osmanischen Quellenkorpus.

Bayraktar Tellan plädiert mit ihrer Studie dafür, solche Texte stärker in den Mainstream der Osmanistik einzubeziehen. Kipos Chariton bietet nicht nur Einblicke in die individuelle Erfahrungswelt eines christlich-osmanischen Intellektuellen, sondern stellt auch ein wichtiges Dokument der kulturellen Vielfalt und Selbstdeutung im spätosmanischen Reich dar.

İsa Uğurlu

When Hierarchy Disappears Intimacy Occurs: Tracing Ego through Sufi Letters, the Correspondence between Şeyh Murad Buhari and Damadzade Ebulhayr Ahmed Efendi/ Hiyerarşi Kalkınca Samimiyet Doğar: Benliğin İzini Sufi Mektupları Yoluyla Şeyh Murad Buhari ile Damadzade Ebulhayr Ahmed Arasındaki Mektuplaşma Üzerinden Sürmek

(Wenn die Hierarchie verschwindet, entsteht Intimität: Die Spuren des Selbst in der Korrespondenz zwischen Şeyh Murâd Bukhârî († 1720) und Damadzâde Ebulhayr Ahmed Efendi († 1741))

Im zweiten Vortrag des dritten Panels stellte İsa Uğurlu (Sabancı Üniversitesi, Doktorandenprogramm Geschichte) seine Forschungen zu den Briefen des bedeutenden Naqschbandî-Mudschaddidî-Scheichs Murâd Bukhârî († 1720) an seinen engen Schüler und Förderer Damadzâde Ebulhayr Ahmed Efendi († 1741) vor. Der Beitrag widmete sich der Frage, wie sich individuelle Stimmen und Selbstwahrnehmungen innerhalb spirituell-hierarchischer Kommunikationsformen äußern können - konkret in den Briefen eines Sufi-Meisters an seinen Schüler.

Uğurlu begann mit einem Überblick über die institutionelle Ausbreitung des Naqschbandî-Ordens im Osmanischen Reich und insbesondere in Istanbul. Während im ersten Jahrhundert nach der osmanischen Eroberung sieben Naqschbandî-Logen gegründet wurden, setzte zwischen 1680 und 1792 eine zweite Phase ein, in der 18 neue Logen entstanden. Eine Schlüsselfigur dieser Phase war Şeyh Murâd Bukhârî, ein in Samarkand geborener Mystiker, der in den letzten fünf Jahrzehnten seines Lebens weite Teile des Reiches bereiste - darunter Damaskus, Bursa und Istanbul.

Besondere Aufmerksamkeit wurde der Sammlung von Briefen Şeyh Murâds gewidmet, von denen mindestens 275 überliefert sind. Allerdings hat Damadzâde Ebulhayr Ahmed Efendi, einer seiner bedeutendsten Schüler, 35 Briefe aus dieser Korrespondenz nicht an andere weitergegeben. Uğurlu stellte die These auf, dass in diesen Briefen ein besonderes Maß an persönlicher Nähe und Intimität zwischen Meister und Schüler spürbar wird - eine Intimität, die durch den Wegfall spiritueller Hierarchien ermöglicht wird.

Anhand dieser Briefe lässt sich nicht nur die Biographie und Persönlichkeit Şeyh Murâds differenzierter rekonstruieren, sondern auch zeigen, wie

Selbstzeugnisse innerhalb der osmanischen Sufitradition durch vertrauliche Kommunikation entstehen können. Der Vortrag leistete damit einen innovativen Beitrag zur Erforschung persönlicher Ausdrucksformen in religiösen Kontexten der Frühen Neuzeit.

Esma Vildan Türkan

Unutulmuş Bir Osmanlı Aktivisti: Naciye Hurşit Hanım/A Forgotten Ottoman Activist: Naciye Hurşit Hanım

(Eine vergessene osmanische Aktivistin: Naciye Hurşit Hanım)

Im letzten Vortrag der Konferenz widmete sich E. Vildan Türkan dem Leben und Wirken einer bemerkenswerten, aber weitgehend in Vergessenheit geratenen osmanischen Aktivistin: Naciye Hurşit Hanım (später Himran). Der Vortrag beleuchtete die Rolle der Frau im späten Osmanischen Reich, insbesondere im Kontext der gesellschaftlichen Modernisierung, und bettete das Leben Naciye Hurşits in die breitere Entwicklung weiblicher Bildung und gesellschaftlicher Partizipation ein.

Türkan zeichnete die Reformprozesse nach, die im 19. und frühen 20. Jahrhundert nicht nur das Militär- und Bildungswesen, sondern zunehmend auch den Alltag und die gesellschaftliche Stellung der Frauen betrafen. Die Gründung von Mädchenschulen, das Erscheinen frauenspezifischer Periodika und der Ausbau von Lehrerinnenseminaren (Darülmuaallimat) schufen die Grundlage für die Bildung und gesellschaftliche Aktivierung osmanischer Frauen. In diesem Kontext traten zahlreiche gebildete Frauen als Schriftstellerinnen, Übersetzerinnen und Aktivistinnen hervor, die sich auch in Hilfsorganisationen engagierten.

Eine von ihnen war Naciye Hurşit. Sie wurde nicht nur wegen ihrer sprachlichen und kulturellen Fähigkeiten geschätzt - sie sprach mehrere Sprachen und verfügte über eine ausgezeichnete informelle Bildung -, sondern war auch Mitbegründerin des Osmanischen Frauenschutzvereins (Osmanlı Kadınları Esirgeme Derneği). Besonders hervorgehoben wurde ihre Entsendung als Zeremonienmeisterin an den afghanischen Hof als Zeichen ihres hohen Ansehens. Ihre Biographie lässt sich aus literarischen und autobiographischen Quellen rekonstruieren, darunter Erinnerungen von Persönlichkeiten wie der Malerin Naciye Neyyal, der Schriftstellerin und Über-

setzerin Mebrure Alevok sowie der bekannten Intellektuellen Samiha Ayverdi.

Türkan argumentierte, dass Naciye Hursits Lebensweg exemplarisch für eine Generation osmanischer Frauen stehe, die durch Engagement, Bildung und Netzwerke tief in das soziale und kulturelle Leben ihrer Zeit eingebunden war. Ihr Beitrag sei daher ein wichtiger Baustein für die Sichtbarmachung weiblicher Selbstzeugnisse in der osmanischen Geschichte.

Abschlussrunde: Osmanische Selbstzeugnisse - Ergebnisse, Herausforderungen und Zukunftsperspektiven

Den inhaltlichen Abschluss der Konferenz bildete eine von Elke Hartmann (Freie Universität Berlin) moderierte Podiumsdiskussion mit dem Titel "Osmanische Selbstzeugnisse: Zum Abschluss / Osmanlı Ben-Anlatıları: Çıktılar". An der abschließenden Podiumsdiskussion nahmen drei renommierte Wissenschaftlerinnen teil: Suraiya Faroqhi (Ibn Haldun Universität), Barbara Henning (Universität Hamburg) und Christiane Czygan (Orient-Institut Istanbul). Die Diskussion diente dazu, die in den Panels vorgestellten Beiträge in einen größeren wissenschaftlichen Kontext einzuordnen, übergreifende Themen zusammenzuführen und offene Fragen für die weitere Forschung zu benennen.

Im Mittelpunkt der Diskussion standen methodische, quellenkritische und konzeptionelle Herausforderungen im Umgang mit osmanischen Selbstzeugnissen. Die Teilnehmerinnen betonten, dass Ego-Dokumente im osmanischen Kontext keineswegs nur klassische Autobiographien im westlichen Sinne seien, sondern sich in vielfältigen Formen wie Briefen, Verhörprotokollen, Tagebüchern, Gedichtzyklen, Reiseberichten und religiöser Korrespondenz manifestierten. Diese Texte erforderten eine besonders sensible Herangehensweise bei der Interpretation, da sie häufig in institutionellen, religiösen oder politischen Kontexten entstanden seien und das "Selbst" nicht immer unmittelbar oder explizit in Erscheinung trete.

Ein weiterer zentraler Punkt der Diskussion war die Frage der Zugänglichkeit und Sichtbarkeit solcher Quellen. Die Teilnehmerinnen betonten, dass sich in europäischen Bibliotheken, insbesondere in den weniger erforschten Sammlungen in Europa, vor allem in Deutschland und der Türkei, zahlreiche bisher unbeachtete oder falsch klassifizierte Manuskripte befin-

den, die das Potenzial haben, die Sicht auf die osmanischen Gesellschaften erheblich zu erweitern. Die Erforschung solcher Dokumente sei daher nicht nur eine philologische oder historische, sondern auch eine institutionelle Herausforderung - im Hinblick auf Digitalisierung, Katalogisierung und interdisziplinären Austausch.

Abschließend wurde betont, dass die Beschäftigung mit Selbstzeugnissen nicht nur zur Rekonstruktion individueller Biographien beitrage, sondern auch neue Perspektiven auf gesellschaftliche Transformationen, Geschlechterverhältnisse, religiöse Praktiken und kulturelle Kommunikation im Osmanischen Reich eröffne. Die Teilnehmerinnen plädierten für eine stärkere Integration dieser Texte in die allgemeine osmanistische Forschung sowie für eine internationale Vernetzung von Projekten, Archiven und Wissenschaftler:innen, die sich mit Ego-Dokumenten befassen.

Die abschließende Podiumsdiskussion unterstrich eindrucksvoll das wissenschaftliche Potenzial des Forschungsfeldes und machte zugleich deutlich, wie viele Themen und Fragen noch offen sind. Sie markierte damit nicht nur das Ende der Konferenz, sondern auch den Beginn neuer Wege in der Erforschung osmanischer Selbstzeugnisse.

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

Şeyhülislâm Ebûishakzâde Atâullah Mehmed Efendi'nin Mektubu¹

KENAN YILDIZ (haz.)

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi
Istanbul Medeniyet University, Faculty of Letters, Information and Document Management

(kenan.yildiz@medeniyet.edu.tr), ORCID: 0000-0003-0781-3576

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 28.02.2025

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 12.06.2025

Yıldız, Kenan. "Arşivden Bir Ben-Anlatısı: Şeyhülislâm Ebûishakzâde Atâullah Efendi'nin Mektubu." *Ceride* 3, no. 1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp 231-236
DOI: 10.5281/zenodo.15769971

Bonn Üniversite ve Eyalet Kütüphanesi Elyazmaları (*Universitäts- und Landesbibliothek Bonn Handschriften*) bölümünde *So 216* katalog numarasıyla kayıtlı bir sakk mecmuası bulunmaktadır.² Bu *Sakk Mecmuası*'ndaki en dikkat çeken belgelerden biri, dört kuşak şeyhülislâmlık yapmış bir ailenin bu makamdaki son temsilcisi olan es-Seyyid Atâullah Mehmed Efen-

1 Bu çalışma, Universität Bonn- Alexander von Humboldt Kolleg for Islamic Intellectual History'de Prof. Dr. Judith Pfeiffer danışmanlığında 01.08.2024-29.04.2025 tarihleri arasında gerçekleştirdiğim "Identification and Evaluation of Ottoman Manuscripts in the Bonn University Library in Terms of Cultural Heritage" başlıklı proje kapsamında üretilmiştir.

2 "Sakk Mecmuası, So 216" (1856), Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. Bonn. Bu mecmua ile ilgili halihazırda bir tanıtım makalesi hazırlamaktayım. Sonrasında bu önemli kaynağın bir neşrini yapacağım. Osmanlı mahkeme kâtiplerinin kılavuzları olan sakk mecmuaları ile ilgili olarak bkz. Süleyman Kaya, "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, no. 5 (2005): 379-416.

di'nin (1760-1811) mektubudur. Atâullah Efendi, aksaklığı nedeniyle Topal, büyük dedesine³ nispetle Ebûishakzâde ve babasına⁴ nispetle de Şerifzâde lakaplarıyla tanınmıştır.⁵ Sırasıyla Galata (1782), Edirne (1789-90), Mekke (1792) ve İstanbul (1794) kadılıkları, nakibüleşraflık (1794), Rumeli kazaskerliği (1804) ve şeyhülislâmlık (1806) görevlerinde bulunmuştur. III. Selim'in tahttan indirilmesiyle sonuçlanan Kabakçı İsyanı'nın⁶ elebaşları tarafından 13 Temmuz 1807'de bu görevinden alınmış ise de bir gün sonra bu karardan vazgeçilmiştir. Bundan sonra, çok kısa bir süreliğine de olsa devlet yönetiminde güçlü bir konum elde etmiştir. Ancak, isyancıları dağıtmak ve III. Selim'i tekrar padişah yapmak üzere Rusçuk'tan gelen Alemdar Mustafa Paşa tarafından 21 Temmuz 1807'de, isyancılarla iş birliği yaptığı gerekçesi ile azledilerek 31 Temmuz 1808'de Bulgaristan Kızanlık'a sürgüne gönderilmiştir. Atâullah Efendi, 1810'da nakledildiği arpalığı Aydın Güzelhisar'da 14 Ekim 1811'de vefat etmiştir.⁷

Fetva mecmuası, *Divan* gibi muhtelif eserleri bulunan Atâullah Efendi'nin bir de *Münşeât*'ının varlığından bahsedilmektedir.⁸ Ancak kaynak ve kataloglarda bu eserinin ismi dışında hiçbir bilgiye tesadüf olunamamaktadır. Tarih kaydı eksik bırakılan ancak [12]24/1809 olduğu anlaşılan mektubunu Atâullah Efendi sürgünde bulunduğu Kızanlık'tan yazmıştır. Bu mektup belki de *Münşeât*'ına aldığı örneklerden biriydi. Erken yaşlarda başladığı ve babasının da etkisiyle⁹ hızlıca yükseldiği ilmiye basamaklarından ihtilal sonrası aynı hızla düşüşünün neticesi olarak yaşadığı psikolojik halin yansıdığı bu metin, trajik bir "ben-anlatısı"¹⁰ şeklinde okunabilir.

3 Muhammet Nur Doğan, "Ebûishak İsmâil Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

4 Tahsin Özcan, "Mehmed Şerif Efendi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

5 Mehmet İpşirli, "Atâullah Mehmed Efendi, Topal," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

6 III. Selim devrini kapatan isyan için bk. Kemal Beydilli, "Kabakçı İsyanı," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

7 Seyit Ali Kahraman, Ahmed Nezih Galitekin, ve Cevdet Dadaş, ed., *İlmiye Sâlnâmesi: Osmanlı İlmiye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1998), 459-60; İpşirli, "Atâullah Mehmed Efendi, Topal".

8 Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, ed. Nuri Akbayer ve Seyit Ali Kahraman, c. 1 (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 335; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, ed. M. Yekta Saraç (Ankara: TÜBA, 2016), 395.

9 Kahraman, Galitekin, ve Dadaş, *İlmiye Sâlnâmesi: Osmanlı İlmiye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar*, 459.

10 Otopiyografının en genel anlamdaki ifadesi olan "ben-anlatısı" hakkında bkz. Selim Karahasanoğlu, "Niçin Çıkıyoruz?" *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi/Journal of Ego-Document Studies* 1, no. 1 (Haziran 2023): 5-23.

Atâullah Efendi mektubunu, aldığı mektuba cevap olarak yazmıştır. Hi-taptaki “fazîletlü şerâfetlü efendi” elkabı, muhatabın kimliğini tespit için yeterli değilse de bu kişinin de ilmiyeden olduğu açıktır. İki tarafın babaları ve dedelerinden gelen bir aile dostluklarının bulunduğu mektuptaki ifadelerden anlaşılmaktadır. Atâullah Efendi mektubu yazdığı sırada, şahsına yöneltilmiş olan suçlamalar (isyancılarla iş birliği) ve sonunda geldiği durum itibariyle, her ne kadar bunu açıklıkla belirtmemişse de, pek mükedderdir.¹¹ Buna karşılık, hitap ettiği dostundan sık sık gelen mektuplar aralarındaki bağı kuvvetlendirdiği gibi Atâullah Efendi’yi diri tutmakta ve sevindirmektedir.

Bir dönemin önemli ve etkili aktörlerinden biri olan Atâullah Efendi’nin mektubunun transkripsiyonu, günümüz Türkçesine çevirisi ile birlikte aşağıda verilmiştir.

Belge

Sûret-i Şeyhülislâm Atâullah Efendi merhûmun¹²

Fazîletlü Şerâfetlü Efendi hazretlerinin tediye-i latîflerine tahiyyât-ı lâyika iblâğından sonra [i]nhâ-yı muhibbî oldur ki işbu def’a dahi mektûb-ı muhabbet-üslûbları vâsıl olup bâ’is-i inşirâh-ı hâtır ve mûcib-i inbisât-ı kalb-i ihlâs-me’âsirimiz olmuştur cenâb-ı şerîfinizin tarafımıza bi tarîkî’l-irs eb ü cedden müntakıl muhabbet ve hulûsu kazâyâ-yı müsellemeden olup her ne kadar muhtâc-ı istidlâl değil ise dahi nev-be-nev irsâl-i rakîme-i vedâd ile tecdîd-i¹³ berât-ı yegâneğî ve ittihâd kılmaları müdde’â-yı sâbıkı te’yîd ve mebânî-i hubb u velâyı te’sîs ve teşyîd etmesi dahi inkâr olunur¹⁴ mevâddan değildir binâ’en-alâ-zâlik muhabbet-nâm[e]leri vürûdu fevkal’l-gâye ve sîle-i izdiyâd-ı meveddet ve zerî’a-i takviye-i delâil-i hulûs-ı taviyyet olduğu şâibe-i rayb ü riyâdan ârîdir cenâb-ı hakikat-nisâblarının safvet-i hâtır ve tahâret-i kalbleri iktizâsınca umûmen esdikâlarının ve husûsan bu muhibb-i bî-[çâre]lerinin¹⁵ ferahı ile mesrûr ve elemi ile müte’ellim olacakları meczûmumuz olmağla li-ecli’t-tesliye icmâlen hülâsa-i ahvâlimizi îmâ zımında

11 Mektupta açıklıkla söylenmiş değildir ancak, yazılanların tamamında hüzn ve keder hakimdir.

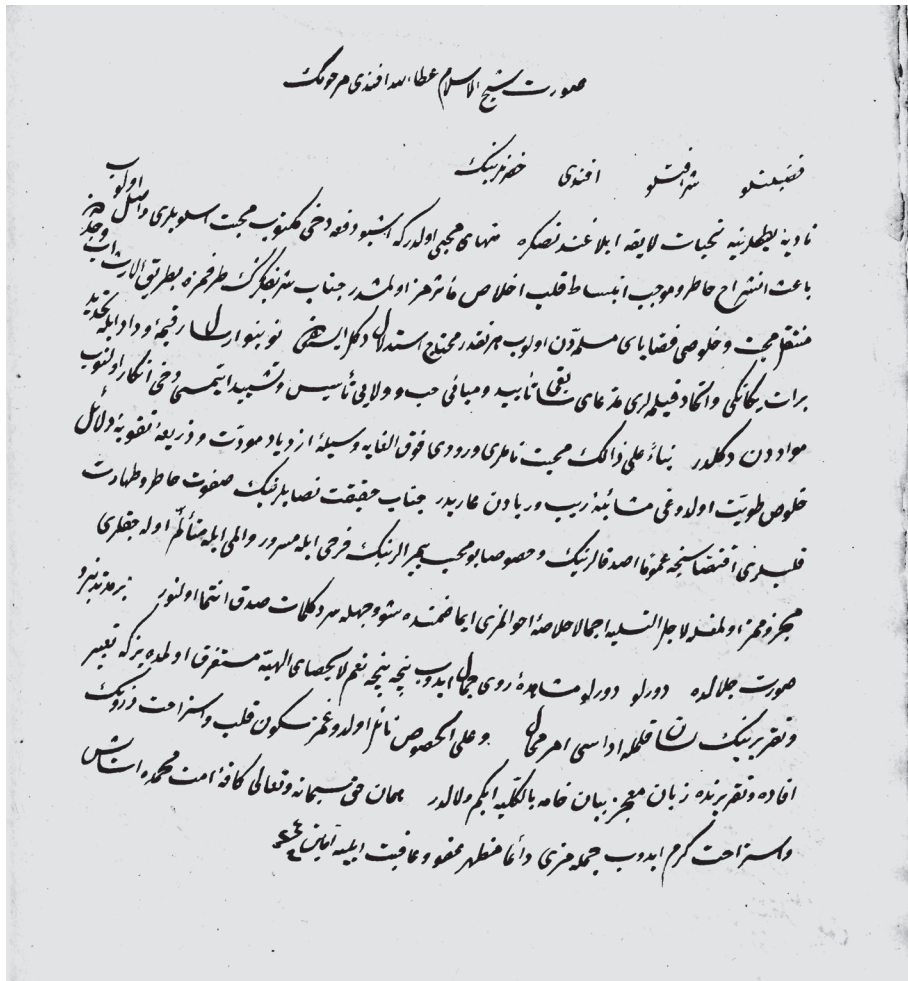
12 “Sakk, So 216”, 21b.

13 Metinde “تحدید”.

14 Metinde “olunup”.

15 Metinde “بیمر الرینک”.

şu vechile serd-i kelimât-ı sıdk-intimâ olunur, bir müddetten berü sûret-i celâlde dürlü dürlü müşâhede-i rû-yı cemâl edip nice nice ni'am-ı lâ-yuhsâyı ilâhîye müstağrak olmadayız ki ta'bîr ve takrîrinin lisân-ı kalemle edâsı emr-i muhâl ve ale'l-husûs nâil olduğumuz sükûn-ı kalb ve istirâhat-i derûnun ifâde ve takrîrinde zebân-ı mu'ciz-beyân-ı hâme bi'l-küllîye ebkem ve lâldir hemân Hakk Sübhânehu ve Teâlâ kâffe-i ümmet-i Muhammed'e âsâ-yiş ü istirâhat kerem edip cümlemizi dâ'imâ mazhar-ı afv u âfiyet eyleye âmin. M Sene 24



Çeviri

Pek saygıdeğer Efendi hazretlerine,

Sizi seven dostunuzun şükranlarını bildiren mektubudur;

Yine almış olduğum sevgi dolu mektubunuz, gönlümüzün ferahlık bulmasına vesile olduğu gibi samimiyetten ayrılmayan kalbimize de genişlik vermiştir. Tarafıma gösterdiğiniz ilgi, samimiyet ve muhabbetinizin babanız ve dedenizden size geçmiş güzel bir haslet olduğu çok belli. Her ne kadar delile ihtiyaç olmasa da var olan birlik ve dayanışma ahdimizi sık sık gönderme lütfunda bulunduğunuz muhabbet dolu mektuplarla ispatlamakta ve tazelemektesiniz. Bu çabanızın, eskiye dayanan hukuk ve dostluğumuzun temelini daha da güçlendirdiği inkâr edilemez. Bununla beraber, dostane mektubunuz şüphe yok ki, sevincimin ziyadeleşmesine, hâlis ve samimi duygularımın da güçlenmesine vesile olmaktadır. Doğruluktan ayrılmayan sizin, kalbinizin temizliği ve gönlünüzün saflığına yaraşır şekilde genelde dostlarınızın ve özelde de bu bî-çare muhibbinizin sevinci ile sevinip, derdi ile dertleneceğinizi biliyorum. Şu halde, durumumu özetlemek ve size teselli sunmak babında bir gerçeği ifade etmek isterim. Bir süredir, başta celâlmış gibi görünen ancak sonradan cemâle dönen nice ilâhi nimetlere nail olmaktayız. Öyle ki, bunu yazıyla anlatmam mümkün değil. Zira, yaşadığım gönül rahatlığı ve iç huzurunu kağıda dökmek istesem, başka zaman coşup çağılayan şu kalem o anda tamamen lâl olur.

Allah, bütün ümmet-i Muhammed'e huzur ve rahatlık versin, cümlemizi daima affına mazhar kılıp iyilikte tutsun amin. Fî Muharrem 1224 [Şubat 1809].

Kaynakça

- Beydilli, Kemal. "Kabakçı İsyanı." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 24:8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Editör M. Yekta Saraç. Ankara: TÜBA, 2016.
- Doğan, Muhammet Nur. "Ebûîshak İsmâil Efendi." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10:278-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- İpşirli, Mehmet. "Atâullah Mehmed Efendi, Topal." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4:47. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kahraman, Seyit Ali, Ahmed Neziḥ Galitekin, ve Cevdet Dadaş, ed. *İlmiye Sâlnâmesi: Osmanlı İlmiye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.

- Karahasanoğlu, Selim. "Niçin Çıkıyoruz?" *Ceride: Ben-Anlatıları Araştırmaları Dergisi/Journal of Ego-Document Studies* 1, no. 1 (Haziran 2023): 5-23.
- Kaya, Süleyman. "Mahkeme Kayıtlarının Kılavuzu: Sakk Mecmuaları." *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, no. 5 (2005): 379-416.
- Özcan, Tahsin. "Mehmed Şerif Efendi". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:531-32. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- "Sakk Mecmuası, So 216", 1856. Universitäts- und Landesbibliothek, Ms. Bonn.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. Editör Nuri Akbayan ve Seyit Ali Kahraman. C. 1. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

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

Mustafa Kemal Paşa'ya Mektuplar

KEMAL GURULKAN (haz.)

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Doktora Öğrencisi
Istanbul University, Faculty of Letters, Department of History, PhD Candidate

(kgurulkan@gmail.com), ORCID: 0000-0002-5639-696X

Geliş Tarihi/Date of Arrival: 24.01.2025

Kabul Tarihi/Date of Acceptance: 12.06.2025

Gurulkan, Kemal. "Arşivden Bir Ben-Anlatısı: Mustafa Kemal Paşa'ya Mektuplar." *Ceride* 3, no.1 (Haziran/June 2025): sayfa/pp 237-247
DOI: 10.5281/zenodo.15769988

Mektup 1

Huzura

9.6.[13]33 [1917]

Muhterem yavrum!

Bilhassa gözlerinden öperin. Afiyetin ve muvaffakiyetin için daima dualar ederim. Vücudum sıhhattedir. Sizin hasretinizden başka hiç endişem yoktur yavrum.

Afifecik pek güzel bakmaktadır. Pek memnunum. Bugün Afife'nin Diyarbakır'da darüleytamda bulunan kardeşleri 370 numaralı Kemal ve 369 numaralı Veli Abbas'tır. Bunlardan mektup geldi. Her halde yavrum bu çocuklar hakkında lütfunuzu diriğ etmeyiniz ve harçlıklarını veriniz. Almanya'ya gideceklerini yazıyorlar. Ve Almanya'ya da giderlerse her halde para hususunda kendilerine muavenet ediniz yavrum.

Biz henüz Bursa'ya gidemedik. Çünkü işlerimiz bitmedi. Binbaşı Kemal de geldi. İşlerin daha evvel bitmesi için onu da koşturuyorum. İnşallah yakinen [bit]leceğine eminim merak etmeyiniz.

Çocukların mektep meselesi ise şimdi umum mektepler tatildir. Tatilin hitamında verileceklerdir. Küçük Vasfiye'yi de beraber mektebe vermek niyetindeyim. Mektubunuzu eksik etmeyiniz. Biz sizi Cenab-ı Hakk'a emanet ederim yavrum.

Valideniz
Zübeyde

Hemşireniz Makbule ellerinizden öper. Afife, Nazife, Vasfiye, Ayşe, Şakir, Abdullah, İhsan cümlesi ellerinizden öperler yavrum.

MSB. ATESE Arşivi Atatürk Koleksiyonu (1905-1980), Yer no: 39 - 0 - 2¹

1 Mustafa Kemal Paşa'ya annesi Zübeyde Hanım tarafından gönderilen bu mektup bildiğimiz kadarıyla ilk defa burada yayımlanmaktadır.

44/2/4

0-25



A	
D	110
F	1-2

سنة باب ورم:

بافتہ کوزا گندہ اور یہ عافیت و موصیائت ایچوہ
 رانا دھار ایچوہ . معلوم ہے کہ یہ نیک و شریف
 بافتہ بیچ ایچوہ ہوتے ہوں . یاد رہے .

۲۵۰
 عقیقه با یک کوزه باقی‌مانده در یک مخونج بزرگ
 عقیقه ریخته شده در این آب است بویونده و در آنجا که
 نذرده گاه و ۶۹ نذرده ده جاس در بویونده
 آتون کرده در جاس بویونده عقیقه ریخته شده
 اینجکه در عقیقه ریخته المانیای که در جاس ریخته
 و المانیای که در جاس ریخته عقیقه ریخته شده
 اینجکه در جاس ریخته عقیقه ریخته شده

بدر باران
بر کوزه روم که در دهک میوه شیرین خنده
شیرین مال ده شکوفه و بشک رگه اول جسی ایکنه او شده
توسعه روم نشانی از یقینا سر چنه اینج نامه انکار

Mektup 2

Bihi

21 Kânun-ı evvel [Aralık] [1]926

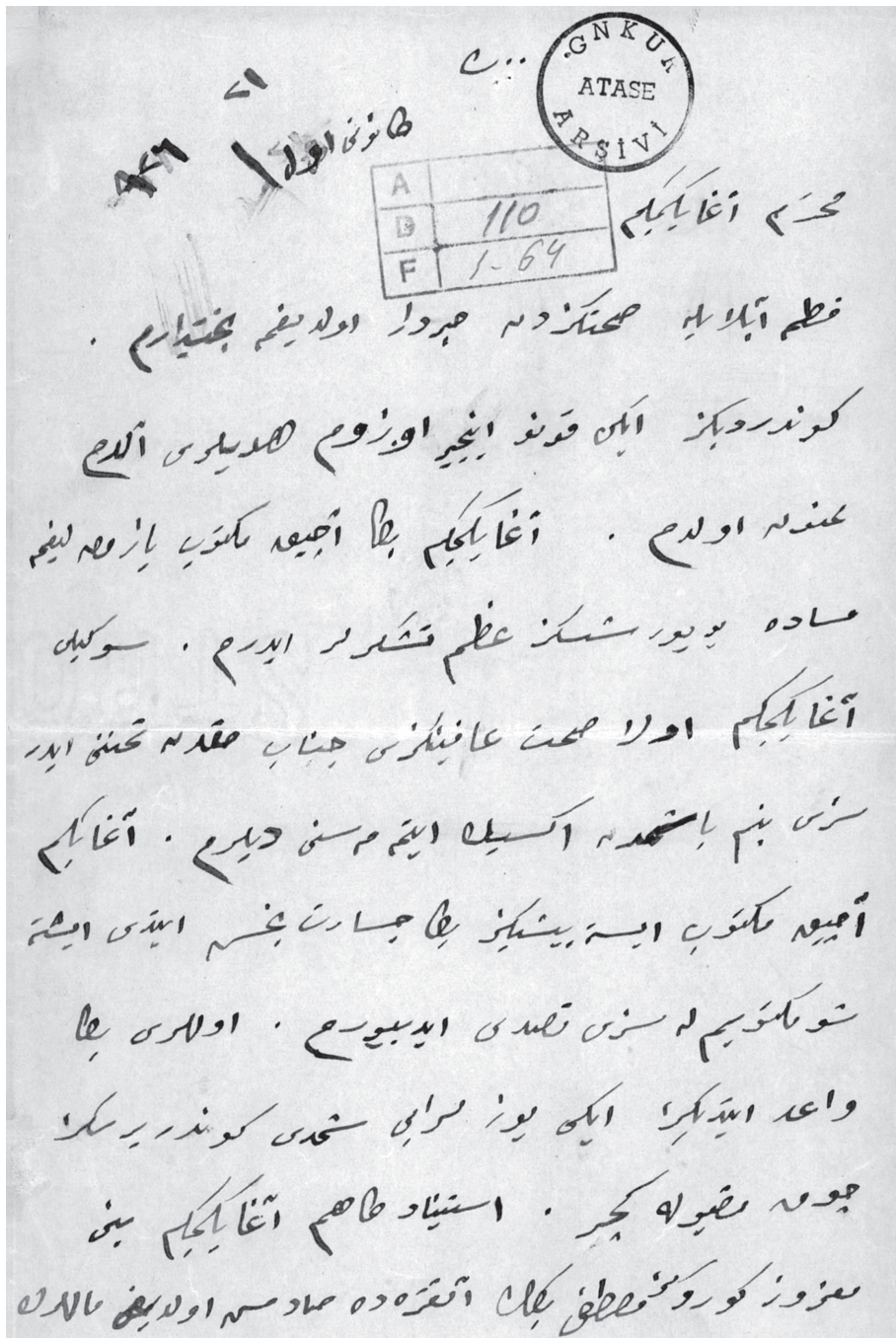
Muhterem Ağabeyciğim

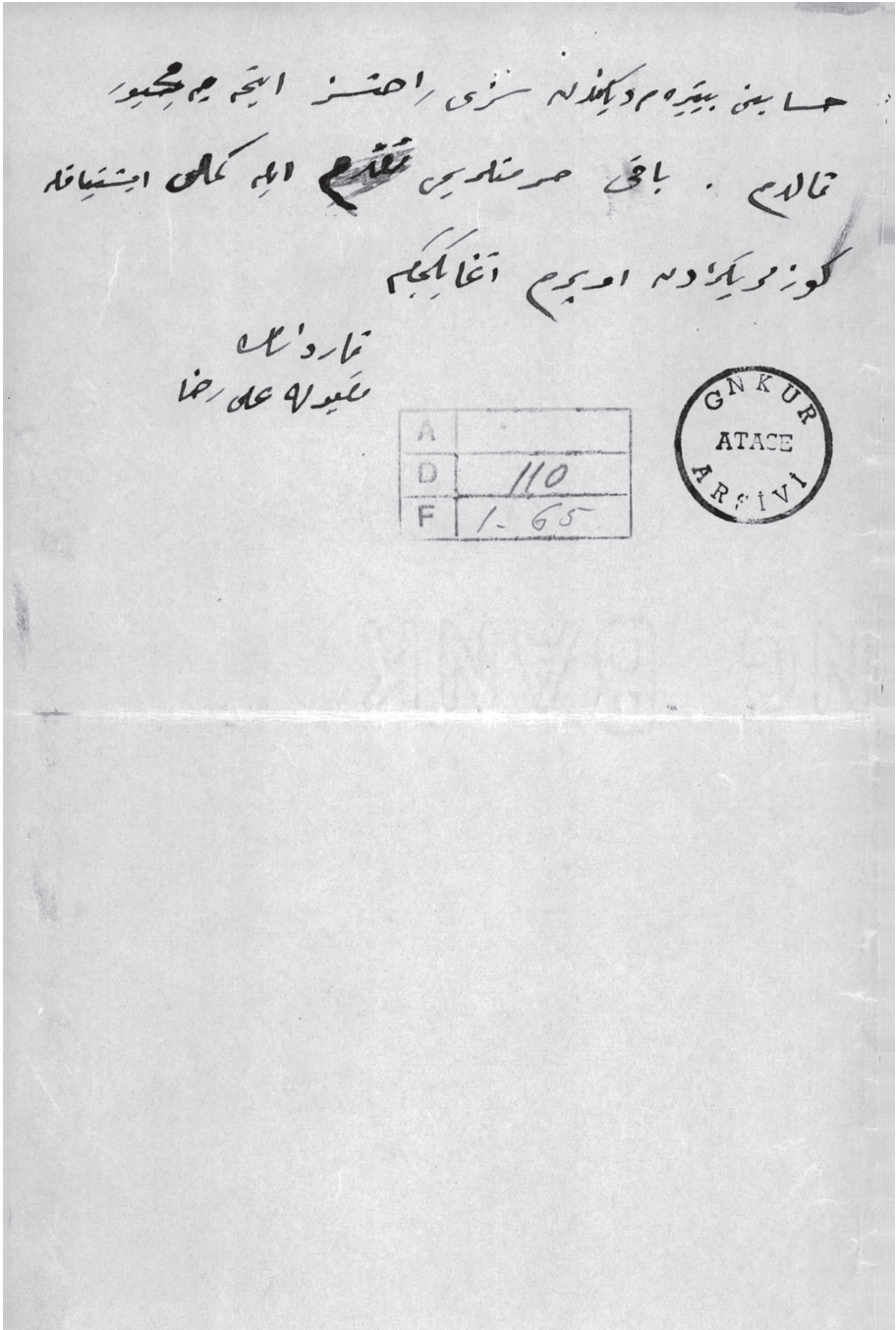
Fatma ablayla sıhhatinizden haberdar olduğuma bahtiyarım. Gönderdiğiniz iki kutu incir, üzüm hediyeleri aldım, memnun oldum. Ağabeyciğim bana açık mektup yazmaklığıma müsaade buyurmuşsunuz. Azim teşekkürler ederim. Sevgili Ağabeyciğim evvelâ sıhhat afiyetinizi Cenab-ı Hak'tan temenni eder, sizi benim başımdan eksik etmemesini dilerim. Ağabeyim açık mektup isteyişiniz bana cesaret bahşetti. İşte şu mektubumla sizi tasaddî ediyorum. Evvelleri bana vadettiğiniz iki yüz lirayı şimdi gönderirseniz çok makbûle geçer. İstinadgâhım ağabeyciğim beni mazur görünüz. Mustafa Bey'in Ankara'da satmış olduğu malların hesabını bitiremediğinden sizi rahatsız etmeye mecbur kaldım. Bâki hürmetlerimi takdim ile kemâl-i iştiyakla gözlerinizden öperim ağabeyciğim.

Kardaşın
Makbule Ali Rıza

MSB. ATESE Arşivi Atatürk Koleksiyonu (1905-1980), Yer no: 39 - 0 -19²

2 Bu mektup daha önce Murat Bardakçı tarafından kaleme alınan *Makbule* isimli kitapta yer almaktadır. Ancak söz konusu eserde mektubun künyesi yanlış olarak MSB. ATESE Arşivi Atatürk Koleksiyonu (1905-1980), Yer no: 28-0-100 olarak verilmiştir. Bu yanlışlığın düzelmesine vesile olacağı düşüncesi ile mektubu tekrar yayınlamayı uygun gördük.





Mektup 3

Huzûr-ı fehâmet-nüşûr-ı dâver-i a'zamîlerine

Ma'rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki

Cenâb-ı Hakk'a ayândır ki her zaman duâ-yı muvaffakiyet-i mufahhama-larıyla meşgûl olduğum halde şimdiye kadar takdîm-i arîzada zuhûra gelen kusûrum şu kadar âli mu'azzamât umûr-ı mülk ve millete meşgul bulunan bir nâdire-i fitratı velev bir an olsun tasdi' etmemek için idi.

Yedi sene evvel Şeyhülislâm ve Evkâf Nâzırı bulunan merhûm Mustafa Hayri Efendi zamanında hedminden sarf-ı nazar olunan bir dâire-i vakfiye istifâde-i umûmiye için çâkerlerinin mevcut bulunan on bin cild kadar kitaplarıma tahsîs ve tensib-i ubeydânem üzerine ismi "Millet Kütüphanesi" tevşim olunarak otomobillerle nakl olunduğunu müte'âkib Şeyhülislâm-ı müşârunileyh isti'fâ eylediğinden millet nâmına mahkemece tescil olunmak için mürâaat-ı müte'addide-i çâkerânem vuku' bulduğu halde mülgâ Evkâf Nezâretince mahkemei şer'îyyeye tescil etdirilmek için defterlerinin tanzîminden iltizâm-ı ehemmiyet olunmadığından her müracaatım hükümsüz kalıyordu. Fakat abd-i memlûkları bir vatan aşığı olduğum cihetle Avrupa'ya akıp gitmekte bulunan kitaplara nazar-ı te'essüfle bakarak param olmasa bile kitapçılar nazarında min gayr-ı had hürmetim olduğundan istediğim kitapları almakda müşkilât çekmeyip sâye-i celîl-i muvaffâkiyet-penâhilerinde bugünkü günde kitaplarımı on sekiz bin raddesine iblâğ eyledim.

Sevr muâhedeşiyle bu devlet hakikaten mahvolmuş, bitmiş iken buna da kanaat edilmeyip İzmir ve Hüdâvendigâr ve Karesi vilâyetlerinin Yunan tarafından istilâ etdirilip İstanbul'un âlem-i İslam'dan tefrîkiyle bir hançer şekline aldırılması bendenizi pek müte'essir bir sûretde her zaman düşündürüyordu. Eğer mü'eyyed min indillâh olan zât-ı hüsvâneleri ve zât-ı mü'eyyedânelerine iltihâk eden mücâhidîn-i kirâm meydân-ı hamîyyete atılmış olsaydılar Yunan Anadolu'nun içerilerine kadar girecek ve Ermeniler de öte taraftan gelerek hafazanallah beyza-yı kübrâ-yı İslâmiye şikest olup gidecekti. Hâl böyle iken Ali Kemal hâini ile birtakım tarafdarlarının neşriyât-ı hezeyankârânelerine karşı hasbe'l-insâf evvelâ etmiş olduğum nasihat üzerine kütüphaneye ve şahsıma akûrâne bir sûretde saldırdılar. Bendeniz Evkâf Nezâretinden tescil olunmak için bir saat evvel defterlerin yapılmasını rica etdikçe te'hîr ederek Ali Kemal'in isnâdâtına fırsat cevelân verdiler. Hakkımda mecnûn mu, kezzâb mı demediler, min gayr-ı had kıymetdar bir

hazineyi büyük bir hulûs-ı kalb ile milletimizin âğuş-ı feyz ve istifâdesine ebediyyen tevdi' ve ihdâ etmiş iken yine Ali Kemal ve tarafdarân-ı havanesinin ilkâatıyla daha neler söylemediler. Vakf ve tescîl etmeğe niyeti yokdur mu denilmedi. Kitapları başka bir mahalle nakl ediyor, edecek mi söylenmedi. "Amerikalılarla, Fransızlarla yüz elli yüz altmış bin liraya pazarlık yapıyor, bu mühim kitaplar ecnebilere geçecek diye şâyî'alar mı çıkarılmadı. Elhâsıl Ali Kemal hâini memnun olur da yarın bir kabine teşkîl ederse bizi de istihdâm eder hülyâ-yı sahbğânesiyle nice nice hakâretler mi edilmedi. Bunlar böyle olmakla beraber Allah'a hamdolsun bir tek kitabımı bile satmağa tenezzül etmedikden başka Hayri Efendi zamanında vermiş olduğum on bin kadar kitapları ihtiyâcât-ı zamâneye göre teksîr ve tertîbden bir an bile geri durmayıp on sekiz bin raddesine iblâğ eyledim. Bununla beraber Cenâb-ı Allah'a şükr-i azîm ile iftihâr edeceğim bir şey var ise o da bu kitapların tescîli için geçmiş zamanlarda pek çok nâ becâ ârızalar zuhûra gelip geri kalarak defterlerinin yapılması ve mahkeme-i şer'iyeye tescîl olunması İstanbul'un taraf-ı sâmi-i hükûmetpenâhilerinden işgâl ve zabt olunmasından sonra vukubulmuş olmasıdır. Yapılan defterler yalnız kitapların esâmisini hâvi olmak üzere on üç adeddir. Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükûmetinin İstanbul Evkâf Müdürü İsmail Hakkı Bey bendeleri zamân-ı adâlet-resân-ı riyâset-i hükûmet-i âlilerinde bu defterleri tahrîr ve tanzîm ve mahkeme-i şer'iyeye tescîl ettirmek vazifesini icrâ ile bu mes'eleye hüsn-i netice vermiş olduğundan dolayı memnûn ve mübtehicim. Eğerce Ankara'ya gelip rehsûde-i hâkîpâ-yı veliyyü'n-ni'amileri olmakla şerefyâb olmak aksâ-yı emel-i çâkerânemdendir. Birkaç aydan beri tutulduğum bir hastalık bi'z-zarûre mâni' oldu. Ankara Muhassasât-ı Zâtiye Müdür-i Umûmi-i sâbıkı Hasan Basri bendeleri sıhren akrabâ-yı çâkerânemdendir. Ekser teveccüh-i â'zamîlerine mâni olacak bir kusûr ile şâibedâr değil ise feyzyâb olacağı tabiidir. Bâki teveccühât-ı müfeyyezü'l-füyûzât-ı dâver-i a'zamîlerini istirhâm eylerim. Ol bâbda emr u fermân hazret-i men lehü'l-emrindir.

Fî 27 Haziran sene [1]339 (27 Haziran 1923)

Abd-i memlûkları
Millet Kütüphânesi Müessis ve Nazırı
Ali Emirî

Cumhurbaşkanlığı Atatürk Arşivi, 87-1-32³

3 Cumhurbaşkanlığı Arşivi Atatürk Koleksiyonunda bulunan bu mektuba, Ali Emiri Efendi üzerine oldukça çok çalışma yapılmış olmasına rağmen, literatürde yaptığımız taramada rastlanamamıştır.

یوز آتیه بیک لیاپ بار اولو یا یوز بوملک کتاب اجنیده کججه دیم سابعده هیقارلادی ایصل علی کمال خانی محوره
اولورده یاریمه برقیته تشکیل ایدرسه بزی ده اتخام ایدر خطاه نجفانه سید ییچ نجی هقارتم ایددی . بوغروب اولقم یاز
الله حمد اولورده بدت کتاجیلده صاعقه تزل ایلدکده باشقه ضعیف افندی زغانده ورسه اولدیلیم اولد بیک قدر کتاجی اضاها
رفا یا کوره تکیه قزیده ده برآیدیم کورو طور سیه اولد بیک راده سنه ایلدخ ایلیم . بونقله باب جباب الله شکر علی ایلله
اتخار ایدر هکیم برتن وار ایدر اولور بونقله بیک نجی ایچیم کجسه زغانده بیک حوره باجی عارضه کورو کلوب کورو خالورده
دفتر لریک یا ایله و حکم شرعی بیک ایلیم استاجولک طرف سائن حکومتی ایدر استقال و ضبط اولقمده صوره دفع اولد
اولمیر . یا ایله دفتر کیم یانک کتاجیلک اساسین حادی اولور اولورده اولد ایلیم عدددر . نوریا بیون مکتب حاکم
استاجول اوقاف مدبرک اسچین حقی بیک بیکری رفاه عدالت سانه باسن حکومت عالیله بودقلری خبر و تکییم و حکم شرعی به
نجیل ایدر یانک وظیفه ایدر ایله بونقله حسیته ورسه اولد بیک طوبی محوره و سناجیم . ایلیم انقه کلوب رضوره
حاکمایق انقبیه اولقمه شرفیاب اولقمه اوقای اصل چاکرازم ایدر لک رفای ایدر بیک طوبی بیک برسته ان باله زورده مان اولد
انقه محضه رأیه مدبر عیله باشقه حسیله بیک بیکری صهر اقبای چاکرازم اندر اکبر توبه اعظمی مان اولقمه برقه و ایل
سابعده دکل ایدر فیضیاب اولد حسیله بیکر باق نوجوان مضیه القوضات راوا عظیمی استرحم ایلیم اولدیه اصولنامه
حقی مدلول ایدر کده

عبدالله
مکتب نجی بیکری
علی امیری

ادرافه
مکتب
۴۷۵۹

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

Nazariyatın İçinde Gömülü Kendilik-Anlatıları: Osmanlı Ülkesi'ndeki Bilim Eserlerinin Ben-Anlatıları İçin Bir İşlevi Var mı?

Embedded Self-Narratives in Theoretical Sciences: Do Scientific Books in the Ottoman Empire Have Any Function for Self-Narratives?
İHSAN FAZLIOĞLU

Bir Osmanlı Âliminin 'Entelektüel-Ben' Anlatısı: Bandırmalı Küçük Hâmid Efendi'nin Sebeti

An Ottoman Scholar's 'Intellectual-Self' Narration: The Sabbath of Küçük Hâmid Efendi of Bandırma
ŞÜKRAN FAZLIOĞLU

Uzlete Çekilmiş Bir Garip Musahhih: Bursalı Mahmûd Âgâh/Nâsîh'in Benliğini (Biyografisini) Tashihlerinde Aramak

A Reclusive and Stranger Textual Corrector: Tracing the Selfhood (Biography) of Bursalı Mahmûd Âgâh/Nâsîh within
His Textual Corrections
SADIK YAZAR

Yoldaki "Ben"ler: 19. Yüzyıl Avrupa Seyahat Günlükleri

The "I"s on the Road: 19th Century European Travel Diaries
TUĞBA İSMAİLOĞLU KACIR

Kleio Anahtar Deliğinden Bakıyor

(Clio kijkt door het sleutelgat)

Clio looks through the keyhole

JACQUES PRESSER / Çeviri/Translated by: İSMAİL HAKKI KADI

2Ben Anlatıları 1. Bölüm

YAYLAGÜL CERAN KARATAŞ

Engellilik Çalışmaları Mikro Tarihle Buluşuyor: Bibi'nin Berlin'deki Gizli Yaşamı

Disability Studies Meets Microhistory: The Secret Life of Bibi in Berlin
KAMURAN ŞİMŞEK

Ertuğrul Osman, Şehzadenin Yüzyılı: Sultan II. Abdülhamid'in Torunu Ertuğrul Osman Efendi'nin Hatıraları

AHMET MUSA ÖZTÜRK

Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Dördüncü -Ara Dönem- Toplantısı Raporu

Ottoman Ego-Documents Fourth -Interim- Meeting Report

CANAN TORLAK

Report on the Interim Meeting of the Ottoman Ego-Documents

Osmanlı Literatüründe Ben-Anlatıları Ara Dönem Toplantısı Raporu

TALHA MURAT

Tagungsbericht über das vierte Treffen zu osmanischen Selbstzeugnisse

Report on the Fourth Ottoman Ego-Documents Meeting

BARBAROS KÖKSAL

Şeyhülislâm Ebûshakzâde Atâullah Mehmed Efendi'nin Mektubu

KENAN YILDIZ (haz.)

Mustafa Kemal Paşa'ya Mektuplar

KEMAL GURULKAN (haz.)